اردو دائرہ معارف اسلامیہ

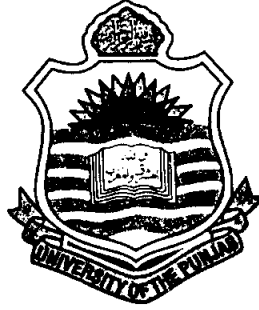
زیر اہتمام

دانش گاہ پنجاب، لاہور

(جلد اول)

شعبہ اردو دائرہ معارف اسلامیہ، پنجاب یونیورسٹی، لاہور

حروف تہجی کی ترتیب پر ایک عظیم موسوعۂ علمی

تکملہ اردو دائرہ معارف اسلامیہ

○ محمود الحسن عارف
مدیر اعلیٰ (ایم اے، پی ایچ ڈی، پنجاب)

○ محمد امین، سینئر مدیر
(ایم اے پنجاب و ریاض، پی ایچ ڈی، امریکہ)

○ شمیم روشن آراء، مدیر
(ایم اے، ایل ایل بی، پی ایچ ڈی، پنجاب)

○ حافظ عبدالقدیر، مدیر
(ایم اے، پنجاب)

○ سید توقیر احمد اظہر، مدیر
(ایل ایل بی، ایم اے، پنجاب)

○ محمد ارشد، مدیر
(ایم اے، پنجاب)

○ مسز نصرت رئیس، ریسرچ آفیسر
(ایم اے، پنجاب)

جلد اول

(آب — افراغہ)

شعبہ اردو دائرہ معارف اسلامیہ، پنجاب یونیورسٹی، لاہور

بار اول: محرم الحرام ۱۴۲۳ھ/مارچ ۲۰۰۲ء

مجلس انتظامیہ

اردو دائرہ معارف اسلامیہ، پنجاب یونیورسٹی، لاہور

۱۔ لیفٹیننٹ جنرل (ر) ارشد محمود، وائس چانسلر پنجاب یونیورسٹی (صدر مجلس).

۲۔ پرو وائس چانسلر، پنجاب یونیورسٹی، لاہور.

۳۔ پروفیسر شیخ امتیاز علی، (سابق چیئرمین یونیوسٹی گرانٹس کمیشن، اسلام آباد)، لاہور.

۴۔ جسٹس (ر) سردار محمد اقبال، ستارہ پاکستان، سابق محتسب اعلیٰ پاکستان، چیف جسٹس (ر) لاہور ہائی کورٹ، چیئرمین اپیلیٹ کورٹ (ر) و پروفیسر ایمریطس پنجاب یونیورسٹی، لاہور.

۵۔ محمد حسین داؤد، مینیجنگ ڈائریکٹر داؤد ہرکولیس کیمیکلز انڈسٹریز، لاہور.

۶۔ پروفیسر ڈاکٹر ظفر اقبال، ڈین کلیۂ سائنس، پنجاب یونیورسٹی، لاہور

۷۔ پروفیسر ڈاکٹر محمد نعیم، ڈین کلیۂ قانون، پنجاب یونیورسٹی، لاہور.

۸۔ ڈاکٹر محمد اکرم چوہدری، ڈین کلیۂ علوم شرقیہ واسلامیہ، پنجاب یونیوسٹی، لاہور.

۹۔ کرنل (ر) محمد مسعود الحق، رجسٹرار، پنجاب یونیورسٹی، لاہور.

۱۰۔ جناب محمد جمیل بھٹی، خازن، پنجاب یونیورسٹی، لاہور.

۱۱۔ معتمد مالیات، حکومت پنجاب، لاہور (یا نمائندہ).

۱۲۔ معتمد تعلیم، حکومت پنجاب، لاہور (یا نمائندہ).

۱۳۔ ڈاکٹر محمود الحسن عارف، نگران صدر شعبہ اردو دائرہ معارف اسلامیہ، پنجاب یونیورسٹی، لاہور (معتمد مجلس).

نام کتاب : تکملہ اردو دائرہ معارف اسلامیہ ...... جلد اول

مقام اشاعت : دانش گاہ پنجاب، لاہور

ناشر : کرنل (ر) محمد مسعود الحق، رجسٹرار، دانش گاہ پنجاب، لاہور

طابع : ادبستان۔ ۴۳ ریٹی گن روڈ، لاہور

کمپوزنگ : شکیل احمد۔ محمد یعقوب

بار اول

محرم الحرام ۱۴۲۳ھ / مارچ ۲۰۰۲ء

اختصارات و رموز وغیرہ

اختصارات

(ا)

کتب عربی و فارسی و ترکی وغیرہ اور ان کے تراجم اور بعض مخطوطات، جن کے حوالے اس کتاب میں بکثرت آئے ہیں

اُ د م = اردو دائرۂ معارف اسلامیہ .

اُ ت م = اسلام انسائیکلوپیدیسی (= انسائیکلوپیڈیا او اسلام، ترکی) .

اُ ع م = دائرة المعارف الاسلامیة (= انسائیکلوپیڈیا او اسلام، عربی) .

اُ، لائیڈن ۱ یا ۲ = *Encyclopaedia of Islam* (= انسائیکلوپیڈیا او اسلام، انگریزی)، بار اوّل یا دوم، لائیڈن .

ابن الأبّار = کتاب تکملة الصّلة، طبع کودیرا F. Codera، میڈرڈ ۱۸۸۷ تا ۱۸۸۹ء (BAH, V - VI) .

ابن الأبار : تکملة = M. Alarcóny - C. A. González *Apéndice a la adición Codera de Tecmila* : Palencia، در *Misc. de estudios y textos árabes*، میڈرڈ ۱۹۱۵ء .

ابن الأبّار، جلد اوّل = ابن الأبّار : تکملة الصّلة : *Texte arabe d' aprés un ms. de Fés, tome I, complétánt des deux vol. édités par F. Codera* طبع A. Bel و محمّد بن شنب، الجزائر ۱۹۱۸ء .

ابن الأثیر ۱ یا ۲ یا ۳ یا ۴ = کتاب الکامل، طبع ٹورنبرگ C. J. Tornberg، بار اوّل، لائیڈن ۱۸۵۱ تا ۱۸۷۶ء، یا بار دوم، قاهره ۱۳۰۱ھ، یا بار سوم، قاهره ۱۳۰۳ھ، یا بار چهارم، قاهره ۱۳۴۸ھ، ۹ جلد .

ابن الأثیر، ترجمۂ فاینان = *Annales du Maghreb et de l' Espagne*، مترجمۂ فاینان E. Fagnon، الجزائر ۱۹۰۱ء .

ابن بَشْکُوال = کتاب الصّلة فی اخبار آئمّة الأندلس، طبع کودیرا F. Codera، میڈرڈ ۱۸۸۳ء (BAH, II) .

ابن بطّوطه = تحفة النّظّار فی غرائب الأمصار و عجائب الاسفار، مع ترجمه از C. Defrémery و B. R. Sanguinetti، ۴ جلد، پیرس ۱۸۵۳ تا ۱۸۵۸ء .

ابن تَغْری بِرْدی = النّجوم الزاهرة فی مُلوک مصر و القاهرة، طبع W. Popper، برکلے و لائیڈن ۱۹۰۸ تا ۱۹۳۶ء .

ابن تَغْری بِرْدی، قاهره = کتاب مذکور، قاهره ۱۳۴۸ھ ببعد .

ابن حَوقَل = کتاب صورة الأرض، طبع J. H. Kramers، لائیڈن ۱۹۳۸ تا ۱۹۳۹ء (BGA, II، بار دوم) .

ابن خُرْدَاذْبِه = المَسالِک والمَمالِک، طبع دُخویه M. J. de Goeje، لائیڈن ۱۸۸۹ء (BGA, VI) .

ابن خَلْدُون : عِبَر (یا العبر) = کتاب العِبَر و دیوان المُبْتَدأ و الخَبَر . . . الخ، بولاق ۱۲۸۴ھ .

ابن خَلْدُون : مقدّمة = *Prolégoménes d'Ebn Khaldoun*، طبع E. Quatremére، پیرس ۱۸۵۸ تا ۱۸۶۸ء (Notices et Extraits, XVI-XVIII) .

ابن خَلْدُون : مقدّمة، مترجمۂ دیسلان = *Prolégoménes d' Ibn Khaldoun*، ترجمه و حواشی از دیسلان M. de Slane، پیرس ۱۸۶۳ تا ۱۸۶۸ء (بار دوم، ۱۹۳۴ تا ۱۹۳۸ء) .

ابن خَلْدُون : مقدّمة، مترجمۂ روزنتهال = *The Muqaddimah*، مترجمۂ Franz Rosenthal، ۳ جلد، لنڈن ۱۹۵۸ء .

ابن خَلِّکان = وَفَیات الأعْیان، طبع وُسْتنفلٹ F. Wüstenfeld، گوٹنگن ۱۸۳۵ تا ۱۸۵۰ء (حوالے شمار تراجم کے اعتبار سے دیے گئے ہیں) .

ابن خَلِّکان، بولاق = کتاب مذکور، بولاق ۱۲۷۵ھ .

ابن خَلِّکان، قاهره = کتاب مذکور، قاهره ۱۳۱۰ھ .

ابن خلّکان، مترجمۂ دیسلان = *Biographical Dictionary*، ترجمۂ دیسلان M. de Slane، ۴ جلد، پیرس ۱۸۴۳ تا ۱۸۷۱ء ۔

ابن رُسْتَه = الأعلاق النفیسة، طبع دخویه، لائیڈن ۱۸۹۱ تا ۱۸۹۲ء (BGA, VII) ۔

ابن رُسْتَه، ویت = *Les Atours précieux*، مترجمۂ G. Wiet، قاہرہ ۱۹۵۵ء ۔

ابن سَعْد = کتاب الطبقات الکبیر، طبع زخاؤ H. Sachau وغیرہ، لائیڈن ۱۹۰۴ تا ۱۹۴۰ء ۔

ابن عِذاری = کتاب البیان المُغْرِب، طبع کولن G. S. Colin و لیوی پرووانسال E. Lévi-Provençal، لائیڈن ۱۹۴۸ تا ۱۹۵۱ء؛ جلد سوم، طبع لیوی پرووانسال، پیرس ۱۹۳۰ء ۔

ابن العماد ؛ شَذَرات = شَذَرات الذَّهَب فی أخْبار مَن ذَهَب، قاہرہ ۱۳۵۰ تا ۱۳۵۱ھ (سِنینِ وفیات کے اعتبار سے حوالے دیے گئے ہیں) ۔

ابن الفقیه = مختصر کتاب البُلْدان، طبع دخویه، لائیڈن ۱۸۸۶ء (BGA, V)

ابن قُتَیْبَة ؛ شِعْر (یا الشعر) = کتاب الشِعْر والشُعَراء، طبع دخویه، لائیڈن ۱۹۰۲ تا ۱۹۰۴ء ۔

ابن قُتَیْبَه ؛ مَعارِف (یا المعارِف) = کتاب المَعارِف، طبع وُوستنفلٹ، گوٹنگن ۱۸۵۰ء ۔

ابن ہشام = کتاب سیرۃ رسول الله، طبع وُوستنفلٹ، گوٹنگن ۱۸۵۸ تا ۱۸۶۰ء ۔

ابوالفداء ؛ تقویم = تقویم البُلْدان، طبع رینو J. T. Reinaud و دیسلان M. de Slane، پیرس ۱۸۴۰ء ۔

ابوالفداء ؛ تقویم، ترجمه = *Géographie d' Aboulféda traduite de l' arabe en franc*، ج ۱ و ۲/۱، از رینو، پیرس ۱۸۴۸ء، و ج ۲/۲، از St. Guyard، ۱۸۸۳ء ۔

الادریسی ؛ المغرب = *Description de l' Afrique et de l' Espagne*، طبع دوزی R. Dozy و دخویه، لائیڈن ۱۸۶۶ء ۔

الادریسی، ترجمه جوبار = *Géographie d' Édrisi*، مترجمۂ P. A. Jaubert، ۲ جلد، پیرس ۱۸۳۶ تا ۱۸۴۰ء ۔

الاستیعاب = ابن عبدالبر : الاستیعاب، ۲ جلد، حیدرآباد (دکن) ۱۳۱۸ - ۱۳۱۹ھ ۔

الاشتقاق = ابن دُرَیْد : الاشتقاق، طبع وُوستنفلٹ، گوٹنگن ۱۸۵۴ء (الاستاتیک) ۔

الإصابة = ابن حَجَر العسقلانی : الإصابة، ۴ جلد، کلکته ۱۸۵۶ تا ۱۸۷۳ء ۔

الاصطخری = المَسالک والمَمالک، طبع دخویه، لائیڈن ۱۸۷۰ء (BGA, I) و بار دوم (نقل بار اول) ۱۹۲۷ء ۔

الأغانی [۱]، یا [۲]، یا [۳] = ابوالفرج الاصفہانی : الأغانی، بار اول، بولاق ۱۲۸۵ھ، یا بار دوم، قاہرہ ۱۳۲۳ھ یا بار سوم، قاہرہ ۱۳۴۵ھ ببعد ۔

الأغانی، برونو = کتاب الأغانی، ج ۲۱، طبع برونو R. E. Brünnow، لائیڈن ۱۸۸۸ء/۱۳۰۶ھ ۔

الأنباری : نُزْهة = نُزْهة الألِبّاء فی طَبَقات الأُدَباء، قاہرہ ۱۲۹۴ھ ۔

البغدادی : الفَرْق = الفَرْق بین الفِرَق، طبع محمّد بدر، قاہرہ ۱۳۲۸ھ/۱۹۱۰ء ۔

البَلاذُری : أنساب = أنساب الأشراف، ج ۴ و ۵، طبع S. D. F. Goitein و M. Schlössinger، بیت المقدس (یروشلم) ۱۹۳۶ تا ۱۹۳۸ء ۔

البَلاذُری : انساب، ج ۱ = أنساب الأشراف، ج ۱، طبع محمّد حمیدالله، قاہرہ ۱۹۵۹ء ۔

البَلاذُری : فُتُوح = فُتُوح البُلْدان، طبع دخویه، لائیڈن ۱۸۶۶ء ۔

بیہقی : تاریخ بیہق = ابوالحسن علی بن زید البیہقی : تاریخ بیہق، طبع احمد بہمنیار، تہران ۱۳۱۷ھ ش ۔

بیہقی : تتمّة = ابوالحسن علی بن زید البیہقی : تتمّة صوان الحکمة، طبع محمّد شفیع، لاہور ۱۹۳۵ء ۔

بیہقی، ابوالفضل = ابوالفضل بیہقی : تاریخ مسعودی، Bibl. Indica ۔

تاج العروس = محمّد مرتضی بن محمّد الزّبیدی : تاج العروس .

تاریخ بغداد = الخطیب البغدادی : تاریخ بغداد، ۱۴ جلد، قاہرہ ۱۳۴۹ھ/۱۹۳۱ء .

تاریخ دمشق = ابن عساکر : تاریخ دمشق، ۷ جلد، دمشق ۱۳۲۹ھ/۱۹۱۱ء تا ۱۳۵۱ھ/۱۹۳۱ء .

تہذیب = ابن حجر العسقلانی : تہذیب التہذیب، ۱۲ جلد، حیدرآباد (دکن) ۱۳۲۵ھ/۱۹۰۷ء تا ۱۳۲۷ھ/۱۹۰۹ء .

الثعالبی : یتیمۃ = الثعالبی : یتیمۃ الدہر، دمشق ۱۳۰۴ھ .

الثعالبی : یتیمۃ، قاہرہ = کتاب مذکور، قاہرہ ۱۹۳۴ء .

حاجی خلیفہ : جہان نما = حاجی خلیفہ : جہان نما، استانبول ۱۱۴۵ھ/۱۷۳۲ء .

حاجی خلیفہ = کشف الظنون، طبع محمّد شرف الدّین یالتقایا S. Yaltkaya و محمّد رفعت بیلگہ الکیسلی Rifat Bilge Kilisli، استانبول ۱۹۴۱ تا ۱۹۴۳ء .

حاجی خلیفہ، طبع فلوگل = کشف الظنون، طبع فلوگل Gustavus Flügel، لائپزگ ۱۸۳۵ تا ۱۸۵۸ء .

حاجی خلیفہ : کشف = کشف الظنون، ۲ جلد، استانبول ۱۳۱۰ تا ۱۳۱۱ھ .

حدود العالم = The Regions of the World، مترجمۂ مینورسکی V. Minorsky، لنڈن ۱۹۳۷ء (GMS, XI سلسلۂ جدید) .

حمداللہ مستوفی : نزہۃ = حمداللہ مستوفی : نزہۃ القلوب، طبع لیسٹرینج Le Strange، لائیڈن ۱۹۱۳ تا ۱۹۱۹ء (GMS, XXIII) .

خواند امیر = حبیب السیر، تہران ۱۲۷۱ھ و بمبئی ۱۲۷۳ھ/۱۸۵۷ء .

الدّرر الکامنۃ = ابن حجر العسقلانی : الدّرر الکامنۃ، حیدرآباد ۱۳۴۸ھ تا ۱۳۵۰ھ .

الدمیری = الدمیری : حیوۃ الحیوان (کتاب کے مقالات کے عنوانوں کے مطابق حوالے دیے گئے ہیں) .

دولت شاہ = دولت شاہ : تذکرۃ الشعراء، طبع براؤن E. G. Browne، لنڈن و لائیڈن ۱۹۰۱ء .

ذہبی : حفّاظ = الذّہبی : تذکرۃ الحفّاظ، ۴ جلد، حیدرآباد (دکن) ۱۳۱۵ھ .

رحمٰن علی = رحمٰن علی : تذکرۂ علمائے ہند، لکھنؤ ۱۹۱۴ء .

رَوضات الجنّات = محمّد باقر خوانساری : رَوضات الجنّات، تہران ۱۳۰۶ھ .

زامباور، عربی = عربی ترجمہ، از محمّد حسن و حسن احمد محمود، ۲ جلد، قاہرہ ۱۹۵۱ تا ۱۹۵۲ء .

السُّبکی = السبکی : طبقات الشافعیۃ، ۶ جلد، قاہرہ ۱۳۲۴ھ .

سِجِلِّ عثمانی = محمّد ثریا : سجلّ عثمانی، استانبول ۱۳۰۸ تا ۱۳۱۶ھ .

سَرکیس = سرکیس : معجم المطبوعات العربیۃ، قاہرہ ۱۹۲۸ تا ۱۹۳۱ء .

السّمعانی = السمعانی : الانساب، طبع عکسی باہتمام مرجلیوث D. S. Margoliouth، لائیڈن ۱۹۱۲ء (GMS, XX) .

السُّیوطی : بُغیۃ = السیوطی : بُغیۃ الوُعاۃ، قاہرہ ۱۳۲۶ھ .

الشّہرستانی = المِلَل والنِّحَل، طبع کیورٹن W. Cureton، لنڈن ۱۸۴۶ء .

الضّبّی = الضبی : بُغیۃ المُلتمس فی تاریخ رجال اہل الاندلس، طبع کودیرا Codera و ربیرہ J. Ribera، میڈرڈ ۱۸۸۴ تا ۱۸۸۵ء (BAH, III) .

الضّوء اللّامع = السّخاوی : الضّوء اللّامع، ۱۲ جلد، قاہرہ ۱۳۵۳ تا ۱۳۵۵ھ .

الطّبری = الطبری : تاریخ الرُّسُل و المُلوک، طبع ڈ خویہ وغیرہ، لائیڈن ۱۸۷۹ء تا ۱۹۰۱ء .

عثمانلی مؤلف لری = بروسہ لی محمّد طاہر : عثمانلی مؤلف لری، استانبول ۱۳۳۳ھ .

العِقد الفرید = ابن عبدربّہ : العقد الفرید، قاہرہ ۱۳۲۱ھ .

علی جَوّاد = علی جواد : ممالک عثمانیّن تاریخ و جغرافیا لغاتی، استانبول ۱۳۱۳ھ/۱۸۹۵ء تا ۱۳۱۷ھ/۱۸۹۹ء .

عوفی : لُباب = عوفی : لباب الالباب، طبع براؤن، لنڈن و لائیڈن ۱۹۰۳ تا ۱۹۰۶ء

عیون الأنباء = طبع مُلّر A. Müller، قاہرہ ۱۲۹۹ھ/۱۸۸۲ء

غلام سرور = غلام سرور، سفتی : خزینة الاصفیاء، لاهور ۱۲۱۰ھ.

غوثی ماندوی : گلزار ابرار = ترجمهٔ اردو موسوم به اذکار ابرار، آگره ۱۳۲۶ھ.

فرشته = محمّد قاسم فرشته : گلشن ابراهیمی، طبع سنگ، بمبئی ۱۸۳۲ء.

فرهنگ = فرهنگ جغرافیای ایران، از انتشارات دایرهٔ جغرافیائی ستاد ارتش، ۱۳۲۸ تا ۱۳۲۹ هش.

فرهنگ آنند راج = منشی محمّد بادشاه : فرهنگ آنند راج، ۳ جلد، لکهنؤ ۱۸۸۹ تا ۱۸۹۴ء.

فقیر محمّد = فقیر محمّد جهلمی : حدائق الحنفیة، لکهنؤ ۱۹۶۰ء.

فلٹن و لنگز = Alexander S. Fulton و Martin Lings : Second Supplementary Catalogue of Arabic Printed Books in the British Museum، لندن ۱۹۵۹ء.

فهرست (یا الفهرست) = ابن الندیم : کتاب الفهرست، طبع فلوگل، لائپزگ ۱۸۷۱ تا ۱۸۷۲ء.

ابن القفطی = ابن القفطی : تأریخ الحکماء، طبع لپرٹ J. Lippert، لائپزگ ۱۹۰۳ء.

الکتبی : فوات = ابن شاکر الکتبی : فوات الوفیات، بولاق ۱۲۹۹ھ.

لسان العرب = ابن منظور : لسان العرب، ۲۰ جلد، قاهره ۱۳۰۰ تا ۱۳۰۸ھ.

مآثر الأمراء = شاه نواز خان : مآثر الأمراء، Bibl. Indica.

مجالس المؤمنین = نور الله شوستری : مجالس المؤمنین، تهران ۱۲۹۹ھ ش.

مرآة الجنان = الیافعی : مرآة الجنان، ۴ جلد، حیدرآباد (دکن) ۱۳۳۹ھ.

مرآة الزمان = سبط ابن الجوزی : مرآة الزمان، حیدرآباد (دکن) ۱۹۵۱ء.

مسعود کیهان = مسعود کیهان : جغرافیای مفصّل ایران، ۰ جلد، تهران ۱۳۱۰ و ۱۳۱۱ھ ش.

المسعودی : مروج = المسعودی : مروج الذهب، طبع باربیه د مینار C. Barbier de Meynard و پاوه د کورتی Pevet de Courteille، پیرس ۱۸۶۱ تا ۱۸۷۷ء.

المسعودی : التنبیه = المسعودی : کتاب التنبیه و الاشراف، طبع دخویه، لائیڈن ۱۸۹۴ء (BGA, VIII).

المقدسی = المقدسی : احسن التقاسیم فی معرفة الأقالیم، طبع دخویه، لائیڈن ۱۸۷۷ء (BGA, VIII).

المقری : Analectes = المقری : نفح الطیب فی غصن الأندلس الرطیب، Analectes sur l'histoire et la littérature des Arabes de l'Espagne، لائیڈن ۱۸۵۵ تا ۱۸۶۱ء.

المقری، بولاق = کتاب مذکور، بولاق ۱۲۷۹ھ/۱۸۶۲ء.

منجّم باشی = منجّم باشی : صحائف الأخبار، استانبول ۱۲۸۵ھ.

میرخواند = میرخواند : روضة الصفاء، بمبئی ۱۲۶۶ھ/۱۸۴۹ء.

نزهة الخواطر = حکیم عبدالحی : نزهة الخواطر، حیدرآباد ۱۹۴۷ء ببعد.

نسب = مصعب الزبیری : نسب قریش، طبع لیوی پروونسال، قاهره ۱۹۵۳ء.

الوافی = الصفدی : الوافی بالوفیات، ج ۱، طبع رٹر Ritter، استانبول ۱۹۳۱ء؛ ج ۲ و ۳، طبع ڈیڈرنگ Dedering، استانبول ۱۹۴۹ و ۱۹۵۳ء.

الهمدانی = الهمدانی : صفة جزیرة العرب، طبع مُلّر D. H. Müller، لائیڈن ۱۸۸۴ تا ۱۸۹۱ء.

یاقوت = یاقوت : معجم البلدان، طبع ووسٹنفلٹ، لائپزگ ۱۸۶۶ تا ۱۸۷۳ء (طبع اناستاتیک، ۱۹۲۴ء).

یاقوت : ارشاد (یا ادباء) = ارشاد الأریب الی معرفة الأدیب، طبع مرجلیوث، لائیڈن ۱۹۰۷ تا ۱۹۲۷ء (GMS, VI)؛ معجم الأدباء، (طبع اناستاتیک، قاهره ۱۹۳۶ تا ۱۹۳۸ء.

یعقوبی (یا الیعقوبی) = الیعقوبی : تأریخ، طبع هوتسما W. Th. Houtsma، لائیڈن ۱۸۸۳ء؛ تأریخ الیعقوبی، ۳ جلد، نجف ۱۳۵۸ھ؛ ۲ جلد، بیروت ۱۳۷۹ھ/۱۹۶۰ء.

یعقوبی : بلدان (یا البلدان) = الیعقوبی : (کتاب) البلدان، طبع دخویه، لائیڈن ۱۸۹۲ء (BGA, VII).

یعقوبی، Wiet = ویت Yaʻqūbi. Les pays، مترجمه G. Wiet، قاهره ۱۹۳۷ء.

کتب انگریزی، فرانسیسی، جرمن، جدید ترکی وغیرہ کے اختصارات، جن کے حوالے اس کتاب میں بکثرت آئے ہیں

Al-Aghānī : *Tables* = *Tables Alphabétiques du Kitāb al-aghānī, rédigées par I. Guidi*, Leiden 1900.

Babinger = F. Babinger : *Die Geschichtschreiber der Osmanen und ihre Werke*, 1st ed., Leiden 1927.

Barkan : *Kanunlar* = Ömar Lûtfi Barkan : *XV ve XVI inci Asırlarda Osmanlı İmparatorluğunda Ziraî Ekonominin Hukukî ve Malî Esaxlari*, I. *Kanunlar*, Istanbul 1943.

Blachère : *Litt.* = R. Blachère : *Histoire de la Littèrature arabe*, i, Paris 1952.

Brockelmann, I, II = C. Brockelmann : *Geschichte der Arabischen Litteratur, Zweite den Supplement-bänden angepasste Auflage*. Leiden 1943-1949.

Brockelmann, S I, II, III = *G.d A.L., Erster (Zweiter, Dritter). Supplementband*, Leiden 1937-42.

Browne, i = E.G. Browne : *A Literary History of Persia, from the earliest times until Firdawsi*. London 1902.

Browne, ii = *A Literary History of Persia, from Firdawsi to Sa'dī*, London 1908.

Browne, iii = *A History of Persian Literarture under Tartar Dominion*, Cambridge 1920.

Browne, iv = *A History of Persian Literature in Modern Times*, Cambridge 1924.

Caetani : *Annali* = L. Caetani : *Annali dell' Islam*, Milano 1905-26.

Chauvin : *Bibliographie* = V. Chauvin : *Bibliographie des ouvrages arabes et relatifs aux Arabes*, Lille 1892.

Dorn : *Quellen* = B. Dorn : *Muhammedanische Quellen zur Geschichte der südlichen Küstenländer des Kaspischen, Meeres*, St. Petersburg 1850-58.

Dozy : *Notices* = R. Dozy : *Notices sur quelques manuscrits arabes*, Leiden 1847-51

Dozy : *Recherches*[3] = R. Dozy : *Recherches sur l'histoire et la littérature de l'Espagne Pendant le moyen-âge*, 3rd ed., Paris-Leiden 1881.

Dozy, *Suppl.* = R. Dozy : *Supplément aux dictionnaires arabes*, 2nd ed., Leiden-Paris 1927.

Fagnan : *Extraits* = E. Fagnan : *Extraits inédits relatifs au Maghreb*, Alger 1924.

Gesch. des Qor. = Th. Nöldeke : *Geshichte des Qorāns*, new edition by F. Schwally, G. Bergstrrässer and O. Pretzl, 3 vols., Leipzig 1909-38.

Gibb : *Ottoman Poetry* = E.J.W. Gibb : *A History of Ottoman Poetry*, London 1900-09.

Gibb-Bowen = H.A.R. Gibb and Harold Bowen : *Islamic Society and the West*, London 1950-57.

Goldziher : *Muh. St.* = I. Goldziher : *Muhammedanische Studien*, 2 Vols., Halle 1888-90.

Goldziher : *Vorlesungen* = I. Goldziher : *Vorlesungen über den Islam*, Heidelberg 1910.

Goldziher : *Vorlesungen*[2] = 2nd ed., Heidelberg 1925.

Goldziher : *Dogme* = *Le dogme et la loi de l'islam*, trad. J. Arin, Paris 1920.

Hammer-Purgstall : *GOR* = J. von Hammer (-Purgstall) : *Geschichte des Osmanischen Reiches*, Pest 1828-35.

Hammer-Purgstall : *GOR*[2] = the same, 2nd ed., Pest 1840.

Hammer-Purgstall : *Histoire* = the same, trans. by J.J. Hellert, 18 vol., Bellizard (etc.), Paris (etc.), 1835-43.

Hammer-Purgstall : *Staatsverfassung* = J. von Hammer : *Des Osmanischen Reiches Staatsverfassung und Staatsverwaltung*, 2 vols., Vienna 1815.

Houtsma : *Recueil* = M.Th. Houtsma : *Recueil des texes relatifs a l'histoire des Seldjoucides*, Leiden 1886-1902.

Juynboll : *Handbuch* = Th. W. Juynboll : *Handbuch des islāmischen Gesetzes*, Leiden 1910.

Juynboll : *Handleiding* = *Handleiding tot de kennis der mohammedaansche wet*, 3rd ed., Leiden 1925.

Lane = E.W. Lane : *An Arabic-English Lexicon*, London 1863-93 (reprint, New York 1955-56).

Lane-Poole : *Cat.* = S. Lane-Poole : *Catalogue of Oriental Coins in the British Museum*, 1877-90.

Lavoix : *Cat.* = H. Lavoix : *Catalogue des Monnaies Musulmanes de la Bibliothèque Nationale*, Paris 1887-96.

Le Strange = G. Le Strange : *The Lands of the Eastern Caliphate*, 2nd ed., Cambridge 1930 (reprint, 1966).

Le Strange : *Baghdad* = G. Le Strange : *Baghdad during the Abbasid Caliphate*, Oxford 1924.

Le Strange : *Palestine* = G. Le Strange : *Palestine under the Moslems*, London 1890 (reprint, 1965).

Lévi-Provençal : *Hist. Esp. Mus.* = E. Lévi-Provençal : *Histoire de l'Espagne musulmane*, nouv éd., Leiden-Paris 1950-53, 3 vols.

Lévi-Provençal : *Hist. Chorfa* = D. Lévi-Provençal : *Les Historiens des Chorfa*, Paris 1922.

Maspero-Wiet : *Matériaux* = J. Maspéro et G. Wiet : *Matériaux pour servir à la Géographie de l'Egypte*, Le Caire 1914 (*MIFAO*, XXXVI).

Mayer : *Architects* = L.A. Mayer : *Islamic Architects and their Works*, Geneva 1956.

Mayer : *Astrolabists* = L.A. Mayer : *Islamic Astrolabists and their Works*, Geneva 1958.

Mayer : *Astrolabists* = L.A. Mayer : *Islamic Metalworkers and their Works*, Geneav 1959.

Mayer : *Woodcarvers* = L.A. Mayer : *Islamic Woodcarvers and their Works*, Geneva 1958.

Mez : *Renaissance* = A. Mez : *Die Renaissance des Islams*, Heidelberg 1922; Spanish translation by S. Vila, Madrid-Granada 1936.

Mez : *Renaissance*, Eng. tr. = the same, English translation by Salahuddin Khuda Bukhsh and D.S. Margoliouth, London 1937.

Nallino : *Scritti* = C.A. Nallino : *Raccolta di Scritti editi e inediti*, Roma 1939-48.

Pakalın = Mehmet Zeki Pakalın : *Osmanlı Tarih deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, 3 vols., Istanbul 1946 ff.

Pauly-Wissowa = *Realenzyklopaedie des klassischen Altertums*.

Pearson = J. D. Pearson : *Index Islamicus*, Cambridge 1958.

Pons Boigues = *Ensayo bio-bibliográfico sobre los historiadores y geografos arábio-españoles*, Madrid 1898.

Santillana : *Istituzioni* = D. Santillana : *Istituzioni di diritto musulmano malichita*, Roma 1926-38.

Schlimmer = John L. Schlimmer : *Terminologie medico-Pharmaceutique et Anthropologique*, Tehran 1874.

Schwarz: *Iran* = P. Schwarz: *Iran im Mittelalter nach den arabischen Geographen*, Leipzig 1896.

Smith = W. Smith : *A Classical Dictionary of Biography, Mythology and Geography*, London 1853.

Snouck Hurgronje : *Verspr. Geschr.* = C. Snouck Hurgronje : *Verspreide Geschriften*, Bonn-Leipzig-Leiden 1923-27.

Sources inéd. = Comte Henri de Castries : *Les Sources inédites de l' Histoire du Maroc*, Paris 1905, 1922.

Spuler : *Horde* = B. Spuler : *Die Goldene Horde*, Leipzig 1943.

Spuler : *Iran* = B. Spuler : *Iran in früh-islamischer Zeit*, Wiesbaden 1952.

Spuler : *Mongolen*[2] = B. Spuler : *Die Mongolen in Iran*, 2nd. ed., Berlin 1955.

SNR = Stephan and Naudy Ronart : *Concise Encyclopaedia of Arabic Civilization*, Djambatan-Amsterdam 1959.

Storey = C.A. Storey : *Persian Litrerature : a bio-bibliographical survey*, London 1927.

Survey of Persian Art = ed. by A. U. Pope, Oxford 1938.

Suter = H. Suter : *Die Mathematiker und Astronomen der Araber und ihre Werke*, Leipzig 1900.

Taeschner : *Wegenetz* = F. Taeschner : *Die Verkehrslage und den Wegenetz Anatoliens im Wandel der Zeiten*, Gotha 1926.

Tomaschek = W. Tomaschek : *Zur historischen Topographie von Kleinasien im Mittelalter*, Vienna 1891.

Wiel : *Chalifen* = G. Weil : *Geschichte der Chalifen*, Mannheim-Stuttgart 1846-82.

Wensinck : *Handbook* = A. J. Wensinck : *A Handbook of Early Muhammadan Tradition*, Leiden 1927.

Zambaur = E. de Zambaur : *Manual de de généalogie et de chronologie pour l'histoire de l'Islam*, Hanover 1927 (anastatic reprint, Bad Pyrmont 1955).

Zinkeisen = J. Zinkeisen : *Geschichte des Osmanischen Reiches in Europa*, Gotha 1840-83.

Zubaid Ahmad = *The Contribution of India to Arabic Literature*, Allahbad 1946 (reprint, Lahore 1968).

(ج)

مجلات، سلسلہ ھاے کتب*، وغیرہ، جن کے حوالے اس کتاب میں بکثرت آئے ھیں

AB = *Archives Berbers.*

Abh. G. W. Gött = *Abhandlungen der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen.*

Abh. K. M. = *Abhandlungen f. d. Kunde des Morgenlandes.*

Abh. Pr. Ak. W. = *Abhandlungen d. preuss. Akad. d. Wiss.*

Afr. Fr. = *Bulletin du Comité de l'Afrique française.*

Afr. Fr. RC = *Bulletin du Com. de l' Afr. franç., Renseignements Coloniaux.*

AIÉO Alger = *Annales de l' Institute d' Études Orientales de l' Université d' Alger.*

AIUON = *Annali dell'Istituto Univ. Orient. di Napoli.*

AM = *Archives Marocaines.*

And. = *Al-Andalus.*

Anth. = *Anthropos.*

Anz. Wien = *Anzeiger der philos.-histor. Kl. d. Ak. der Wiss. Wien.*

AO = *Acta Orientalia.*

Arab. = *Arabica.*

ArO = *Archiv Orientální.*

ARW = *Archiv für Religionswissenschaft.*

ASI = *Archaelogical Survey of India.*

ASI, NIS = *the same, New Imperial Series.*

ASI, AR = the same, Annual Reports,

AÜDTCFD = *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi.*

As. Fr. B = *Bulletin du Comité de l' Asie Française.*

BAH = *Bibliotheca Arabico-Hispana.*

BASOR = *Bulletin of the American School of Oriental Research.*

Bell. = *Türk Tarih Kurumu Belleten.*

BFac. Ar. = *Bulletin of the Faculty of Arts of the Egyptian University.*

BÉt. Or. = *Bulletin d'Études Orientales de l'Institut Française Damas.*

BGA = Bibliotheca geographorum arabicorum.

BIE = *Bulletin de l' Institut Egyptien.*

BIFAO = *Bulletin de l' Institut Français d' Archéologie Orientale du Caire.*

BIS = Bibliotheca Indica series.

BRAH = *Boletín de la Real Academia de la Historia de España.*

BSE = *Bol'shaya Sovetskaya Éntsiklopediya* (Large Soviet Encyclopaedia), ist ed.

BSE[2] = the Same, 2nd ed.

BSL(P) = *Bulletin de la Société de Linguistique (de Paris).*

BSO(A)S = *Bulletin of the School of Oriental (and African) Studies.*

BTLV = *Bijdragen tot de Taal-, Land-en Volkenkunde (van Ned.-Indië).*

BZ = *Byzantinische Zeitschrift.*

COC = *Cahiers de l' Orient Contemporain.*

CT = *Cahiers de Tunisie.*

EI[1] = *Encyclopaedia of Islam,* 1st edition.

EI[2] = *Encyclopaedia of Islam,* 2nd edition.

EIM = *Epigraphia Indo-Moslemica.*

ERE = *Encyclopaedia of Religion and Ethics.*

GGA = *Göttinger Gelehrte Anzeigen.*

GJ = *Geographical Journal.*

GMS = Gibb Memorial Series.

Gr. I. ph = *Grundriss der Iranischen Philologie.*

GSAI = *Giornale della Soc. Asiatica Italiana.*

Hesp. = *Hespéris.*

IA = *Islâm Ansiklopedisi* (Türkish).

IBLA = *Revue de l'Institut des Belles Lettres Arabes,* Tunis.

IC = *Islamic Culture.*

IFD = *Ilahiyat Fakültesi.*

IG = *Indische Gids.*

IHQ = *Indian Historical Quarterly.*

* انھیں رومن حروف میں لکھا گیا ہے ۔

IQ = The Islamic Quarterly.

IRM = International Review of Missions.

Isl. = Der Islam.

JA = Journal Asiatique.

JAfr. S. = Journal of the African Society.

JAOS = Journal of the American Oriental Society.

JAnthr. I = Journal of the Anthropological Institute.

JBBRAS = Journal of the Bombay Branch of the Royal Asiatic Society.

JE = Jewish Encyclopaedia.

JESHO = Journal of the Enconomic and Social History of the Orient.

JNES = Journal of Near Eastern Studies.

JPak. HS = Journal of the Pakistan Historical Society.

JPHS = Journal of the Punjab Historical Society.

JQR = Jewish Quarterly Review.

JRAS = Journal of the Royal Asiatic Soci ty.

J(R)ASB = Journal and Proceedings of the (Royal) Asiatic Society of Bengal.

J(R)Num.S = Journal of the (Royal) Numismatic Society.

JRGeog.S = Journal of the Royal Geographical Society.

JSFO = Journal de la Sociéte Finno-ougreine.

JSS = Journal of Semetic studies.

KCA = Körösi Csoma Archivum.

KS = Keleti Szemle (Revue Orientale).

KSIE = Kratkie Soobshčeniya Instituta Étnografiy (Short Communications of the Institüte of Ethnography).

LE = Literaturnaya Éntsiklopediya (Literary Encyclopaedia).

Mash. = Al-Mashrik.

MDOG = Mitteilungen der Deutschen Orient-Gesellschaft.

MDVP = Mitteilungen und Nachr. des Deutschen Palästina-Vereins.

MEA = Middle Eastern Affairs.

MEJ = Middle East Journal.

MFOB = Mélanges de la Faculté Orientale de Beyrouth.

MGG Wien = Mitteilungen der geographischen Gesellschaft in Wien.

MGMN = Mitt. z Geschichte der Medizin und der Naturwissenshaften.

MGWJ = Monatsschrift f. d. Geschichte u. Wissen schaft des Judentums.

MI = Mir Islama.

MIDEO = Mélanges de l' Institut Dominicain d' Études Orintales du Caire.

MIE = Mémoires de l' Institut d'Égyptien.

MIFAO = Mémories publiés par les members de l'Inst. Franç. d'Archéologie Orientale du Caire.

MMAF = Mémoires de la Mission Archeologique Française au Caire.

MMIA = Madjallat al-Madjma'al-'ilmi al 'Arabi, Damascus.

MO = Le Monde oriental.

MOG = Mitteilungen zur osmanischen Geschichte.

MSE = Malaya Sovetskaya Éntsiklopediya—(Small Soviet Encyclopaedia).

MSFO = Mémoires de la Société Finno-ougrienne.

MSL = Mémoires de la Société Linguistique de Paris.

MSOS Afr. = Mitteilungen des Sem. für Oriental. Sprachen, Afr. Studien.

MSOS As. = Mitteilungen des Sem. für Oriental. Sprachen, Westasiatische Studien.

MTM = Milli Tetebbü'ler Medjmü'ası.

MVAG = Mitteilungen der Vorderasiatisch-ägyptis chen Gesellschaft.

MW = The Muslim World.

NC = Numismatic Chronicle.

NGW Gött. = Nachrichten von d. Gesellschaft d. Wiss. zu Göttingen.

OA = Orientalisches Archiv.

OC = Oriens Christianus.

OCM = Oriental College Magazine, Lahore.

OCMD = Oriental College Magazine, Damima, Lahore.

OLZ = *Orientalistische Literaturzeitung.*

OM = *Oriente Moderno.*

Or. = *Oriens.*

PEFQS = *Palestine Exploration Fund Quarterly Statement.*

PELOV = *Publications de l' École des langues orientales vivantes.*

Pet. Mitt. = *Petermanns Mitteilungen.*

PRGS = *Proceedings of the R. Geographical Society.*

QDAP = *Quarterly Statement of the Department of Antiquities of Palestine.*

RAfr. = *Revue Africaine.*

RCEA = *Répertoire Chronologique d'Epigrapie arabe*

REI = *Revue des Études Islamiques.*

REJ = *Revue des Études Juives.*

Rend. Lin. = *Rendiconti della Reale Accad. dei Lincei, Cl. di sc. mor., stor. e filol.*

RHR = *Revue de l' Histoire des Religions.*

RI = *Revue Indigène.*

RIMA = *Revue de l' Institut des manuscrits Arabes.*

RMM = *Revue du Monde Musulman.*

RO = *Rocznik Orientalistyczny.*

ROC = *Revue de l' Orient Chrétien.*

ROL = *Revue de l' Orient Latin.*

RRAH = *Rev. de la R. Academia de la Histoira,* Madrid.

RSO = *Rivista degli Studi Orientali.*

RT = *Revue Tunisienne.*

SBAK. Heid. = *Sitzungsberichte der Ak. der Wiss. zu Heidelberg.*

SBAK. Wien = *Sitzungsberichte der Ak. der Wiss. zu Wien.*

SBBayr. Ak. = *Sitzungsberichte der Bayrischen Akademie der Wissenschaften.*

SBPMS Erlg. = *Sitzungsberichte d. Phys.-medizin. Sozietät in Erlangen.*

SBPr. Ak. W. = *Sitzungsberichte der preuss. Ak. der Wiss. zu Berlin.*

SE = *Sovetskaya Étnografiya* (Soviet Ethnography).

SI = *Studai Islamica.*

SO = *Sovetskoe Vostokovedenie* (Soviet Orientalism).

Stud. Isl. = *Studia Islamica.*

S. Ya. = *Sovetskoe Yazikoznanie* (Soviet Linguistics).

SYB = *The Statesman's Year Book.*

TBG = *Tijdschrift van het Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen.*

TD = *Tarih Dergisi.*

TIE = *Trudı instituta Étnografih* (Works of the Institute of Ethnography).

TM = *Türkiyat Mecmuası*

TOEM = *Ta'rikh-i 'Othmānī (Türk Ta'rikhi) Endjümeni medjmū'ası.*

TTLV = *Tijdschrift. v. Indische Taal-, Land- en Volkenkunde.*

Verh. Ak. Amst. = *Verhandelingen der Koninklijke Akademie van Westenschappen te Amsterdam.*

Versl. Med. AK. Amst = *Verslagen en Mededeelingen der Koninklijke Akademie van Wetenschappen te Amsterdam*

VI = *Voprosı Istoriy* (Historical problems).

WI = *Die Welt des Islams.*

WI, NS = the same, New Series.

Wiss. Veröff. DOG = *Wissenschaftliche Veröffentlichungen der Deutschen Orient-Gesellschaft.*

WMG = *World Muslim Gazetteer, Karachi.*

WZKM = *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes.*

ZA = *Zeitschrift für Assyriologie.*

Zap. = *Zapiski.*

ZATW = *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft.*

ZDMG = *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft.*

ZDPV = *Zeitschrift des Deutschen Palästinavereins.*

ZGErdk. Berl. = *Zeitschrift der Gesellschaft für Erdkunde in Berlin.*

ZK = *Zeitschrift für Kolonialsprachen.*

ZOEG = *Zeitschrift f. Osteuropäische Geschichte.*

ZS = *Zeitschrift für Semitistik.*

علامات و رموز و اعراب

۱
علامات

* مقالہ، ترجمہ از آ،آ، لائیڈن
® جدید مقالہ، برائے اردو دائرۂ معارف اسلامیہ
[ ] اضافہ از ادارۂ اردو دائرۂ معارف اسلامیہ

۲
رموز

ترجمہ کرتے وقت انگریزی رموز کے مندرجۂ ذیل اردو متبادل اختیار کیے گئے:

f., ff., sq., sqq.	=	ببعد
s.v.	=	بذیل مادّہ (یا کلمہ)
see: s.	=	دیکھیے: کسی کتاب کے حوالے کے لیے
q.v.	=	رکّ بہ (رجوع کنید بہ) یا رکّ باں (رجوع کنید باں)؛ آ،آ کے کسی مقالے کے حوالے کے لیے
passim.	=	بمواضع کثیرہ
op. cit.	=	کتاب مذکور
cf.	=	قبّ (قارب یا قابل)
B.C.	=	ق-م (قبل مسیح)
d.	=	م (متوفّی)
loc. cit.	=	محل مذکور
ibid.	=	کتاب مذکور
idem.	=	وہی مصنف
A.H.	=	ھ (سنہ ھجری)
A.D.	=	ء (سنہ عیسوی)

۳
إعراب

(ا)
Vowels

فتحہ (ـَ)	=	a
کسرہ (ـِ)	=	i
ضمہ (ـُ)	=	u

(ب)
Long Vowels

آ،ا	=	ā	(آج کل : āj kal)
ی	=	ī	(سِیم : Sīm)
و	=	ū	(ہارون الرشید : Hārūn al-Rashīd)
اے	=	ai	(سیر : Sair)

(ج)

ـٖ = e کی آواز کو ظاہر کرتی ہے (پِن : pen)
ـٗ = o کی آواز کو ظاہر کرتی ہے (مُول ، mole)
ـٗ = ü کی آواز کو ظاہر کرتی ہے (تُورکیہ ; Türkiya)
وا = ö کی آواز کو ظاہر کرتی ہے (کورل : Köl).
ـٔ = ä کی آواز کو ظاہر کرتی ہے (أرْجب ; ärädjäb: رَجب ; rädjäb)

ـْ = علامت سکون یا جزم (بِسْمِل ، bismil)

۴

متبادل حروف

g	=	گ	s	=	س	ḥ	=	ح	b	=	ب
gh	=	گھ	sh, ch	=	ش	kh	=	خ	bh	=	بھ
l	=	ل	ṣ	=	ص	d	=	د	p	=	پ
lh	=	لھ	ḍ	=	ض	dh	=	دھ	ph	=	پھ
m	=	م	ṭ	=	ط	ḋ	=	ڈ	t	=	
mh	=	مھ	ẓ	=	ظ	ḋh	=	ڈھ	th	=	ـ
n	=	ن	‘	=	ع	db	=				ٹ
nh	=	نھ	gh	=	غ	r	=	ر		=	ٹھ
w	=	و	f	=	ف	rh	=	رھ	Ll	=	ث
h	=	ہ	ḳ	=	ق	ṛ	=	ڑ	dj		
'	=	ء	k	=	ک	ṛh	=	ڑھ			جھ
y	=	ی	kh	=	کھ	z	=	ز		=	ج
						ž, zh	=		ch	=	

بسم اللہ الرحمن الرحیم

پیش لفظ

از شیخ الجامعہ لیفٹیننٹ جنرل (ریٹائرڈ) ارشد محمود

''علم وادب'' اور تہذیب و تمدن مسلمانوں کی عظیم ترین میراث ہیں۔ ظلم اور جہالت سے معمور اس دنیا میں امن، انصاف اور مساوات کا نعرہ سب سے پہلے اسلام نے بلند کیا اور دنیا کو امن وانصاف اور عدل و مساوات کی تعلیم دی۔

اسی طرح دنیا میں اسلام کی تحریک ایک نئی صبح کی ابتداء بن گئی، قرآن حکیم کا آغاز لفظ اقرأ (پڑھو) سے ہوا چنانچہ اس کا ایک ایک حرف ''علم وادب'' کی دنیا میں انقلاب اور عظیم الشان تبدیلی کا ذریعہ ثابت ہوا۔ پھر جب احکام الٰہیہ اور ارشادات نبوی کی روشنی میں مسلمانوں نے علم وادب کی دنیا میں قدم رکھا، تو ''دنیاے علم'' کو نئے سرے سے زندگی ملی اور دنیا میں ایک نئے دور کی ابتدا ہوئی۔ مسلمانوں کی دانش گاہوں سے پھوٹنے والی اس روشنی نے ساری دنیا کو منور کیا، حتیٰ کہ مغرب صدیوں تک مسلمانوں کی اس علمی میراث سے خوشہ چینی کرتا رہا، موسوعہ نویسی، یعنی دائرہ معارف نگاری کی ابتدا بھی اسی زمانے میں ہوئی اور مسلمان علما اور دانشوروں نے بیسیوں موسوعات تحریر کیے۔

پنجاب یونیورسٹی، لاہور، پاکستان کی قدیم ترین یونیورسٹی ہے، جو بہت سی علمی اور فکری روایات اور امتیازات کی امین ہے۔ ان میں سے کچھ امتیازات ایسے ہیں، جو نہ صرف یہ کہ جامعہ پنجاب کے لیے ذریعہ فخر ہیں، بلکہ پورے پاکستان اور پوری ملت اسلامیہ کے لیے بھی باعث فخر و مسرت ہیں۔ ایسے قابل فخر کارناموں میں سے ایک کارنامہ اس جامعہ کے اہل علم کی طرف سے، اردو میں اسلامی دنیا کے پہلے انسائیکلوپیڈیا کی ۲۶ جلدوں میں تکمیل ہے۔ یہ اعزاز تمام اسلامی ملکوں میں سے اب تک کسی اور ملک اور کسی اور زبان کو حاصل نہیں ہو سکا۔

پھر جیسا کہ اہل علم حضرات جانتے ہیں، دنیا بھر میں انسائیکلوپیڈیا نویسی کو ایک تسلسل کے ساتھ جاری رہنے والا عمل قرار دیا جاتا ہے، یہی وجہ ہے کہ لائیڈن (ہالینڈ) میں شروع ہونے والا ''انسائیکلوپیڈیا آف اسلام'' اور برطانیہ، امریکہ اور دوسرے ملکوں میں شروع ہونے والے مختلف انسائیکلوپیڈیا تسلسل کے ساتھ جاری ہیں، اسی بنا پر جامعہ پنجاب نے یہ فیصلہ کیا کہ اس علمی منصوبے کو جاری رکھا جائے اور اس کے تکملہ جات اور Revised Edition (نظر ثانی شدہ ایڈیشن) جو نئے اضافوں پر مشتمل ہوں، کو سامنے لایا جائے۔ چنانچہ ہمارے لیے یہ خوشی اور مسرت کا موقع ہے کہ اس نئے منصوبے کی پہلی جلد مکمل ہو کر منظر عام پر آ رہی ہے۔

اردو دائرہ معارف اسلامیہ پر کام کی ابتدا ۱۹۵۰ء سے اور اس کی طباعت کی ابتدا ۱۹۵۸ء سے ہوئی، اس وقت علمی کتب کو خط نسخ میں کمپوز کر کے، طبع کیا جاتا تھا، چنانچہ ہمارا یہ علمی منصوبہ بھی اسی خط نسخ میں مدون ہوا ہے، مگر اس کے

پڑھنے میں اردو خوان طبقے کو دقت ہوتی تھی، لہٰذا نیا منصوبہ نوری نستعلیق پر کمپوز کر کے شائع کیا جارہا ہے۔ یہ منصوبہ ایک ایسے وقت میں شروع کیا جارہا ہے جب دنیا اسلام اور مسلمانوں کے متعلق زیادہ سے زیادہ معلومات حاصل کرنا چاہتی ہے، چنانچہ پنجاب یونیورسٹی نے اپنے اس منصوبے کے ذریعے ، جدید ترین معلومات ، مستند طریقے پر مہیا کر کے ، جدید دنیا کی اس ضرورت کو پورا کیا ہے۔ اس جلد کی کمپوزنگ اور طباعت دونوں میں معیار کو پیش نظر رکھا گیا ہے، میں اس جلد کی تکمیل پر شعبے کے تمام مدیران بالخصوص صدر شعبہ ڈاکٹر محمود الحسن عارف کو مبارکباد پیش کرتا ہوں.

اس جلد کی اشاعت سے ایک مرتبہ پھر یہ بات ثابت ہو گئی ہے، کہ پنجاب یونیورسٹی ہمیشہ سے علمی کاموں میں سب سے آگے رہی ہے اور اس وقت بھی اپنی اولیت بر قرار رکھے ہوے ہے۔ میری دعا ہے کہ فکری اور علمی دنیا میں پنجاب یونیورسٹی کا یہ امتیاز ہمیشہ قائم رہے اور شعبہ اردو دائرہ معارف اسلامیہ اپنا یہ علمی سفر اس طرح جاری وساری رکھے.

۱۰۔اپریل ۲۰۰۲ء

لیفٹیننٹ جنرل (ر) ارشد محمود
وائس چانسلر، پنجاب یونیورسٹی، لاہور

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

ابتدائیہ

اَلْحَمْدُ لِلّٰہِ رَبِّ الْعَالَمِیْنَ وَالصَّلٰوۃُ وَالسَّلَامُ عَلٰی رَسُوْلِہِ الْکَرِیْمِ

اللہ تعالیٰ نے حضرت انسان کی تخلیق جن اعلیٰ ترین مقاصد کے لیے فرمائی، ان میں اس کی علمی اور فکری "نیابت" کا مقصد سرفہرست ہے، اسی لیے، قرآن حکیم کی رو سے انسان نے اپنی تخلیق کے بعد جس پہلی کامیابی کا مزہ چکھا وہ اسی علم و عرفان کی دنیا سے متعلق تھی.

پھر جس طرح انسان کی تہذیب و تمدن کا سفر کئی مرحلوں، کئی مدارج اور کئی آزمائشوں سے گزر کر، اپنی موجودہ منزل تک پہنچا ہے، اسی طرح اس کا "علم و آگہی" کا سفر بھی کئی مرحلوں میں طے ہوا ہے، انسان نے ایک ایک قدم برسوں میں اٹھایا اور ایک ایک نکتے کو حل کرنے میں صدیاں لگیں، لیکن جیسے جیسے "علم و عرفان" کی دنیا میں انسانی قدم آگے بڑھتے گئے اس کے ساتھ ساتھ حصول علم کی رفتار میں تیزی آتی گئی چنانچہ جن باتوں کو معلوم کرنے میں پہلے برسہا برس صرف ہوتے تھے اب ان باتوں کو لمحوں میں معلوم کر لیا جاتا ہے.

انسان کے لیے اس منزل کا حصول کیسے ممکن ہوا؟ اس کے لیے "کتاب" نے بڑا بنیادی کردار ادا کیا ہے۔ ابتدا میں ہر مضمون پر الگ الگ کتب مرتب ہوتی تھیں، مگر جب انسان نے مزید ترقی کر لی تو ایک سے زیادہ علوم و فنون پر مشتمل کتابیں مرتب کی جانے لگیں جس نے آہستہ آہستہ دائرہ ہائے معارف (Encyclopaedias) کی شکل اختیار کر لی۔ اگرچہ اہل مغرب کو اس بات پر اصرار ہے کہ دنیا میں سب سے پہلے دائرہ ہائے معارف کی تدوین کا سلسلہ انہی کے ہاں شروع ہوا، لیکن اس بات میں کوئی شک نہیں ہے کہ اسلام میں دائرہ ہائے معارف کی تدوین کا سلسلہ، اس کی تاریخ کی طرح بہت قدیم ہے.

مسلمانوں کے ہاں ابتدائی دور ہی میں مختلف دائرہ ہائے معارف کی ترتیب و تدوین شروع ہو گئی تھی، جس میں وقت کے ساتھ ساتھ، تیزی آتی گئی اور پھر وہ وقت آیا کہ مسلمانوں نے "علم و آگہی" کے ہر ایک عنوان پر مختلف بصیرت افروز دائرہ ہائے معارف مرتب اور مدون فرمائے (دیکھیے اختتامیہ، اردو دائرہ معارف اسلامیہ)، جن سے مشرق ہی میں نہیں، بلکہ مغرب میں بھی بڑے وسیع پیمانے پر استفادہ کیا گیا.

پھر مسلمان علما اس حقیقت سے بھی باخبر تھے کہ "علم و آگہی" کا سفر کبھی مکمل نہیں ہوتا، بلکہ ہر آن جاری و ساری رہتا ہے، اسی لیے اسلامی دنیا میں نہ صرف مختلف علوم و فنون کے دائرہ ہائے معارف مرتب اور مدون کیے گئے، بلکہ ان کو وقت جاریہ تک لانے (یعنی Up-to-date کرنے) کے لیے ان کے تکملہ جات (Supplements) بھی ترتیب دیے گئے.

عربی زبان میں کتابوں کے تکملہ جات کے لیے، کئی عنوانات اختیار کیے جاتے ہیں اور ہمارے اسلاف نے ان سب کے تحت تصنیفی اور تدوینی خدمات انجام دیں.

اس سلسلے میں سب سے قدیم لفظ "ذیل" (لفظی معنی: نیچے، تحت) ہے۔ اس عنوان کے تحت بہت سی کتابوں، خصوصاً تاریخی کتب، کے تکملہ جات مرتب اور مدون ہوے .

اس سلسلے میں دوسرا لفظ تتمہ ہے' جسے مسلمان علما نے اس مقصد کے لیے استعمال کیا' یہ مادہ ت۔م۔م سے ماخوذ ہے جس کے معنی کسی شے کو مکمل کرنے (ما یتم بہ الشئی) کے ہیں' اس عنوان کے تحت بھی بہت سے علما نے تکملہ جات مرتب کیے ہیں .

اس عنوان کے لیے ایک اور لفظ تکملہ کا ہے' جو ک م ل سے بنا ہے' جس کے معنی کسی شے کو مکمل کرنے (ما یتم بہ) کے ہیں، چنانچہ بہت سے علما نے اس عنوان کے تحت مختلف کتابوں کے تکملہ جات لکھے .

ان الفاظ کے علاوہ بعض تاریخی اور سوانحی کتب کے لیے الصلۃ (جیسے ابن بشکوال کی کتاب الصلۃ) اور الوافی (جیسے صلاح الدین الصفدی کی الوافی بالوفیات وغیرہ) کے عنوانات بھی اختیار کیے گئے، لیکن وہ زیادہ مروّج نہ ہو سکے.

عہد حاضر میں تکملہ کا لفظ زیادہ معروف و متداول ہے، اسی لیے اس مجموعہ کے لیے یہی عنوان اختیار کیا جا رہا ہے.

۲۔ اردو دائرہ معارف اسلامیہ کے لیے تکملہ کی ضرورت و اہمیت

اردو دائرہ معارف اسلامیہ کی تالیف و تدوین کا کام ۱۹۵۰ء سے شروع ہوا اور طباعت کی ابتدا ۱۹۵۹ء سے اور تکمیل ۱۹۹۲ء میں ہوئی۔ اس عرصے میں دنیا میں بالعموم اور دنیاے اسلام میں بالخصوص بہت سی تبدیلیاں رونما ہو چکی ہیں۔ بہت سے اسلامی ملک جو اس وقت محکوم تھے، اب آزاد مملکت کی حیثیت سے تسلیم کیے جا چکے ہیں۔ بہت سی نئی مملکتیں تشکیل پذیر ہو چکی ہیں اور اسلامی دنیا میں بہت سی نئی شخصیات اپنے علم و فضل کی بنا پر سامنے آئی ہیں، جن کا تذکرہ وقت کی اہم ضرورت ہے۔ مثال کے طور پر ۱۹۷۰ء میں جب پاکستان پر مفصل مقالہ (دیکھیے جلد ۵) چھپا، تو اس وقت مملکت اسلامیہ پاکستان دو حصوں (مشرقی اور مغربی پاکستان) پر مشتمل تھی، مگر ۱۹۷۱ء سے سابق مشرقی پاکستان پر مشتمل "بنگلہ دیش" کے نام سے ایک اسلامی ریاست معرض وجود میں آ چکی ہے' جس سے پاکستان کی سابقہ صورت حال بھی یکسر تبدیل ہو گئی ہے، اس لیے جہاں بنگلہ دیش پر نئے مقالے کی ضرورت ہے' وہاں مقالہ پاکستان پر نظر ثانی بھی ضروری ہو گئی ہے.

اسی طرح جب حرف "باء" کے مقالات زیر طبع تھے' اس وقت "برونائی دارالسلام" کے نام سے کوئی آزاد اسلامی ریاست موجود نہ تھی، مگر اب اس نام سے ایک مستقل اسلامی مملکت معرض وجود میں آ چکی ہے.

علاوہ ازیں ہمارے پڑوس میں، ایران، افغانستان' وسط ایشیائی ریاستوں اور دیگر اسلامی ملکوں میں کئی دور رس تبدیلیاں رونما ہو چکی ہیں، جن سے پورا منظر ہی بدل گیا ہے، لہذا ان تمام ملکوں پر نئے مقالات کی تدوین ضروری ہے.

مزید براں اردو دائرہ معارف اسلامیہ زیادہ تر لائیڈن سے طبع ہونے والے عظیم علمی منصوبے Encyclopaedia of

Islam پر مبنی ہے، جس میں اس کے "تکملہ جات" بھی شامل ہیں جس کی طباعت اولیٰ ۱۹۰۶ء سے ۱۹۳۴ء تک مکمل ہوئی۔ بعد ازاں اس کا تکملہ (۱۹۳۴ء۔۱۹۳۸ء) شائع ہوا' پھر ۱۹۳۸ء سے اس کا دوسرا ایڈیشن زیر طبع ہے، ان سطور کی تحریر تک اس کی ۹ جلدیں (حرف S) تک طبع ہو چکی ہیں' جس میں بہت سے نئے موضوعات کو شامل کیا گیا ہے، اس لیے بھی تکملہ اردو دائرہ معارف اسلامیہ کی تدوین ضروری ہو گئی تھی۔

پھر چونکہ شعبہ نے اردو دائرہ معارف اسلامیہ کو ایک محدود وقت میں مکمل کرنا تھا، اس لیے بہت سے عنوانات پر مقالات وقت کی کمی کے باعث شامل نہ کیے جا سکے، اور ان کے سامنے [رک بہ تکملہ] لکھ دیا گیا تھا، لہذا ان موضوعات کو مکمل کرنے کے لیے بھی تکملہ کی اشاعت طبعی امر تھا۔

مزید براں اردو دائرہ معارف اسلامیہ میں بہت سے مقامات پر' مختلف عنوانات کا حوالہ [رک بآں = رجوع کنید بآں] کے عنوان سے دیا گیا ہے، لیکن ان میں سے کچھ عنوانات پر مقالات موجود نہیں ہیں، ان موضوعات کو بھی مکمل کرنے کے لیے تکملہ کی اشد ضرورت تھی۔

انہی امور کے پیش نظر تکملہ اردو دائرہ معارف اسلامیہ کے عنوان سے' ایک نیا منصوبہ شروع کیا جا رہا ہے' اس منصوبے کی تجویز سب سے پہلے ڈاکٹر سید عبداللہ مرحوم نے پیش کی تھی۔ چنانچہ اردو دائرہ معارف اسلامیہ کی مجلس انتظامیہ کے اجلاس منعقدہ ۳۔اپریل ۱۹۸۴ء میں انہوں نے کہا:

> اردو دائرہ معارف اسلامیہ کی طباعت کی ابتدا ۱۹۵۹ء میں ہوئی تھی، اس طرح شروع شروع میں شائع ہونے والی جلدوں کو طبع ہوئے کم و بیش ۲۵ سال (اب ۴۰ سال) کا طویل عرصہ گذر چکا ہے۔ اس طرح بہت سے تاریخی مقالات ناقص ہو گئے ہیں، مثلاً پاکستان، افغانستان اور دیگر ممالک کے مقالات۔ پاکستان کا مقالہ جب شائع ہوا تھا اس وقت بنگلہ دیش پاکستان کا حصہ تھا اور مشرقی پاکستان کہلاتا تھا، اسی طرح دوسرے تاریخی مقالات کی حالت ہے۔ تاریخی مقالات کو سابقہ حد سے تاریخی طور پر آگے بڑھانے کا عمل مستقل نوعیت کا حامل ہے، اسی لیے ایسے مقالات کی تکمیل کے لیے کوئی مستقل انتظام ہونا چاہیے"۔

مجلس انتظامیہ نے اس تجویز سے پوری طرح اتفاق کیا (اقتباس از روداد مجلس انتظامیہ اردو دائرہ معارف اسلامیہ، منعقدہ ۳ اپریل ۱۹۸۴ء)۔ اس کے بعد بھی مجلس انتظامیہ کی کئی مجالس میں اس تجویز کا تذکرہ آیا اور اس کے حق میں فیصلہ دیا گیا 'لیکن چونکہ ابھی اردو دائرہ معارف اسلامیہ 'کی تدوین و ترتیب کا عمل جاری تھا' اس لیے اس تجویز پر عملدرآمد شروع نہ ہو سکا اور اس کے لیے اس کی تکمیل کا انتظار کیا گیا۔

۳۔ کام کی ابتدا اور اس کی عملی مشکلات

پھر جب پھر اللہ تعالیٰ کی توفیق سے شعبہ نے اردو دائرہ معارف اسلامیہ (۱۹۹۲ء) اور مختصر اردو دائرہ معارف اسلامیہ

(ستمبر ۱۹۹۷ء) کی تکمیل کر لی اور اس تجویز کو عملی شکل دینے کا وقت آیا تو اس وقت معلوم ہوا کہ اس علمی منصوبے پر کام کے کئی مراحل ہیں، جن میں سے ہر ایک مرحلہ پوری توجہ اور محنت چاہتا ہے۔

اس ضمن میں سب سے پہلے تو اس کا خاکہ (Outline) بنانے کا مرحلہ تھا، اس لیے کہ اس وقت تک یہ منصوبہ محض ایک تجویز سے آگے نہیں بڑھا تھا اور اس پر عملی کام نہ ہونے کے برابر تھا۔

مجلس انتظامیہ اردو دائرہ معارف اسلامیہ نے اس منصوبے کے لیے جن خطوط پر کام کرنے کی منظوری دی تھی، ان خطوط پر کام کو آگے بڑھانا اور ایک ایسے "مجموعہ" کا خاکہ مرتب کرنا، جو سابقہ منصوبے (اردو دائرہ معارف اسلامیہ) سے متعلق بھی ہو، اسی نہج پر ہو اور اس کو ہر پہلو سے مکمل کرنے والا بھی ہو، آسان کام نہ تھا، دوسری طرف مجبوری یہ تھی کہ اردو دائرہ معارف اسلامیہ کی علمی کشش نے اس شعبے میں جن بزرگوں اور اہل علم کو جمع کر دیا تھا اور جو تکملہ کی تکمیل کے لیے بھی بہت موزوں ہو سکتے تھے، وہ سب ایک ایک کر کے اس دنیا سے اٹھ گئے تھے۔ ۱۴ اگست ۱۹۸۶ء کو ڈاکٹر سید عبداللہ، ۸ ستمبر ۱۹۸۹ء کو پروفیسر عبدالقیوم، ۲۲ فروری ۱۹۹۳ء کو ڈاکٹر عبدالغنی اور ۱۹۹۴ء کو پروفیسر مرزا مقبول بیگ بدخشانی اور ۵ جولائی ۱۹۹۵ء کو پروفیسر سید امجد الطاف کا انتقال اس شعبے کے لیے عظیم سانحہ تھا۔

بہر حال مجلس انتظامیہ اردو دائرہ معارف اسلامیہ کے فیصلوں کی روشنی میں اس کا خاکہ مرتب کرنے کے لیے حسب ذیل طریقہ کار اختیار کیا گیا:

۱۔ اردو دائرہ معارف اسلامیہ کی تمام جلدوں کا اول سے لے کر آخر تک جائزہ لیا گیا اور یہ دیکھا گیا کہ:

الف۔ کن کن عنوانات کے تحت تکملہ اردو دائرہ معارف اسلامیہ کا حوالہ آیا ہے، ان سب عنوانات کے کارڈز تیار کیے گئے۔

ب۔ اردو دائرہ معارف اسلامیہ کے تمام مقالات کا جائزہ لیا گیا اور ان کے متن میں جہاں جہاں بھی کسی مقالے کو دیکھنے کے لیے رک بآں = رجوع کنید بآں کا جملہ لکھا گیا ہے، ان کی فہرست تیار کی گئی اور پھر اس فہرست کے مطابق یہ دیکھا گیا کہ آیا ان میں سے کن کن موضوعات پر مقالات شامل نہیں ہیں، ایسے عنوانات کے بھی کارڈز تیار کیے گئے۔

ج۔ آ آ لائیڈن کی طباعت ثانیہ بڑی تیزی سے تکمیل کی طرف بڑھ رہی ہے، اس کی فہرست عنوانات کو دیکھا گیا اور پھر اس کا اردو دائرہ معارف اسلامیہ کی فہرست عنوانات سے موازنہ کیا گیا اور جو مقالات مؤخر الذکر میں موجود نہ تھے ان کی بھی کارڈز سازی کی گئی۔

د۔ اردو دائرہ معارف اسلامیہ کے بعض قارئین وقتاً فوقتاً مختلف موضوعات و عنوانات پر مقالات شامل کرنے کی تجویز پیش کرتے رہے ہیں، ان کی ان تجاویز کو شعبے کی مجلس ادارت کی منظوری کے بعد، الگ فائل میں رکھا گیا تھا۔ ایسے موضوعات کے بھی کارڈز تیار کیے گئے۔

ھ۔ اردو دائرہ معارف اسلامیہ کی تکمیل کے دوران میں بہت سے عنوانات پر، وقت کی کمی یا کسی اور بنا پر، مقالات تیار نہ ہو سکے تھے یا، بعض مقالات تیار تھے، مگر عین وقت پر بعض وجوہ کی بنا پر ان کی اشاعت روک دی گئی تھی، ایسے مقالات کی فہرست

مرتب کروائی گئی اور ان عنوانات کے بھی کارڈز تیار کیے گئے۔

و۔اس دوران ترکی ' ایران (فارسی) اور امریکہ (انگریزی) سے بھی بعض دائرہ ہائے معارف اسلامیہ طبع ہوئے ہیں ' فہرست سازی میں ان دائرہ ہائے معارف سے بھی مدد لی گئی اور آ آ میں متروک عنوانات کی ایک فہرست تیار کر کے ان کے کارڈ بنائے گئے۔

آخر میں ان تمام کارڈز کو حروف تہجی کی ترتیب پر مرتب کر کے ''فہرست مقالات'' تیار کر لی گئی جس کی مجلس انتظامیہ اردو دائرہ معارف اسلامیہ سے (اجلاس منعقدہ ۱۲دسمبر ۱۹۹۷ء میں) منظوری حاصل کر لی گئی 'اس طرح یہ ابتدائی مرحلہ مکمل ہو گیا۔

دوسرا مرحلہ ان عنوانات پر مقالات کی تیاری اور ان کی تدوین کا تھا' یہ مرحلہ پہلے مرحلہ سے بھی مشکل ثابت ہوا۔اس لیے کہ یوں تو ہر شعبے میں ''رجال'' کا قحط ہے 'لیکن علمی اور تحقیقی موضوعات پر کام کرنے کے لیے حقیقت میں ''قحط الرجال'' ہے اور ایسے لوگ 'جو جدید علوم کے ساتھ ساتھ قدیم علوم و فنون پر بھی نظر رکھتے ہوں 'بہت کم رہ گئے ہیں اور جو ہیں وہ اتنے مصروف ہیں کہ ان کے لیے وقت نکالنا مشکل ہے 'اس لیے اس سلسلے میں بھی شعبے میں بیشتر کام مکمل کیا گیا۔

تیسرا مرحلہ طباعت کا تھا' چونکہ طے یہ ہوا تھا کہ مقالات کی تیاری اور طباعت دونوں ایک ساتھ انجام دیئے جائیں گے 'اس لیے یہ مرحلہ بھی اس کے ساتھ شروع ہو گیا۔

اس طرح شعبہ کو بیک وقت تینوں امور انجام دینا پڑ رہے ہیں 'یعنی مقالات کی تیاری 'ان پر نظر ثانی اور ان کی طباعت 'جبکہ اردو دائرہ معارف اسلامیہ کی تدوین کے وقت شروع کے دس سالوں (۱۹۵۰ء تا ۱۹۵۹ء) میں صرف مسودہ کی تیاری اور نظر ثانی کا کام ہوا اور ۱۹۵۹ء سے اس کی طباعت کا کام اس وقت شروع کیا گیا' جب پہلے دو مرحلے مکمل ہو گئے۔

ان ساری مشکلات کے باوجود ہماری کوشش یہ رہی ہے کہ اس کے ''معیار'' میں فرق نہ آنے پائے 'اس کوشش میں ہم کہاں تک کامیاب ہوئے ہیں اس کا فیصلہ قارئین کریں گے 'تاہم ہمیں امید ہے کہ ان شاءاللہ تعالیٰ یہ تحقیقی منصوبہ بھی اپنے پیش رو کی طرح اہل علم و فضل کے ہاں ضرور پذیرائی حاصل کرے گا۔

۴۔ تکملہ اردو دائرہ معارف اسلامیہ کی طباعتی خصوصیات

شعبہ نے تکملہ اردو دائرہ معارف اسلامیہ کی طباعت کو بھی بہتر اور معیاری بنانے کی پوری کوشش کی ہے اور اس میں حسب ذیل امور کا التزام کیا ہے:

۱۔اردو دائرہ معارف اسلامیہ خط نسخ میں بذریعہ کمپوزنگ طبع ہوا ہے، جس کے پڑھنے میں قارئین کو دقت پیش آتی ہے، اس لیے تکملہ کی طباعت خط نستعلیق میں بذریعہ کمپیوٹر کرائی گئی ہے۔

۲۔ تمام قرآنی آیات کو عثمانی رسم الخط کے مطابق لکھا گیا ہے اور ان پر اعراب بھی لگائے گے ہیں، اسی طرح عربی عبارتوں کو عربی رسم الخط میں کمپوز کیا جا رہا ہے۔

۳۔ جہاں کوئی مقالہ ختم ہوتا ہے، وہاں دوسرا مقالہ شروع کرنے سے قبل کچھ علامات اپنائی جا رہی ہیں۔

۴۔ جدید مقالات کے لیے علامت ⊗ اور لائیڈن انسائیکلوپیڈیا آف اسلام سے ترجمہ شدہ مقالات کے لیے بطور علامت × کا استعمال حسب سابق ہے۔

۵۔ دوسرے دائرہ ہاے معارف کی طرح الفاظ کو منضبط کرنے کے لیے اس کی تحریری صورت (Written Shape) کو اساس بنایا گیا ہے، اس کی صوتی صورت (Spoken Shape) کو نہیں۔

٦۔ ترجمہ چونکہ ایک تصنیفی کام ہے اور ترجمہ نگار، مضمون کو دوسری زبان میں منتقل کرتا ہے، اس لیے تکملہ میں مقالہ نگاروں کے ساتھ مترجمین (اور کہیں کہیں نظر ثانی کنندگان) کے نام بھی شامل کیے جا رہے ہیں۔

یہاں یہ بات بھی قابل ذکر ہے کہ جس طرح اردو دائرہ معارف اسلامیہ کی تکمیل و تدوین اس نوع کا دنیاے اسلام میں اولین کام ہونے کی بنا پر جامعہ پنجاب اور پاکستان کے لیے باعث اعزاز و افتخار رہے، اسی طرح تکملہ اردو دائرہ معارف اسلامیہ بھی اپنی نوعیت کا دنیاے اسلام میں پہلا کام ہونے کی وجہ سے جامعۂ پنجاب اور پاکستان دونوں کے لیے نیک نامی کا باعث ہوگا۔

تکملہ اردو دائرہ معارف اسلامیہ کا منصوبہ شروع کرنے کے ضمن مین سرپرستی اور حسن تعاون کے لیے ہم رئیس الجامعہ لیفٹیننٹ جنرل (ر) ارشد محمود، اراکین مجلس انتظامیہ، خصوصاً چیف جسٹس (ر) سردار محمد اقبال اور پروفیسر شیخ امتیاز علی کے شکر گزار ہیں، جنھوں نے اس عظیم علمی اور فکری کام کے سلسلے میں بھرپور تعاون فرمایا۔

انھی گزارشات کے ساتھ ”تکملہ اول“ اہل علم و ادب کی خدمت میں اس درخواست کے ساتھ پیش ہے کہ اگر وہ اس میں کوئی اچھی بات پائیں، تو اس کی حوصلہ افزائی کریں اور اگر اس میں کوئی کوتاہی دیکھیں تو اس کی اصلاح کے لیے ہماری رہنمائی فرمائیں۔

یکم اکتوبر ۱۹۹۸ء

(ڈاکٹر محمود الحسن عارف)
مدیر اعلیٰ اردو دائرہ معارف اسلامیہ
جامعۂ پنجاب۔ لاہور

ا

⊗ آب (پانی ؛ عربی = ماء)، کثیر مقدار میں پایا جانے والا ایک کیمیائی مرکب ۔ قرآن کریم میں لفظ ماء (پانی) ٦١ مرتبہ آیا ہے (دیکھیے محمد فؤاد عبدالباقی: معجم المفہرس لالفاظ القرآن الکریم، ص ٨٥٧، بذیل مادہ ماء) احادیث نبویہ میں بھی کثرت سے اس کا ذکر آیا ہے (دیکھیے A.J.Wensinck : معجم المفہرس لالفاظ الحدیث النبوی ، بذیل مادہ).

١۔دینی نقطہ نظر : آب (پانی) انسان کی بنیادی اور اساسی ضروریات میں سے ایک ہے ، اسی لیے قرآن و سنہ میں اس عنوان کو مرکزی اہمیت دی گئی ہے ، جس کی تفصیل حسب ذیل ہے :

ا۔ قرآن مجید میں : قرآن مجید میں ، جیسا کہ اوپر گذرا ، لفظ ماء (پانی) کا کم و بیش ٦١ مرتبہ ذکر آیا ہے اور ان میں سے ہر مقام پر اس اہم ترین عنصر سے متعلق کوئی نہ کوئی حقیقت بیان کی گئی ہے (دیکھیے محمد فؤاد عبد الباقی : معجم المفہرس لالفاظ القرآن الکریم، بذیل مادہ) .

قرآن کریم میں اس بات کو واضح کیا گیا ہے کہ کائنات کی تخلیق سے قبل ،یہاں ہر جگہ پانی ہی پانی تھا، چنانچہ ایک جگہ ارشاد مبارک ہے :وَهُوَ الَّذِیْ خَلَقَ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضَ فِیْ سِتَّةِ اَیَّامٍ وَّکَانَ عَرْشُه' عَلَی الْمَآءِ (١١[ھود]:٧) " یعنی وہی تو ہے ، جس نے آسمان اور زمین کو چھ دن (مراد وقت کے ادوار ہیں) میں پیدا کیا اور (اس وقت) اس کا عرش پانی پر تھا " ۔مفسرین کے مطابق قرآن حکیم کی اس آیت مبارکہ میں اس آبی دور کی طرف اشارہ کیا گیا ہے جس میں " پوری زمین " پر پانی ہی پانی تھا اور خشکی یا ٹھوس زمین کا کوئی جزیرہ موجود نہ تھا ۔ موجودہ سائنس کی رو سے یہ دور زمین کے ٹھنڈا ہونے اور زمین کے آس پاس آکسیجن گیسوں کے تبدیل ہونے کے نتیجے میں پیدا ہوا .

پھر جب اس زمین پر " زندگی" کی ابتدا ہوئی تو وہ بھی پانی ہی سے کی گئی ، ارشاد باری تعالٰی ہے: اَوَلَمْ یَرَالَّذِیْنَ کَفَرُوْا اَنَّ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضَ کَانَتَا رَتْقًا فَفَتَقْنٰهُمَا وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ کُلَّ شَیْءٍ حَیٍّ (١٧[الانبیاء]:٣١) " کیا کافروں نے (یہ) نہیں دیکھا کہ (پہلے) آسمان اور زمین دونوں باہم ملے ہوئے تھے ، تو ہم نے انہیں جدا جدا کر دیا اور تمام جاندار اشیا ہم نے پانی سے بنائیں " (نیز دیکھیے ٢٤ [النور]:٢٥).

ماہرین علم الحیوانیات(Zoology) کے مطابق ہر جاندار کی تخلیق میں پانی سب سے اہم عنصر کے طور پر شامل ہے ، جس کا اندازہ ٦٥ فیصد لگایا گیا ہے ۔ اس کے علاوہ یہ بھی کھلی حقیقت ہے کہ تمام جانداروں کی تخلیق پانی ہی سے عمل میں آئی ہے ؛ علاوہ ازیں حیوانی زندگی کی پہلی نمود بھی آبی ذخائر ہی کے قریب ہوئی ، اسی لیے دنیا کی قدیم ترین تہذیبوں اور تمدنوں کے بچے کھچے آثار سمندری ساحلوں یا دریاؤں اور بڑی بڑی جھیلوں کے کناروں ہی پر ملتے ہیں .

اس کے علاوہ ، پانی تمام جانداروں ، حتی کہ نباتات تک کی سب سے اہم ضرورت ہے ، اسی لیے قرآن کریم میں اسے اللہ تعالٰی نے اپنی اہم ترین نعمتوں میں شمار کیا، ارشاد باری تعالٰی ہے :وَهُوَ الَّذِیْ اَنْزَلَ مِنَ السَّمَآءِ مَآءً فَاَخْرَجْنَابِه نَبَاتَ کُلِّ شَیْءٍ (٦[الانعام]:٩٩) " یعنی اور وہی تو ہے ، جس نے آسمان سے پانی برسایا ، پھر اس سے ہر ایک شے کو اگایا "۔پانی ہی سے مردہ زمین زندہ اور سرسبز ہوتی ہے(نیز دیکھیے٧[الاعراف]: ٥٧؛ ٢ [البقرہ]:

۱۶۴)۔ اسی سے طرح طرح کے غلے اور رنگ برنگ کے پھل اور پھول پیدا ہوتے ہیں (۳۵[فاطر]: ۲۷)، انسان جو بھی شے کھاتا ہے ، اللہ تعالیٰ اسے پانی ہی سے سیراب اور پرورش کرتے ہیں(۸۰[عبس]: ۲۵)۔ قرآن کریم نے زیر زمین پانی کے متعلق بھی یہ اہم ترین انکشاف کیا ہے کہ یہ بارش ہی کا پانی ہوتا ہے، جسے زمین جذب کر لیتی ہے اور پھر یہ پانی زمین کے اندر ذخیرہ ہو جاتا ہے ، اسی پانی کو لوگ چشموں ، کنووں اور رہٹ وغیرہ کے ذریعے حاصل کرتے ہیں(نیز دیکھیے ۲۳ [المومنون]۱۸) .

قرآن کریم کے یہ بیانات ایک ایسے دور سے تعلق رکھتے ہیں ، جب دنیا پر ایسے غیر سائنسی نظریات کی حکومت تھی جو اس سے قطعی مختلف تھے، چنانچہ نامور فرانسیسی محقق موریس بوکالے (Murice Bucaille)، اپنی تصنیف *The Bible, Quran and Science* میں لکھتا ہے "لیکن اگر ہم ان مختلف تصورات پر غور کریں جو قدمانے اس موضوع سے متعلق قائم کیے ہوے تھے تو یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ قرآن میں دی ہوئی معلومات وہ اساطیری تصورات نہیں ہیں جو نزول وحی کے وقت[دنیا میں] رائج تھے اور جو مشاہدہ شدہ حوادث کے مقابلے میں فلسفیانہ تصورات کے مطابق پروان چڑھے تھے ، اگرچہ یہ بات اوسط درجہ میں حاصل ہونا تجربی طور پر ممکن تھا، تاہم آبپاشی کی ترقی کے لیے جن عملی معلومات کی ضرورت تھی اور عام طور پر پانی کے دور کے متعلق جو تصورات قائم تھے وہ موجودہ زمانے میں مشکل سے قابل قبول ہو سکتے تھے .

اس طرح یہ تصور آسانی سے کیا جاتا رہاہو گا کہ زیر زمین پانی ، بارش کے پانی کے مٹی میں جذب ہونے سے حاصل ہوتا ہے ، البتہ ازمنۂ قدیم میں یہ نظریہ جو پہلی صدی قبل مسیح میں ویٹروویس پولیو مارکس(Vitruvius Polio Marcus) نے روم میں قائم کیا تھا ، ایک استثنا کے طور پر نقل کیا گیا تھا ، اس لیے صدیوں تک (اور نزول قرآن اسی مدت کے دوران میں ہوا) پانی کے دور سے متعلق انسان کلّیۃً غلط نظریات قائم کیے رہا" .

اس مضمون کے دو ماہرین جی کیسٹینی(G.Gastany) اور بی ، بلیوکس(B.Blavoux) ،آفاقی دائرہ المعارف (*Encyclopaedia Universalis*) میں طبقات الارض (Hydrogeology) کے عنوان کے تحت اپنے اندراجات میں اس مسئلہ کی روحانی تاریخ اس طرح بیان کرتے ہیں: "ساتویں صدی قبل مسیح میں تھالیس ملطوی(Thales of Miletus) کا نظریہ یہ تھا کہ سمندروں کا پانی ، ہواؤں کے اثر سے براعظموں کے اندر کی جانب گھس پڑا ، اس طرح پانی خشکی پر پڑا اور مٹی میں نفوذ کر گیا ۔ افلاطون(Plato) نے ان نظریات کو اپنایا اور بتایا کہ پانی کی سمندر کو واپسی ایک بڑے غار ٹارٹیرس (Tartarus) کے ذریعے ہوئی ۔ اس نظریئے کی تائید کرنے والے بہت سے لوگ اٹھارہویں صدی عیسوی تک رہے ہیں،ان ہی میں ایک "رینے دے کارت" (Descartes) تھا ۔ ارسطو (Aristotle) کا خیال تھا کہ مٹی کے اندر کا پانی جو بھاپ کی شکل میں ہوتا ہے کوہستانی شگافوں میں پہنچ کر ٹھنڈا ہو جاتا ہے اور زیر زمین جھیلوں کو جنم دیتا ہے ، جن سے چشموں کو پانی بہم پہنچتا ہے۔اس کی تقلید سینیکا(Seneca ' پہلی صدی عیسوی)نے اور بہت سے دوسرے لوگوں نے کی اور یہ سلسلہ ۱۸۷۷ء تک چلتا رہا۔ ان لوگوں میں او۔ والگر (O-Volger) بھی شامل ہے۔ پانی کے دور کی اولین اور واضح ضابطہ سازی کا کام ۱۵۸۰ء میں برنارڈ پیلیسی(Bernard Palissy) سے منسوب کیا جاتا ہے ، اس نے دعوی کیا تھا کہ زیر زمین پانی بارش سے حاصل شدہ ہوتا ہے جو مٹی میں جذب ہو جاتا ہے اس نظریہ کی توثیق سترھویں صدی میں ای میریٹ اور لی پیرول نے کی "(ص ۱۷۳۔۱۷۴ ' مطبوعہ کراچی ، ۱۹۹۵ء).

"پانی" کی تخلیق اور اس کے ذریعے انسانی ، حیوان اور نباتاتی زندگی کی نشوونما اللہ تعالیٰ کی وحدانیت ، قدرت کاملہ اور اس کی عظمت کی وہ نشانی ہے ، جسے کوئی

سمجھدار شخص نہیں جھٹلا سکتا ، چنانچہ اس نے بادلوں سے پانی برسانا اور اس کے ذریعے ماحول کی صفائی ، اور جانداروں کی بقا کا جونظام قائم کررکھا ہے ، وہ اپنی مثال آپ ہے(۵۶[الواقعہ]:۶۸) اور اگر چشموں اور کنوؤں کا پانی زمین کے اندر اتر جائے تو سارے انسان مل کر بھی اسے اوپر نہیں لا سکتے (۶۷[الملک] :۳۰) .

اللہ تعالیٰ نے پانی برسانے اور زمین میں اس کی ذخیرہ اندوزی کا ایسا سامان کر رکھا ہے کہ انسانی عقل اس کی حقیقت جاننے سے قاصر ہے ، چنانچہ یہ ایک حقیقت ہے کہ بارش اور سیلابوں کا پانی زمین کے اندر قدرتی طور پر ذخیرہ ہو جاتاہے جسے لوگ حسب ضرورت مختلف طریقوں سے نکالتے ہیں اور لطف کی بات یہ ہے کہ جب پانی برستا ہے یا جب وہ زمین کے اوپر ہوتا ہے ، تو وہ عموماً مٹی وغیرہ سے آلودہ ہوتا ہے ، لیکن جب وہ زمین کی گہرائی سے نکالا جاتا ہے تو وہ ''ماء طہور'' یعنی ہر قسم کی آلائش اور گندگی سے پاک ہو جاتا ہے (۶۷[الملک] :۳۰)۔ نامور سائنس دان موریس بوکالے ، ان آیات کی تشریح میں لکھتا ہے: ''چشموں کی اہمیت اور جس طریقہ سے بارش کاپانی ان میں جاتا ہے، اس پر آخر کی تین آیتوں (۶۷[الملک]: ۳۰ ؛ ۳۹[الزمر] :۲۱ ؛۳۶[یٰس] :۳۴) میں کافی زور دیا گیا ہے ، یہ حقیقت قابل غور ہے ۔ اس موقع پر ان نظریات کو جو ازمنۂ متوسط میں پھیلے ہوے تھے ذہن میں لانا چاہیے ، مثلاً وہ نظریات جو ارسطو نے قائم کیے تھے جن کے مطابق چشموں اور دریاؤں میں پانی زیر زمین واقع جھیل سے آتا ہے ، فرانسیسی قومی مدرسہ فلاحت (National du Genia harad des Eaux et Foresta) کے ایک استاد ایم ۔ آر ریمینیرز(M.R Remenieras) نے آفاقی دائرۃ المعارف (*Encyclopaedia Univarsalis*) میں شامل اپنے مقالہ ''مائیات'' میں مائیات کے مخصوص مدارج بیان کیے ہیں اور قدیم اقوام بالخصوص مشرق قریب کی قوموں کے آبپاشی کے عظیم الشان کارناموں کا ذکر کیا ہے ، تاہم وہ بتاتا ہے کہ ایک تجربی نظریہ نے ہر چیز پر غلبہ پا لیا تھا۔ اس لیے کہ اس زمانہ کے نظریات غلط قسم کے تصورات پر مبنی ہوتے تھے ، وہ اپنے خیالات کو حسب ذیل طریقہ پر پیش کرتا ہے :

'' نشاۃ ثانیہ تک (تقریباً ۱۴۰۰ء اور ۱۶۰۰ء کے درمیان) یہ کیفیت پیدا نہیں ہوئی تھی کہ خالص فلسفیانہ تصورات کی جگہ اس قسم کی تحقیق نے لی ہوجن کی بنیاد مائیاتی حوادث کے معروضی مشاہدہ پر ہو۔ لیونا رڈو دا ونسی (Leonardo da Vinci ، ۱۴۵۲ء-۱۵۱۹ء) نے ارسطو کے بیان سے انحراف کیا ۔ برنارد پیلیسی(Bernard Palissy) '' پانی، قدرتی اور مصنوعی چشموں کی عجیب و غریب نوعیت''پر اپنے مقالے (*Wonderful discourse on the nature and fountains both natural and artificial*، پیرس ۱۵۷۰ء) میں پانی کے دور اور بالخصوص اس طریقہ کی صحیح توضیح و تشریح دیتا ہے جس طریقہ سے کہ چشموں میں بارش کا پانی آتا ہے''.

اللہ تعالیٰ نے دنیا میں بارشوں اور آب پاشی کا جو غیر معمولی سلسلہ جاری کیا ہوا ہے وہ اتنا [illegible] ، مربوط اور منظم ہےکہ انسانی عقل انگشت بدنداں رہ جاتی ہے ، چنانچہ ارشاد باری تعالیٰ ہے : اَلَمْ تَرَ اَنَّ اللّٰهَ يُزْجِيْ سَحَابًا ثُمَّ يُؤَلِّفُ بَيْنَهٗ ثُمَّ يَجْعَلُهٗ رُكَامًا فَتَرَى الْوَدْقَ يَخْرُجُ مِنْ خِلٰلِهٖ وَ يُنَزِّلُ مِنَ السَّمَآءِ مِنْ جِبَالٍ فِيْهَا مِنْ بَرَدٍ فَيُصِيْبُ بِهٖ مَنْ يَّشَآءُ وَ يَصْرِفُهٗ عَنْ مَّنْ يَّشَآءُ يَكَادُ سَنَا بَرْقِهٖ يَذْهَبُ بِالْاَبْصَارِ (۲۴[النور] :۴۳) '' یعنی کیا تم نہیں دیکھتے ہو کہ اللہ بادل کو آہستہ آہستہ چلاتا ہے ' پھر اس کے ٹکڑوں کو باہم جوڑتا ہے پھر اسے سمیٹ کر ایک کثیف بادل بنا دیتا ہے پھر تم دیکھتے ہو کہ اس کے خول سے بارش کے قطرے ٹپکتے چلے آتے ہیں اور وہ آسمان سے ان پہاڑوں کی بدولت جو اس میں بند ہیں اولے برساتا ہے پھر جسے چاہتا ہے ان کا نقصان پہنچاتا ہے اور جسے چاہتا ہے ان سے بچا لیتاہے ' اس کی بجلی کی چمک نگاہوں کو خیرہ کیے دیتی ہے ، رات اوردن کا الٹ پھیر وہی کر رہا ہے اس

میں ایک سبق ہے آنکھوں والوں کے لیے "۔

موجودہ زمانے میں حرفیات (ٹیکنالوجی) نے مصنوعی طریقہ سے بارش برسانے کو یقیناً ممکن کر دکھایا ہے ، لیکن کیا اسکی بنیاد پر کوئی شخص قرآن کے اس بیان کی تردید اس بات کی روشنی میں کر سکتا ہے کہ انسان میں ترشح کرنے کی قابلیت پیدا ہو گئی ہے ؟

ماہرین نے اس کا جواب نفی میں دیا ہے ، چنانچہ بقول موریس بوکالے " کیونکہ یہ بات بالکل واضح ہے کہ اس میدان میں انسان کی کچھ مجبوریاں اور پابندیاں ہیں۔ فرانسیسی دفتر موسمیات کے ایک ماہر ایم اے فاسی (M.A Facy) نے بارش کے عنوان کے تحت آفاقی دائرہ المعارف میں حسب ذیل بیان تحریر کیا ہے " یہ بات کبھی بھی ممکن نہیں ہو سکے گی کہ کسی ایسے بادل سے ، جس نے ابر مطیر کی مناسب خصوصیات حاصل نہ کر لی ہوں یا ابھی ارتقا کے مناسب مرحلہ پر نہ پہنچ گیا ہو، بارش برسائی جا سکے ' لہذا انسان اپنے صنعتی ذرائع کو کام میں لاکر اس صورت میں کبھی بھی عمل ترشح کو بسرعت انجام نہیں دے سکتا ۔ جب تک کہ وہ شرائط جو قدرتی طور پر درکار ہیں موجود نہ ہوں ، اگر یہ بات نہ ہوتی تو کبھی بھی خشک سالی ، جو واضح طور پر ہوتی ہے ، عملاً رونما نہ ہوتی ۔ اس لیے بارش اور خوشگوار موسم پر انسان کا اختیار اب بھی محض ایک خواب ہے " (حوالہ مذکور ، ص ۱۷۴)۔ پانی قدرت الٰہی کی عظیم اور بے پایاں نشانیوں میں سے ایک ہے وہ میٹھے اور کھاری پانی کو اکٹھے ہونے کے باوجود باہم خلط ملط نہیں ہونے دیتا(۵۵[الرحمٰن]۱۹] مفسرین نے ذاتی مشاہدات کے حوالے سے دنیا کے مختلف سمندروں میں اس نوع کے واقعات کا تذکرہ کیا ہے(دیکھیے کتب تفسیر) .

۲۔ پانی ذریعہ عذاب الٰہی : پانی اللہ تعالیٰ کی بے پایاں نعمت ہونے کے ساتھ ساتھ عذاب الٰہی کا ذریعہ بھی ہے، اسی لیے پانی کا تذکرہ ایک ذریعۂ ہلاکت و تباہی کے طور پر بھی قرآن حکیم کا موضوع ہے (۲۹ [العنکبوت]: ۱۴)۔ مثال کے طور پر حضرت نوح علیہ السلام کی قوم پر اسی ذریعے سے عذاب نازل کیا گیا ۔ یہ قوم دریائے دجلہ و فرات کے درمیانی علاقے میں آباد تھی ، جب انہوں نے حضرت نوحؑ کی تکذیب کی ، تو اللہ تعالیٰ کے حکم سے ان پر آسمان سے بھی پانی برسا اور زمین سے بھی پانی کے تنور ابل پڑے (۵۴[القمر]:۱۲)۔ یہ طوفان اتنا ہمہ گیر تھا کہ اس کی زد سے بڑے بڑے پہاڑ بھی محفوظ نہ رہے (۱۱[ہود]:۴۳) ، البتہ حضرت نوح [رکّ بآں] نے کشتی بنا کر اپنی آل و اولاد ، اہل ایمان اور دوسرے جانداروں کی بقا کا سامان کیا ، جس کی تفصیل سورۂ ہود (۱۱/۲۵ تا ۴۹) سورۃ الشعراء اور سورۂ نوحؑ میں بیان کی گئی ہے .

اس طوفان کے عالمگیر یا" مقامی "ہونے کے بارے میں اختلاف ہے ، زیادہ تر مفسرین اور ماہرین آثار قدیمہ اس کے عالمگیر ہونے کے قائل ہیں ۔ قرآن کریم کی بعض آیات سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے ، البتہ یہ بات یقینی ہے کہ اس طوفان سے اس وقت دنیا میں جو بھی نسل انسانی موجود تھی وہ تمام کی تمام غرق آب ہوگئی تھی اور آئندہ انسانی نسل صرف حضرت نوحؑ اور ان کے ہمراہیوں کے ذریعے سے ہی چلی ، جیسا کہ ذُرِّيَّةَ مَنْ حَمَلْنَا مَعَ نُوحٍ (۱۷[بنی اسرائیل] :۳)" یعنی اے ان لوگوں کی اولاد جنہیں ہم نے نوح کے ہمراہ سوار کیا تھا" سے واضح ہوتا ہے .

۳۔ آخرت کی سزا میں پانی کا استعمال : دنیا کی سزا میں بطور عذاب الٰہی استعمال ہونے کے علاوہ پانی قیامت کے دن بھی مجرموں اور کفار کے لیے بطور سزا استعمال ہو گا ، چنانچہ قرآن کریم میں ارشاد باری تعالیٰ ہے :مِنْ وَّرَائِهٖ جَهَنَّمُ وَيُسْقٰى مِنْ مَّآءٍ صَدِيْدٍ (۱۴[ابراہیم]:۱۶) "یعنی انکے پیچھے جہنم ہے اور انہیں کھولتا ہوا پانی پلایا جائے گا " اسی طرح ۴۷[محمدؐ] :۱۵ میں بیان کیا گیا ہے کہ "جب وہ کھولتا ہوا پانی پیئں گے تو ان کی انتڑیاں کٹ جائیں گی"، جس سے انہیں بے حد اذیت اور تکلیف محسوس ہو گی

قرآن کریم کے بعض مقامات پر اس پانی کو ماء ''حمیم'' (کھولتا ہوا پانی) کہا گیا ہے(۵۵[الرحمٰن]:۴۴)۔ یہ پانی اسی عذاب الٰہی کا حصہ ہو گا جس میں کفار اور مشرکین مبتلا ہوں گے

۴۔ جنت میں بطور نعمت الٰہی : پھر جس طرح پانی دنیا میں اللہ تعالیٰ کی بے پایاں نعمت ہے اسی طرح اسے جنت میں بھی ایک انمول نعمت کے طور پر پیش کیا جائے گا ، چنانچہ ۴۷[سورہ محمد] :۱۵) میں یہ بیان کیا گیا ہے کہ وہاں صاف و شفاف پانی کے دریا رواں ہوں گے ، جبکہ سورۂ واقعہ (۵۶/۳۱) میں ہے کہ جنت میں بہتے ہوے چشمے ہونگے ، یہ آبی ذخیرے ، یعنی بہتے ہوئے دریا اور اونچی اونچی چٹانوں سے رواں دواں چشمے مل کر ایک ایسا جمال افروز منظر پیش کریں گے ، جو اپنی مثال آپ ہو گا اور جس میں اہل جنت عیش و عشرت کے ساتھ رہیں گے .

۵۔ پانی بطور ذریعۂ طہارت : پانی کا طہارت میں استعمال بھی قرآن حکیم کا ایک اہم موضوع ہے اسی لیے اسے ماء طہور (پاک کرنے والا پانی) قرار دیا گیا ہے (۲۵[الفرقان]:۴۸) ، اس کی مزید تفصیل آئندہ آرہی ہے .

ب۔ حدیث نبویہ میں آب (پانی) کا تذکرہ : آب (پانی) احادیث نبویہ کا بھی ایک اہم ترین موضوع ہے ؛ البتہ احادیث میں اس کا استعمال زیادہ تر اسی معنی اور مفہوم میں ہوا ہے جس کا تذکرہ اوپر قرآن حکیم میں آب کے استعمال کے ضمن میں گزرا ، اسکے علاوہ درج ذیل معانی میں خصوصی طور پر اس کا استعمال نظر آتا ہے.

(۱)آب زمزم : زمزم [رک بآں ، در آآآ بذیل مادہ]، ایک مقدس اور متبرک چشمہ یا کنواں ہے ، جسے اللہ تعالیٰ نے حضرت ہاجرہؑ [رک بآں] اور حضرت اسماعیلؑ [رک بآں] کے لیے بیت اللہ شریف کے قریب جاری فرمایا تھا ۔ یہ کنواں مرور ایام سے بند ہو گیا تھا ۔ آنحضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے جدامجد جناب عبدالمطلب کے ذریعے اللہ تعالیٰ نے اسے دوبارہ جاری و ساری فرما دیا (ابن ہشام : السیرۃ)۔ حج و عمرہ کے دوران میں اس کنواں کا پانی پینا مسنون ہے (البخاری، کتاب الحج)۔ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا جتنی بار بھی شق صدر ہوا ، اتنی ہی بار آپ کا سینۂ مبارک اسی پانی کے ساتھ دھویا گیا (شب معراج میں اس واقعے کے لیے دیکھیے النسائی، کتاب الصلوۃ، باب ۲) .

(۲) پانی کی طہارت : پانی بذات خود طاہر بھی ہے اور مطہر بھی ۔ عہد نبوی میں بعض لوگوں کا خیال تھا کہ ناپاک شخص کا جھوٹا پانی پلید ہو جاتا ہے ، آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس خیال کی تردید فرمائی اور ارشاد فرمایا ہے : الماء لا یجنب '' یعنی پانی پلید نہیں ہوتا ''(ابو داؤد کتاب الطہارۃ ، ۱:۵۶، حدیث ۶۸ ؛ ابن ماجہ ، کتاب الطہارۃ،حدیث ۳۷۰و۳۷۲)۔ علاوہ ازیں آپؐ نے یہ بھی بیان فرمایا ہے کہ اگر دو بڑے مٹکوں(قلتین.... دیکھیے نیچے) کی مقدار میں موجود ہو تو وہ پانی ناپاک نہ ہو گا تاوقتیکہ اس کا رنگ ، اس کا ذریعہ اور اس کی بو تبدیل نہ ہو جائے(الترمذی ،کتاب الطہارۃ ، حدیث ۳۲۹؛ ابوداؤد، ۱:۵۱،حدیث ۶۳) نیز دیکھیے ، ذیل میں فقہی بحث).

(۳) پانی کی ملکیت؛ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے پانی کو اللہ تعالیٰ کی ان نعمتوں میں شمار کیا ہے جو قومی ملک ہیں۔آپؐ کا ارشاد مبارک ہے : ثلاثا لایمنعن الماء والکلاء والنار (ابن ماجہ ، کتاب الرہون ، باب ۱۶)'' یعنی تین چیزیں ایسی ہیں جن سے کسی کو روکا نہیں جا سکتا ، پانی ، گھاس اور آگ'' ۔ ایک اور حدیث میں ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا :''تمام مسلمان تین اشیا میں برابر کے شریک ہیں ، یعنی گھاس ، پانی اور آگ میں''(ابوداؤد ، ۳:۷۵۱، حدیث ۳۴۷۷۔ فقہا کے مطابق اس سے مراد پانی کے وہ قدرتی ذخائر ہیں جو اللہ تعالیٰ نے محض اپنی قدرت سے پیدا کیے ہیں۔ چنانچہ

دریاؤں، نہروں ، چشموں اور قدرتی جھیلوں وغیرہ کا پانی پوری قوم کی ملکیت ہے اور ان آبی ذخائر کو کسی ایک فرد یا کسی خاندان کی ملکیت نہیں قرار دیا جا سکتا ۔ اس کی مزید تائید ، اس حدیث نبوی سے ہوتی ہے جس میں بیان کیا گیا ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اضافی پانی بیچنے سے منع کیا ہے (دیکھیے مسلم ، کتاب المساقاۃ ، باب ۳۴ ؛ ابو داؤد، ۳:۷۵۱، کتاب البیوع ، باب ۶۳ ، حدیث ۳۴۷۸)۔البتہ اگر کسی شخص نے مصنوعی طریقے سے یا محنت کر کے پانی کو زمین کی گہرائی سے نکالا تو اس پانی پر اس کی ملکیت ثابت ہو گی اور وہ اسے "مناسب قیمت" پر فروخت کر سکتا ہے ، لیکن ایسی صورت میں بھی افضل یہی ہے کہ ایسا پانی بھی عوام الناس کو بغیر قیمت کے مہیا کیا جائے ، چنانچہ صحیح البخاری (کتاب المساقاۃ ، باب ۲) میں امام بخاریؒ نے "من قال صاحب الماء احق بھا" میں اسی طرف اشارہ کیا ہے ۔

(۴) پانی بطور معجزۂ نبوی : احادیث میں پانی کا تذکرہ بطور معجزہ نبوی بھی بکثرت آتا ہے ، چنانچہ متعدد احادیث میں بیان کیا گیا ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی انگلیوں یا ہاتھوں سے پانی چشمہ کی طرح ابلنے لگا۔ یہ واقعہ آپؐ کی حیات طیبہ میں کئی مرتبہ پیش آیا ۔ مثال کے طور پر صلح حدیبیہ (ذوالحجہ ، ۶ھ/۶۲۸ء) میں آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ہمراہ چودہ یا پندرہ سو صحابہ کرامؓ تھے، جب یہ جماعت قدسی حدیبیہ پہنچی ، تو پانی مکمل طور پر ختم ہو گیا ، نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے حکم سے سارے لشکر سے قطرہ قطرہ کرکے پانی جمع کیا گیا ۔ پانی کے اس برتن میں جب آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنا دست مبارک ڈالا تو اس سے پانی فوارے کی طرح ابلنے لگا ، حدیث کے الفاظ یہ ہیں : فجعل الماء یثور بین اصابعہ کامثال العیون(البخاری ، ۵۸۱/۵ ، کتاب المناقب، باب ۲۵، حدیث ۳۵۷۶)،یعنی "پانی آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کی انگلیوں کے درمیان سے چشموں کی طرح جوش مارنے لگا"۔ یہ معجزہ کئی موقعوں پر رونما ہوا۔ایک اور موقع پر جب صحابہ کرامؓ نے اپنے پاس پانی کا ذخیرہ ختم ہونے کی نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں شکایت کی تو آپؐ نے پانی کے برتن میں انگلیاں رکھ دیں ، تو اس کے اندر سے پانی ابلنے لگا ، جس سے تین سو یا زیادہ صحابہ کرامؓ نے وضو کیا(البخاری ، ۷:۵۸۱ ، کتاب المناقب ، باب ۲۵ : علامات النبوۃ فی الاسلام ، حدیث ۳۵۷۲ و ۳۵۷۳) ۔

ایک اور موقع پر آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے جب ایک پیالے مین ، جس میں پانی کے چند قطرے موجود تھے ، اپنی چار انگلیاں پھیلائیں ، تواس سے ستر کے قریب صحابہ کرامؓ نے اطمینان سے وضو کیا (البخاری، ۵۸۱/۸، حدیث ۳۵۷۴) ۔

ایک مرتبہ جب صحابہ کرامؓ کو پانی کی قلت محسوس ہوئی ، تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک کنوئیں میں کلی کر دی ، جس سے تھوڑی دیر میں ہی وہ پانی سے لبالب بھر گیا ، جس سے تمام لشکر اسلام نے جی بھر کر پانی پیا اور اپنے برتنوں میں ذخیرہ بھی کیا (البخاری ، ۹:۵۸۱ ، حدیث ۳۵۷۷)۔

(۵) فتنۂ دجال : پانی کا تذکرہ فتنۂ دجال کے ضمن میں بھی آتا ہے ۔ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے کئی احادیث میں یہ بیان فرمایا ہے کہ دجال کے ساتھ روٹیوں کا ایک پہاڑ اور صاف پانی کی ایک نہر ہو گی (البخاری ۸۹/۱۳ ، کتاب الفتن ۲۶، حدیث ۷۱۲۲) ۔ بعض دوسری احادیث میں ہے کہ دجال کو اللہ تعالیٰ جو خصوصیات عطا فرمائیں گے ان میں ایک خصوصیت یہ ہو گی کہ اسکے ہمراہ پانی کی نہریں یا دریا ہوں گے اور وہ لوگوں کو ان آبی ذخائر کے ذریعے مرغوب اور اپنی طرف مانوس کرے گا اور جو لوگ اس کی بادشاہت کو تسلیم نہیں کریں گے ، انہیں وہ "آگ" سے ڈرائے گا ، آپؐ نے یہ بھی فرمایا کہ اس کی "آگ" دراصل پانی ہو اور اس کاپانی درحقیقت آگ ہو گی ، ممکن ہے کہ روٹیوں کے پہاڑوں اور پانی کے دریاؤں سے " معاشی وسائل" پر

اس کی اجارہ داری مراد ہو اور اس کے جال میں پھنسنے والے انجام کار جس تباہی سے دوچار ہوں گے اسے آگ سے تعبیر کیا گیا ہو ، گو بظاہر صورت حال مختلف دکھائی دیتی ہو گی۔ مختصر یہ کہ یہ محض ایک فریب ہو گا (نیز دیکھیے البخاری ، ۱۳: ۹۰ ، کتاب الفتن ، باب ۲۶) .

محمد بن جعفرؒ کی روایت میں یہ اضافہ ہے کہ سو تم (ظاہر پرستی کی بنا پر) ہلاکت میں نہ پڑنا (فتح الباری ، ۱۳: ۹۹) ، جبکہ حضرت ابو مالکؓ کی حدیث میں یہ اضافہ ہے کہ اگر تم میں سے کوئی شخص اسے پا لے تو وہ اس نہر پر آئے جو دور سے آگ نظر آتی ہے اور آنکھیں بند کرکے اور سر جھکا کر اس میں سے پانی پی لے (فتح الباری، ۱۳: ۹۹).

(۶) طبِ نبوی : پانی کا استعمال طب نبوی میں بھی ملتا ہے ' چنانچہ مروی ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم گرمی کے بخار والے مریض کو پانی کے ساتھ اسے ٹھنڈا کرنے کی ترغیب دیا کرتے تھے (الترمذی ، ۴: ۴۴ ؛ کتابُ الطّب ، باب ۲۵، حدیث ۲۰۷۳) ۔ اس کا مقصد یہ تھا کہ چونکہ عرب کی سرزمین میں گرمی بہت پڑتی ہے اور گرمی کے بخار میں پانی کی پٹیاں کرنا ایک پسندیدہ علاج تصور ہوتا ہے ، اس لیے آپؐ اس عمل کی لوگوں کو ہدایت فرماتے تھے ۔ ایک اور حدیث میں نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے گرمی کے بخار کو جہنم کی گرم ہوا ، یا گرم جھونکے کا نتیجہ قرار دیا اور فرمایا کہ "اسے پانی سے ٹھنڈا کیا کرو" (البخاری ، ۱۰/۱۷۴ ، کتاب الطب باب ۲۸ حدیث ۵۷۲۳ ؛ مسلم ۴: ۱۷۳۱ ، کتاب السلام باب ۲۶، حدیث (۷۸) ۲۲۰۹ (۸۱) ، ۲۲۱۰، (۸۲) ۲۲۱۱) ۔ایک اور حدیث میں ارشاد نبویؐ ہے کہ "جب تم بخار محسوس کرو ، تو اسے ٹھنڈے پانی سے بجھا دو (احمد بن حنبل : مسند ، ۲ : ۱۱۹) ایک اور حدیث میں بخار کو آب زمزم سے ٹھنڈا کرنے کا ذکر ہے (ابن حجر العسقلانی : فتح الباری ، ۱۰: ۱۷۵) .

ان احادیث نبویہ پر طبی پہلو سے جو اعتراضات وارد ہوتے ہیں ، ان کا تذکرہ کرتے ہوے حافظ ابن حجرؒ نے لکھا ہے کہ ان احادیث سے صرف یہ ثابت ہوتا ہے کہ گرمی کے بخار میں مریض کے جسم کو ٹھنڈا کرنے کے لیے پانی کا استعمال مفید ہوتا ہے ، تاہم چونکہ بخار کئی قسم کے ہوتے ہیں اور بخار کی بعض صورتوں میں پانی کا استعمال، خصوصاً اس سے غسل کرنا، نقصان دہ ہو سکتا ہے، اس لیے اس ارشاد نبوی پر طبیب کی ہدایت کے مطابق عمل کرنا چاہیے (فتح الباری۱۰: ۱۷۵-۱۷۶).

اسی طرح نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے نبیذ [رک بآں] میں بھی پانی کے استعمال کی ہدایت فرمائی تاکہ اسکی شدت اور اسکی گرمی کو ختم کیا جا سکے (النسائی کتاب الاشربہ ، باب ۴۸).

علاوہ ازیں نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم تازہ دودھ میں پانی ملا کر نوش فرمایا کرتے تھے (البخاری ، ۱۰: ۷۵، کتاب الاشربہ ، باب ۱۴ ، حدیث ۲۶۱۲-۲۶۱۳)، جس کی حکمت حافظ ابن حجرؒ نے یہ بیان کی ہے کہ دودھ دوہنے کے وقت عموماً گرم ہوتا ہے اور پھر عرب کا علاقہ عام طور پر گرم ہے ، لہذا لوگ دودھ کی گرمی کو پانی سے ٹھنڈا کرتے تھے (البخاری ، ۱۰: ۷۶) .

(۷) پانی پینے کے آداب : پانی چونکہ اللہ تعالیٰ کی ایک نعمت ہے ، اور انسانی زندگی کی بقا اسی سے ہے ، اسی لیے آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے پانی نوش کرنے کے کچھ آداب بیان کیے ہیں ، جن کی تفصیل حسب ذیل ہے : (۱) بیٹھ کر پانی پینا ، عام طور پر نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم پانی بیٹھ کر پیا کرتے تھے، البتہ آب زمزم اور وضو سے بچے ہوے پانی کو آپ نے کھڑے ہو کر نوش کیا ، اس لیے ان دونوں صورتوں میں یہی مسنون ہے (البخاری ، ۱۰: ۸۰، باب ۱۶ ، حدیث ۵۶۱۵-۵۶۱۸) ؛ (۲) اسی طرح یہ بھی سنت ہے کہ پانی کا برتن ہمیشہ ڈھانپ کر رکھا جائے اور برتن کو ڈھانپتے وقت بسم اللہ پڑھی جائے (کتاب مذکور ، حدیث ۵۶۲۳) ؛ (۳) بڑے برتن سے منہ لگا کر پینا : نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے کسی

مٹکے یا مشکیزے سے منہ لگا کرپانی نوش کرنا سخت ناپسند فرمایا ہے(کتاب مذکور ، ۱۰/۹۰، حدیث ۵۶۲۷_۵۶۱۲۹)؛ (۴) پانی پینے کے دوران میں سانس لینا: ایک اور ادب یہ سکھایا گیا ہے کہ پانی پینے والا پانی پیتے ہوے اس کے دوران میں سانس نہ لے (کتاب مذکور ، ۱۰:۹۲، حدیث ۵۶۳۰) اور یہ کہ پانی دو یا تین سانسوں میں پیا جائے ۔ خود نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم تین سانسوں میں پانی پیا کرتے تھے (کتاب مذکور ، ۱۰:۹۲، حدیث ۵۶۳۱) ؛ (۵) سونے یا چاندی کے برتنوں میں نہ پینا : چونکہ سونا اور چاندی کا استعمال مردوں کے لیے ممنوع ہے اور یہ دولت کا اسراف بھی ہے ، اسی لیے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے سونے اور چاندی کے برتنوں میں پانی پینے سے منع کیا ہے (البخاری ، ۱۰:۹۴، حدیث ۵۶۳۲) ؛ (۶) بعض دوسری روایات میں، پانی پینے کی ابتدا بسم اللہ سے کرنے اور اس کے آخر میں الحمدللہ کہنے کی بھی تاکید کی گئی ہے ۔

پانی چونکہ صحت و طہارت کا اہم ترین ذریعہ ہے اور وہ زندگی ، صحت اور پاکیزگی کی علامت ہے ، اسی لیے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اکثر یہ دعا مانگا کرتے تھے اَللّٰهُمَّ اغْسِلْ عَنِّیْ خَطَایَایَ بِالْمَاءِ وَالثَّلْجِ وَالْبَرَدِ (البخاری، ۱۱:۱۷۶، کتاب الدعوات ، باب ۳۹ ، حدیث ۶۳۶۸) " یعنی اے اللہ برف اور اولوں کے پانی سے میری خطاوں کو دھو دے " اسی طرح درجۂ شہادت پانے والے صحابہ کرامؓ کے لیے بھی ایسی ہی دعا کرتے تھے ، اَللّٰهُمَّ اغْسِلْهُ بِالْمَاءِ وَالثَّلْجِ وَالْبَرَدِ (مسلم کتاب الجنائز ، ۲/۶۶۳، باب ۲۶ ، حدیث ۸۵(۹۶۳)و ۸۶)" یعنی "اے اللہ اسکی خطاؤں کو پانی ، جمی ہوئی برف اور اولوں کے پانی سے دھو دے" .

احادیث نبویہ میں پانی کے حوالے سے ایک بحث غسل جنابت سے متعلق ہے ، جس کا عنوان ہے الماء من الماء (یعنی پانی پانی سے واجب ہوتا ہے) یا الماء بعد الماء (ابو داؤد ، کتاب الطہارۃ ، باب ۸۲_۸۳) ، مطلب یہ ہے کہ غسل اخراج منی کے بعد واجب ہوتا ہے (اس مسئلے پر تفصیل کے لیے رک بہ غسل ، بذیل مادہ).

الغرض احادیث نبویہ میں آب (پانی) سے متعلق بہت سے مسائل بیان کیے گئے ہیں جنکی تفصیل کتب احادیث کے مطالعے سے ہی معلوم ہو سکتی ہے.

۳_پانی کے فقہی احکام :فقہا کے نزدیک پانی کی دو قسمیں ہیں (۱)آب مطلق اور (۲)آب مقید ۔ دونوں کی تفصیل حسب ذیل ہے:

آب مطلق (الماء المطلق) سے مراد ایسا پانی ہے جس کا تصور لفظ پانی (الماء =آب) کے ذکر سے فوری طور پر ذہن میں آ جاتا ہے، جیسے نہروں ، دریاؤں ، چشموں ، بارش ، تالابوں ، حوضوں اور سمندر کا پانی ہے۔ یہ پانی ہر صورت میں پاک و مطہر ہے خواہ اپنے اصل سرچشمہ میں ہو یا کسی برتن میں (الکاسانی : بدائع ، ۱:۱۱۸)۔ ایسا پانی خود بھی پاک (طاہر) ہے اور دوسری اشیا کو بھی پاک کرنے والا (مطہر) ہے، جس کی دلیل یہ ارشاد باری تعالی ہے : وَاَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَآءِ مَآءً طَهُوْرًا(۲۵[الفرقان] : ۴۸) ، یعنی "اور ہم نے آسمان سے طہور (پاک اور پاک کرنے والا) پانی اتارا ہے" (نیز دیکھیے(۸[الانفال]:۱۱) ۔احادیث نبویہ سے بھی اس کی تائیدہوتی ہے، مثلاً ارشاد نبوی ہے : الماء طهور لاینجّسه شیٔ (ابو داؤد ، ۱:۵۴،کتاب الطہارۃ ، باب ۳۳ : ماینجس الماء ،حدیث ۶۶؛ النسائی، حدیث ۳۲۷ و ۳۲۸؛الترمذی، حدیث ۶۶) ،" یعنی پانی پاک ہے ۔ اسے کوئی شے ناپاک نہیں کر سکتی" ۔ سنن ابن ماجہ میں ہے ، کہ آپ نے فرمایا: ان الماء لا ینجسه شیٔ الا ماغلب علی ریحه و طعمه ولونه (ابن ماجہ ، ۱:۱۷۰ ، حدیث ۵۲۱) ۔ یعنی" پانی کو کوئی شے ناپاک نہیں کرتی ، مگر جو شے اس کی رنگت، اس کے ذائقہ اور اس کی بو پر غالب ہو جائے" ۔ لہذا جب تک پانی کی رنگت یا اس کا ذائقہ یا اس کی بو تبدیل نہ ہو جائے ' پانی پاک ہی تصور ہو گا ' بشرطیکہ پانی کثیر مقدار میں ہو.

۲ ۔ آب مقید : اس سے مراد ایسا پانی ہے جس کا

خیال لفظ پانی (ماء) کے بولنے سے فوراً دل میں نہ آئے، بلکہ اس کے ساتھ کسی اور لفظ کی احتیاج رہے، جیسے '' آب انار ''، '' آب سیب '' وغیرہ ۔ اس کی دو صورتیں ہیں : اولاً یہ کہ اس پانی کو کسی پھل یا پھول یا درخت سے کسی مصنوعی عمل (کشید وغیرہ) سے حاصل کیا جائے، جیسے عرق گلاب اور مختلف پھلوں کے رس وغیرہ ۔ ایسا پانی پاک (طاہر) تو ہے ، مگر مطہر (پاک کرنے والا) نہیں ہے ، لہٰذا اس سے وضو اور غُسل جائز نہیں ہو گا ؛ (۲) آب مقیدّ کی دوسری صورت یہ ہے کہ اس میں کوئی اور شے ملا دی جائے یاخود مل جائے ، جیسے دودھ ، سرکہ یا شربت وغیرہ ، جیسا کہ مذکورہ بالاحدیث میں اس کاذکر ملتا ہے (دیکھیے ابن ماجہ ، ۱:۱۷۰، حدیث ۵۲۱)۔اس صورت میں پانی میں مخلوط کی جانے والی شے کا اعتبار ہو گا ۔ اگر وہ پاک ہو تو پانی پاک تصور ہو گا اور اگر وہ ناپاک ہو (مثلاً شراب وغیرہ) تو وہ پانی پلید ہو جائیگا .

پھر جو شے پانی میں آمیز کی گئی ہے اسے دیکھا جائیگا اگر وہ شے ایسی ہو کہ اس کی رنگت پانی کی رنگت سے مختلف ہو ، جیسے کہ دودھ یا زعفران وغیرہ ، تو ایسی صورت میں رنگت کا اعتبار ہو گا ، لہذا رنگت بدلنے سے پانی پاک تو ہو گا ، مگر مطہر نہیں رہیگا اور اگر وہ شے ذائقے میں پانی سے مختلف ہو ، مثلاً سفید انگوروں کا رس یا ان کا سرکہ تو ایسی صورت میں تبدیلی حکم کے لیے پانی کے ذائقے کا اعتبار ہو گا، لیکن اگر وہ شے ایسی ہے جو اپنی رنگت اور ذائقے میں پانی سے مختلف نہیں ہے ، تو ایسی صورت میں اجزا کااعتبار ہو گا، اگردوسری شے کے اجزا کم ہوں تو فبھا ورنہ پانی پاک و طاہر نہیں رہیگا ۔ دونوں کے اجزا مساوی ہونے کی صورت میں دونوں اقوال ہیں (الکاسانی : ۱:۱۱۸۔۱۱۹)اور اگر پانی میں کوئی ایسی شے ملادی گئی ، جس سے پانی میں نظافت اور طہارت کی صفت بڑھ جاتی ہو ، مثلاً اشنان (ایک قسم کی گھاس) یا صابن وغیرہ تو اس سے مطلق پانی کاحکم تبدیل نہیں ہوتا (حوالۂ مذکور).

۳ ۔ آب مستعمل (Used Water) : مطلق یا پاک پانی سے اگر حصول ثواب یاطہارت کی نیت سے وضو یا غسل کر لیا جائے تو اسے مستعمل پانی کہتے ہیں ' چونکہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ کرامؓ سے مستعمل پانی کا استعمال ثابت نہیں ہے ، اس لیے قریب قریب اس بات پر تمام فقہا متفق ہیں کہ ایسے پانی سے دوبارہ وضو یا غُسل جائز نہیں ہے ، البتہ اس '' پانی '' کا ذاتی حکم مختلف فیہ ہے ، ایسا پانی جمہور (یعنی امام ابو حنیفہؒ کے ایک قول ، امام مالکؒ ، امام شافعیؒ اور امام احمد بن حنبلؒ) کے نزدیک پاک ہے ، مگر مطہر نہیں ہے ، یعنی اس سے وضو یاغُسل درست نہیں ہوتا (ہدایہ ، ۱/۹ ؛ ابن قدامہ ، ۱:۱۵) ،لیکن اگر وہ پانی جسم یاکپڑوں پر لگ جائے ، تو وہ پلید نہ ہوں گے ۔ حسنؒ بن زیاد کی امام ابوحنیفہؒ سے روایت کی رو سے ایسا پانی نجاست غلیظہ کا حکم رکھتا ہے،لہذا وہ ایک درہم کی مقدار تک معاف ہے اس سے زیادہ ہونے کی صورت میں اس کا جسم یاکپڑوں سے دھونا ضروری ہے ، جبکہ امام ابو یوسفؒ امام ابو حنیفہؒ سے اس کے نجس خفیفہ ہونے کی روایت کرتے ہیں جو واضح مقدار میں لگا ہوا ہونے تک معاف ہے (الکاسانی ، ۱:۲۶۱)۔ ان پر بحث اور ان کے دلائل کے لیے دیکھیے کتب فقہ ، نیز مآخذ)۔ ہمارے خیال میں سب سے بہتر قول یہ ہے کہ ایسا پانی پاک مگر '' غیر پاک کنندہ'' (طاہر غیر مطہر) ہے .

(۳)جھوٹا پانی : اگر کسی ایسے برتن سے منہ لگا کر کسی جاندار نے پانی پیا ہو تو اس سے بچا ہوا پانی جھوٹا (سؤر)کہلاتا ہے ۔ اس کی حسب ذیل صورتیں ہیں:

(۱)انسانوں کا جھوٹا پانی : یہ پانی علی الاطلاق پاک ہے ۔ خواہ اس کا پینے والامسلمان ہو یا کافر ، مرد ہو یا عورت ، پاک ہو یا جنبی یا حائضہ عورت ، جیساکہ ام المؤمنین حضرت عائشہؓ سے مروی ہے کہ وہ فرماتی ہیں :

" میں ناپاکی کے دوران میں کسی برتن کو منہ لگا کر پانی پیتی ، پھر میں وہی برتن پانی سمیت نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو دے دیتی ، آپ میرے منہ والی جگہ پر منہ لگا کر پانی پی لیتے اور میں کسی شے کا عرق نکالتی ، میں اس وقت ناپاکی کی حالت میں ہوتی ، پھر میں وہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو دے دیتی ، آپؐ میرے منہ والی جگہ منہ لگاکر اسے نوش فرمالیتے (مسلم ،۱:۲۴۵۔۲۴۶ ، کتاب الحیض، باب ۳ ، جواز غسل الحائض ، حدیث ۳۰۰(۱۴))۔ الغرض ہر انسان کا جھوٹا پاک ہے (الکاسانی، ۱:۲۵۳۔ ۲۵۴) ،البتہ اگر کوئی شخص شراب پیتے ہوے کسی برتن کو منہ لگاکر پی لے ، توچونکہ اس سے ناپاک شراب کے قطرے پانی میں منتقل ہو جاتے ہیں ، اس لیے اس کا جھوٹا ناپاک ہو گا (کتاب مذکور ، ۱:۲۵۴) ۔ امام اسحاق ظاہریؒ کے نزدیک مشرکوں کا جھوٹا پانی بھی پلید ہے .

(ب) حلال جانوروں کاجھوٹا پانی : یہ پانی بھی پاک (طاہر) ہے ، ماسوا اس کے کہ وہ ایسی مرغی یا اونٹ کا جھوٹا ہو ، جو حرام خور ہوں ۔ ایسا پانی مکروہ ہو گا ۔ گھوڑے کے جھوٹے پانی کے بارے میں دونوں روایات ہیں (کتاب مذکور ، ۱:۲۵۴۔۲۵۵).

(ج) کتے ، سور اور وحشی درندوں کا جھوٹا پانی: حضرت ابو ہریرہؓ سے مروی ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے کتے کے جھوٹے برتن کو سات مرتبہ دھونے کا حکم دیا اور اس کو آخری مرتبہ مٹی سے مانجھنے کی تاکید فرمائی (مسلم ،کتاب الطہارۃ ، حدیث ۲۷۹؛ الترمذی ، کتاب الطہارۃ ، حدیث ۹۱؛ ابو داؤد ، ۱/۵۷ ، حدیث ۷۱)۔اس سے اس کے جھوٹے کی نجاست کا مفہوم سمجھا گیا ہے ۔ سور اور وحشی جانور بھی چونکہ حرام اور نجس ہیں،لہذا ان کو بھی اسی پر قیاس کیا گیا ہے ، علاوہ ازیں ان جانورں کا لعاب بھی چونکہ ناپاک ہے ، لہذا ان کاجھوٹا پانی بھی جمہورؒ کے نزدیک ناپاک ہے ، البتہ امام مالکؒ سے ایک روایت ان کے پاک (طاہر)ہونے کی بھی ہے .

(ھ) شکاری پرندوں مثلاً باز ، شکرے اور چیل وغیرہ کاجھوٹا پانی مکروہ ہے (الکاسانی ، ۱:۲۵۶).

(و)بلی کے جھوٹے پانی کا مسئلہ مختلف فیہ ہے ، جمہورؒ کے نزدیک وہ مکروہ ہے۔ امام ابو یوسفؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک مکروہ نہیں ہے (الکاسانی ، ۱:۲۵۷)، جس کی وجہ یہ ہے کہ اس کے متعلق احادیث میں دو حکم مذکور ہیں:(۱)حضرت ابو ہریرہؓ فرماتے ہیں ، کہ اگر بلی کسی برتن میں منہ مار دے ، تو اسے ایک مرتبہ دھویا جائے (ابو داؤد ، ۱:۵۹ حدیث ۷۲)؛ جبکہ ام المؤمنین حضرت عائشہؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے بلی کا جھوٹا دودھ تناول فرمایا اور نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے بھی ایسی ہی روایت نقل کی ہے (ابو داؤد ، ۱:۶۱ ، حدیث ۷۷) ، تاہم جمہور کا مسلک زیادہ احتیاط پر مبنی ہے.

گدھے اورخچر کا جھوٹا پانی مشکوک ہے ۔ جس کا سبب یہ ہے کہ اس کے متعلق دو طرح کی احادیث مروی ہیں ۔ امام شافعیؒ نے اسے پاک اور احناف نے مشکوک قرار دیا ہے (الکاسانی ، ۱:۲۵۷۔۲۵۸)، لہذا احناف کے نزدیک ایسے پانی کی موجودگی میں وضو اور تیمم دونوں ضروری ہیں.

(۴)آب مسخن : (گرم پانی) ، گرم پانی سے باتفاق ائمہ وضو اور غسل کرنا جائز ہے، البتہ اگر اس پانی کو کسی ناپاک اور پلید شے سے گرم کیاگیا ہو ، تو احنافؒ کے نزدیک وہ پانی پاک ہو گا ، جبکہ حنابلہؒ نے اس کی تین صورتیں بیان کی ہیں : اگر تو اس ناپاک شے کاکچھ حصہ پانی میں حل ہو گیا ہو اور ایسا پانی کم ہو تو پلید شمار ہو گا ؛ (۲) اور اگر اس پانی میں اس شے کا تحلیل ہونا یقین سے ثابت نہ ہو ، البتہ وہ برتن ایسا ہو کہ اس میں اس کا اثر پہنچ سکتا ہو تو ایسا پانی اپنے اصل حکم پر برقرار رہیگا ۔ البتہ اس سے وضو کرنا مکروہ ہو گا ؛ (۳)لیکن اگر اس میں اس شے کے اثرات کا پہنچنا ممکن نہ ہو تو ایسا پانی پاک ہو گا، مجموعی طور پر ایسا پانی پاک و طاہر ہے (ابن قدامہ ،۱:۱۷).

(۵)آب قلیل و کثیر : کتب فقہ میں ایک بحث آب قلیل و کثیر سے متعلق بھی ملتی ہے ۔ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد مبارک ہے " اذا کان المآء قلتین لم یحمل الخبث (ابوداؤد، ۱:۵۱ ؛ کتاب الطہارۃ ، حدیث ۶۳تا۶۵ ؛ الترمذی ، کتاب الطہارۃ ، حدیث ۳۲۹ ؛ النسائی، حدیث ۵۲) ،یعنی "جب پانی دو مٹکوں کی مقدار میں ہو تو وہ گندگی نہیں اٹھاتا ۔ قلہ سے مراد بڑا مٹکا ہے، جس میں پانچ مشکیزے پانی آ جائے (ہر مشکیزہ پچاس سیر کا ہو) ، اس طرح پانی کی مقدار ۲۵۰سیر (۵۵۰ پاؤنڈ) بنتی ہے۔ اتنا پانی جمہورؒ کے نزدیک کثیر پانی کے زمرے میں آتاہے، مگراحنافؒ نے اس حدیث کو اس کی سند کے ضعف اور اس کے مفہوم کو مبہم خیال کرتے ہوے قیاس کے مطابق یہ موقف اختیار کیا ہے کہ اگر پانی اتنی مقدار میں ہو کہ اس کے ایک کنارے کو حرکت دی جائے اور یہ حرکت دوسرے کنارے تک نہ پہنچے تو ایسا پانی " آب کثیر " ہے جو اس وقت تک ناپاک نہیں ہوتا جب تک کہ اس کا رنگ ، ذائقہ یا بو تبدیل نہ ہو جائے ، اس کا اندازہ دس ہاتھ چوڑے اور دس ہاتھ لمبے (دہ در دہ = ۱۰×۱۰) کے حوض سے لگایا گیا ہے (الکاسانی،۱:۷۲) ، مگر جمہورؒ کے نزدیک جب پانی دو قلوں کی مقدار (تقریباً ۵۰۰ پاؤنڈ)ہو جائے تو ایسا پانی کثیر ہے اور جب تک اس کی رنگت ، ذائقہ اور بو تبدیل نہ ہو ، وہ پاک ہی تصور ہو گا ۔ نامور حنفی فقیہ قاضی محمد ثناء اللہ پانی پتیؒ نے بھی مذکورہ روایت کو نہ صرف یہ کہ صحیح قرار دیا ہے، بلکہ شد و مد سے اسی موقف کی تائید کی ہے (دیکھیے محمد ثناء اللہ پانی پتی : تفسیر مظہری ، ۷:۳۴۔۳۵ ، مطبوعہ دہلی)۔ یہ موقف عصر حاضر کے لیے بھی آسانی اور سہولت کا باعث ہے اس لیے کہ گھروں میں بنائی گئی پانی کی ٹینکی اگر پانچ سو پاؤنڈ یا اس سے زیادہ مقدار کے پانی پر مشتمل ہو تو اس کا بھی یہی حکم ہو گا ۔

(۶)آب رواں : اور اگر پانی جاری ہے توخواہ کم ہو یا زیادہ باتفاق ائمہ اس وقت تک ناپاک نہ ہو گا جب تک اس کی مذکورہ صفات میں سے کوئی ایک صفت تبدیل نہ ہو جائے (ہدایہ، ۱:۹) یہی ائمہ جعفریہ کا مسلک ہے (دیکھیے ذیل).

(۷)پانی کے علاوہ دوسرے مرکبات : اور اگر پانی کے علاوہ کسی اور شے سے طہارت حاصل کی جائے تو اس کا حکم مختلف فیہ ہے، جیسے کہ پٹرول یا اس کی مصنوعات سے کپڑوں کی دھلائی (Dry Cleaning) وغیرہ؛ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس سے طہارت درست ہے ، البتہ دیگر ائمہ کے نزدیک درست نہیں ہے (الکاسانی ، کتاب الطہارۃ ، مزید تفصیل کے لیے دیکھیے کتب فقہ) .

۴۔فقہ جعفریہ :

فقہ جعفریہ میں پانی دو قسم کا تصور ہوتا ہے ، مطلق اور مضاف :(1) مطلق پانی وہ ہے جسے کسی قید اور اضافے کے بغیر پانی کہا جاتا ہو ، جیسے کہ دریا، کنویں اور چشمے کا پانی اور مضاف پانی وہ ہے جسے کسی قید اور اضافے کے بغیر پانی نہ کہا جاسکے ، جیسے آب سیب(سیب کا جوس) آب ہندوانہ (تربوز کا پانی)وغیرہ ۔ اس کی بھی تین قسمیں ہیں :

(۱)المعتصر من الاجسام ، یعنی "اشیا سے کشید کیا ہوا پانی" جیسے کہ آب سیب اور آب انار ؛(۲)الممتزج بالاجسام ؛(دوسری اشیا سے مخلوط شدہ پانی) جیسے کہ شربت یا کیچڑ آلود پانی وغیرہ؛(۳)عرق ، جو مختلف اشیا کو گرم کر کے اور ان کو پکا کر کشید کیا جائے ، جیسے کہ عرق گلاب وغیرہ .

آب مطلق کی پھر کئی قسمیں ہیں ، مثلاً آسمان سے برسنے یا زمین سے نکلنے یا پھر کسی جگہ ذخیرہ ہونے والا پانی ، جیسے چشمے اور کنویں کا پانی یا آب رواں ، جیسے نہروں اور دریاؤں کاپانی اور وہ پانی جو کسی جگہ ٹھہر جائے (آب راکد) تھوڑا ہو یا زیادہ ۔ آب مطلق کے احکام حسب ذیل ہیں :

آب مطلق کی تمام اقسام اپنی ذات میں پاک اور

دوسروں کو پاک کرنے والی ہیں ، بالفاظ دیگر یہ پانی خباثت(گندگی) کو زائل کرنے والا ہے اور اس سے غسل اور وضو دونوں جائز ہیں .

پانی کی طہارت کا یہ حکم قرآن مجید کی نصوص پر مبنی ہے ، قرآن کریم میں ارشاد باری ہے وَاَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً طَهُوْرًا (۲۵[الفرقان]:۴۸) ،یعنی "اور ہم نے آسمان سے پاک کرنے والاپانی اتارا "۔ اس کے علاوہ اس مضمون پر بہت سی احادیث بھی دلالت کرتی ہیں مثلاً، ایک حدیث میں ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے سمندر کے پانی کے متعلق پوچھا گیا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا :خلق اللہ الماء طهوراً لا ينجسه شئ الا ما.... یعنی" اللہ تعالیٰ نے پانی کو پاک کرنے والا بناکرپیدا کیا ہے ماسوا اس کے"۔ اسی طرح دریا کے پانی کے متعلق حدیث میں ہے " قدسئل عن الوضوء بماء البحر فقال هو الطهور ماؤه والحل ميتته " یعنی" اس کا پانی طاہر اور اس کا مردہ جانور (مچھلی) حلال ہے" (الحرالعاملی، کتاب الطہارۃ ، باب ا، حدیث ۹ ، باب ۲، حدیث ۴).

۲۔اگر پانی کے اوصاف میں سے کوئی ایک وصف بدل جائے یعنی اس کا رنگ، اس کی بو ، اس کا ذائقہ یاپھر وہ نجاست سے متاثر ہو جائے تو ایسا پانی ناپاک تصور ہو گا (یزدی محمد کاظم : العروۃ الوثقی،ص۹).

زمین سے جوش مار کر ابلنے والا پانی ، خواہ وہ تھوڑی مقدار میں ہی ہو اور خواہ وہ ایک کر سے بھی کم ہو ، نجاست سے متاثر نہیں ہوتا ۔ بارش کے دوران میں بارش کے پانی کا بھی یہی حکم ہے ، ٹھہرا ہوا پانی (آب راکد) اگر ایک کر کی مقدار میں ہو (کر= ۱۲۰۰عراقی رطل یا ۳۹۳کلو گرام) تو جب تک اس کے تینوں اوصاف میں سے کوئی ایک وصف تبدیل نہ ہو ، پلید نہیں ہوتا اور اگر اس کی مقدار ایک کر سے کم ہو تو وہ تھوڑی نجاست سے ناپاک ہو جاتاہے .

(۲)آب مضاف : اگروہ پانی کسی پاک شے سے نکلا ہو اور اس میں کوئی ناپاک شے نہ ملی ہوتو وہ پاک تصور ہو گا ، لیکن وہ اجماع کے ساتھ رافع حدث نہیں ہے ، یعنی اس سے وضو اور غسل نہیں کیا جا سکتا اور قوی قول کے مطابق حالت اضطرار میں بھی اس کا یہی حکم ہے۔ اس پانی میں اگر تھوڑی سی مقدار میں نجاست مل جائے تو وہ ناپاک ہو جائے گا ، ہاں البتہ جہاں نجاست پڑی ہو وہاں سے اوپر والاپانی پاک شمار ہو گا ، مثال کے طور پر اگر کسی گلاب دان سے پانی کسی ناپاک ہاتھ پر ڈالا جا رہا ہو تو گلاب دان والا پانی ناپاک تصور نہیں ہو گا(یزدی، ص ۸) یہ پانی اگر کسی آب مطلق سے مل جائے تو " آب مطلق " کی تاثیر متاثر نہیں ہوتی (دیکھیے دائرہ معارف اسلامی بزرگ ، تہران۱:۱۵۔۱۷).

۱۔عمومی بحث :

۱۔ طبعی خواص و اثرات : پانی تمام جاندار اجسام اور ان کے قدرتی ماحول کا اہم اور لازمی جز ہے۔ وہ قدرتی طور پر تین حالتوں میں پایا جاتا ہے: ٹھوس (برف)، مائع (پانی) اور گیس (بھاپ) ۔ پانی اور برف زمین کی سطح کا ۷۵ فیصد حصہ گھیرے ہوے ہیں اور آبی بخارات آب و ہوا کا اہم جزو ہیں(*Encyclopaedia Britannica*، ۱۹:۷۳۳، مطبوعہ ۱۹۷۴ء ، بذیل مادہ Water).

پانی بہت سے کیمیائی عوامل کا محلل اور بہت سے کیمیائی عوامل میں کیمیائی عمل تیز کرنے والا (Catalyst) مرکب بھی ہے۔ خالص حالت میں اس میں سے جزوی طور پر کرنٹ گزر سکتا ہے۔ پانی کی خصوصیات اس کی مائع اور برف کی حالت میں شکل اور مالیکیول (اجزاء) کی تقطیب (Polarity) پر منحصر ہیں (*Encyclopaedia Americana*، بذیل مادہ).

۲۔ قدیم تاریخ : پانی بلا شبہہ اللہ تعالیٰ کی بیش بہا نعمت ہے جو انسانی زندگی کے لیے بنیادی اہمیت کا حامل مرکب ہے۔ قرآن کریم میں انسانی اور حیوانی زندگی پر اس کے اثرات کا کئی مقامات پر تذکرہ ہوا ہے (دیکھیے بالا: دینی نقطۂ نظر)۔اسی لیے کائنات میں انسان کی تخلیق کے بعدسب سے پہلے جن اشیا نے اسے اپنی جانب متوجہ

کیا ان میں پانی سرفہرست ہے ۔ چنانچہ قدیم انسان نے تخلیق کائنات کے بارے میں جو بھی تصورات قائم کیے ان میں پانی کو بنیادی اہمیت دی گئی تھی۔ چنانچہ یونانی علم الاصنام میں اسے تخلیق کا دیو مالائی اصل (جدا مجد) قرار دیا گیا تھا اور تھالیس ملطوی (Thales of Miletus) نے بھی ، جو چھٹی ساتویں صدی قبل مسیح کا ایک معروف فلسفی تھا ، اور جس نے مظاہر فطرت بطور " دیوتا " کا نظریہ پیش کیا ، پانی : تخلیق کائنات کا بنیادی اصول یا عنصر (Element) کے نظریئے کی حمایت کی۔ اس کے جانشینوں نے بنیادی عناصر میں تین اور کا اضافہ کر دیا ، یعنی آگ، خاک اور ہوا ۔ نامور یونانی فلسفی ارسطو نے بھی چار بنیادی عناصر کے فلسفے کی تعلیم دی اور اس پر پانچویں یعنی اجسام کے فلکی ہونے کا نظریہ (Quintess-ence) اضافہ کیا (*Encyclopaedia Britannica*، ۱۹:۶۳۳)۔اس طرح اگلی صدیوں میں اس نظریئے نے، کئی اشیا کے لیے بنیادی خاصیت رکھنے کے باعث، پانی کے متعلق متعدد کیمیائی نظریات کے لیے بنیاد مہیا کی۔ یہاں تک کہ نامور کیمیا دان نیوٹن (Newton) نے اپنی کتاب *De Natura Acidorum* میں یہ نقطۂ نظر پیش کیا کہ ہر شے گھٹ کر پانی ہو جاتی ہے ۔ بالآخر ہائیڈروجن کو ، جو پانی کے دو اجزا میں سے ایک ہے، بنیادی تخلیقی عنصر مان لیا گیا جس کی وجہ یہ تھی کہ وہ تمام عناصر میں سب سے زیادہ خفیف الوزن ہے ۔ یہ مفروضہ کہ تمام کیمیائی عناصر عام طور پر ہائیڈروجن کے ہی مرکب ہیں ، انیسویں صدی تک موجود رہا ، یعنی اس وقت تک جب تک کہ کیمیائی عناصر کے اجزا (ایٹموں) کے ٹھیک ٹھیک اوزان سے یہ واضح نہیں ہو گیا کہ ان کے اجزا ہائیڈروجن سے مرکب نہیں ہیں(*Encyclopaedia Britannica* ، ۱۹:۶۳۳)۔

۳ ۔ ساخت : پانی کا ہر ایک سالمہ (Molecule) دو بنیادی جوہروں (Atoms) ،یعنی دو ہائیڈروجنی اور ایک آکسیجنی جوہر پر مشتمل ہوتا ہے(H_2O) ۔اس کی ترکیب اس طرح ہوتی ہے کہ اس میں ہر ہائیڈروجنی جوہر آکسیجنی جوہر سے ایک انگسٹرم اکائی(Angotrom unit،ایک انگسٹرم اکائی = سنٹی میٹر کا دس کروڑواں حصہ) کے فاصلے پر ہوتا ہے ۔ ہائیڈروجنی اور آکسیجنی جوہروں (Atoms)کے درمیان ایک جوڑ (Covalent Bond) پایا جاتا ہے جو ہائیڈروجنی اور آکسیجنی جوہروں کے درمیان برقیوں کے جوڑوں کے باہمی اشتراک سے وجود میں آتا ہے ۔ بہرحال اس میں برقیوں کا اشتراک برابر نہیں ہوتا ، کیونکہ آکسیجنی جوہروں میں ہائیڈروجنی جوہروں کی نسبت اشتراک کرنے کی زیادہ صلاحیت ہوتی ہے۔ اس کے نتیجے کے طور پر آکسیجنی جوہر پر منفی اثر(Charge) پایا جاتا ہے ۔ پانی کا سالمہ برقی طور پر غیر جانب دار ہوتا ہے، یعنی اس پر مثبت یا منفی کوئی اثر نہیں ہوتا ۔ پانی کا سالمہ بہت زیادہ قطبی ہوتا ہے ، یعنی آکسیجنی جوہر (ایٹم) پر منفی قطبی چارج اور ہائیڈروجنی جوہر پر مثبت قطبی چارج پایاجاتا ہے ۔

۴۔برف کی ساخت : برف پانی ہی کی ایک منجمد صورت ہے ۔ ماہرین طبیعیات کے مطابق برف میں منجمد پانی کی آٹھ حالتیں ہوتی ہیں اور ہر ایک کی صورت بلوری نما (Crystal) علیحدہ ہوتی ہے ۔ برف میں ہر آکسیجنی جوہر چار سطحی (Tetrahydral)شکل میں باہم جڑا ہوا ہوتا ہے ، یعنی ہر آکسیجنی جوہر ہائیڈروجنی بندھن کے ذریعے دوسرے چار سالموں کے چار آکسیجنی جوہروں سے جڑا ہوا ہوتا ہے ۔ ہر آکسیجن جوہر کا دوسرے آکسیجنی جوہر سے فاصلہ 2.8 A ہوتا ہے(Å سے مراد ایک انگسٹرم ہے) .

برف کی کثافت (Density unit) مائع پانی سے کم ہوتی ہے۔ برف پگھلتی ہے تو 15فیصد ہائیڈروجن کا بندھن ٹوٹتا ہے ، جو پانی کے سالموں کو بہت قریب کر دیتا ہے ۔ پانی کی کثافت 3.98c پر اپنی انتہائی حدوں کو پہنچ جاتی ہے۔ اس نقطے کے بعد کثافت کم ہونا شروع ہو جاتی ہے ،جیسے جیسے درجۂ حرارت بڑھتا ہے وہ کم ہوتی

جاتی ہے (Ency. Americana ، بذیل مادہ).

۳۔بخاراتی حالت : گیس کی حالت میں پانی کے سالمے ایک دوسرے سے اتنے دور ہوتے ہیں کہ ان کے درمیان بہت کم ربط پایا جاتا ہے ۔ اس لیے پانی(H_2O) یا بھاپ زیادہ تر پانی کے آزاد سالموں(H_2O) پر مشتمل ہوتی ہے ، جو آزادانہ حرکت کرتے ہیں ۔ بہت کم سالمے آپس میں جڑے (H_2O_2) اور (H_2O_3) ہوتے ہیں .

مائع حالت : مائع حالت میں پانی کے سالمے مجموعے کی شکل میں پائے جاتے ہیں ، یعنی کوئی سالمہ اکیلا تشکیل پذیر نہیں ہوتا ، بلکہ بہت سے سالمے آپس میں ملے ہوئے ہوتے ہیں ، اس مسئلے کو فارمولے کی شکل میں یوں لکھا جاتا ہے $(H_2O)n$ ۔(n یہ واضح کرتا ہے کہ کتنے سالمے آپس میں جڑے ہوئے ہیں) .

جب پانی اپنی ایک حالت سے دوسری حالت میں تبدیل ہوتا ہے (یعنی جب برف پانی میں یا جب پانی برف کی حالت میں تبدیل ہوتاہے) تو یا تو حرارت خارج ہوتی ہے یا حرارت حاصل کی جاتی ہے ۔نقطۂ پگھلاؤ کے لیے صفر سینٹی گریڈ پر حرارت کی درکار مقدار ۱.۰ حرارہ (Calorie) ہو گی اور ایک گرام برف کو پگھلانے کے لیے حرارت کی ۸۰ حرارہ مقدار درکار ہو گی ۔ یا جب ایک گرام پانی برف میں تبدیل ہوتا ہے تو ۸۰حرارہ (حرارت) کی مقدارخارج ہوتی ہے ۔ پانی کو گیس کی حالت یا بھاپ میں تبدیل کرنے کے لیے ۱۰۰ سینٹی گریڈ پر حرارت کی مقدار ۵۴۰ حرارہ فی گرام درکار ہو گی اور جب ایک گرام بھاپ پانی میں تبدیل ہو گی تو ۵۴۰ حرارہ حرارت خارج ہو گی .

استعمال اور مصرف :پانی بنیادی طور پر دو طرح سے استعمال ہوتا ہے پہلے طریقے کو بنیادی استعمال کہا جاتا ہے جیسے پینے ،صفائی ، خوراک کی تیاری ، غسل ، پودوں اور درختوں کی آبیاری وغیرہ کے لیے اس کا استعمال ہے ۔ پانی کے دوسرے استعمال کو ثانوی استعمال کہا جاتا ہے، جیسے کہ صنعتی مقاصد اور تجارتی اشیا کے بنانے میں اس کا استعمال ، اسی فہرست میں گندگی کی صفائی ، آگ بجھانے ، تیراکی اور تالاب وغیرہ اور فواروں کے لیے اس کا استعمال شامل ہے.

پانی کا ضیاع:پانی چونکہ انسان کی بنیادی ضرورت ہے اس لیے قرآن کریم اور احادیث نبویہ میں سختی سے پانی کے اسراف اور ضیاع سے روکا گیا ہے ،تاہم یہ ایک حقیقت ہے ، کہ پانی کا بہت بڑا حصہ ضائع ہو جاتا ہے .

پانی کے فراہمی کے ذخائر : چھوٹی آبادیوں کے لیے پانی کے زمینی ذخائر کافی ہوتے ہیں ، لیکن بڑے شہروں اور زیادہ آبادیوں کے لیے زمین سے نکلنے والے پانی کے علاوہ بھی پانی کے ذخائر کی ضرورت پیش آتی ہے اور اس کے لیے بڑے شہروں سے قریب پائی جانے والی جھیلوں ، دریاؤں اورسمندروں (بذریعہ تحلیہ)کو استعمال میں لایا جاتاہے۔ زمین سے نکلنے والا پانی آسانی سے اور کم قیمت پر دستیاب ہوتاہے ، چونکہ جھیلوں اور دریاوں کا پانی مختلف مرحلوں سے گزر کر استعمال کے قابل بنایا جاتا ہے اس لیے یہ پانی مہنگا پڑتا ہے .

مآخذ: (۱)قرآن کریم ، بمدد اشاریہ محمد فؤاد عبد الباقی : معجم المفہرس لالفاظ القرآن الکریم ، مطبوعہ دارالحدیث قاہرہ ، بار اول ۱۴۰۷ھ/۱۹۸۷ء ، بذیل مادہ؛(۲)الراغب الاصفہانی : مفردات القرآن ، مطبوعہ تہران ، بذیل مادہ ؛(۳)کتب تفاسیر ، خصوصاً الطبری ، الزمخشری ، ابو سعود العمادی ، السیوطی (الدرالمنثور)،ابن کثیر، القرطبی، الخازن البغدادی ، الرازی ، المنار اور دیگر ، بذیل آیات مذکورہ درمتن ؛ (۴)محمد ثناء اللہ پانی پتی ؛ تفسیر مظہری ، ۷/۳۲۔۳۴ ،مطبوعہ دہلی ، بار دوم ۱۹۷۷ء؛(۵)کتب حدیث ، خصوصاً البخاری ، مسلم ، ابو داؤد ، الترمذی ، النسائی اور ابن ماجہ، بذیل کتاب الطہارۃ؛(۶)کتب فقہ خصوصاً ابوبکر الکاسانی : بدائع الصنائع (کتاب الطہارۃ)؛(۷)المرغینانی : ہدایہ ، (کتاب الطہارۃ)؛ (۸)وھبہ الزحیلی : الفقہاء الاربعہ وادلتھم ،(کتاب الطہارۃ)؛ (۹)الجزیری : الفقہ علی المذاھب الاربعہ

(کتاب الطہارۃ) ؛ (۱۰)سائنسی بحث کے لیے دیکھیے Encyclopaedia Britannica، بذیل مادہ؛ (۱۱)Encyclopaedia Americana، بین الاقوامی طباعت، ۱۹۹۲ء، ۲۷: ۴۳۲ـ۴۳۸؛ (۱۲) دائرہ معارف اسلامی بزرگ، ۱: ۱ـ۸اوغیرہ ؛ (۱۳) Maurice Bucaille: The Bible.Quran and Science، کراچی ۱۹۹۵ء.

(محمود الحسن عارف)

⊗ تعلیقہ: آب (پانی) : (سائنسی نقطہ نظر) : پانی اللہ تعالی کے انمول خزانوں میں سے ایک خزانہ ہے جو اس نے اپنے بندوں کو عطا کیا ہوا ہے ۔ پانی زمین پر ہر قسم کی زندگی کے لیے ناگزیر ہے۔ پھر نہ صرف انسان پانی پینے کے بغیر زندہ نہیں رہ سکتا، بلکہ اسے اپنی فصلوں کی آب پاشی ، حیوانوں اور پودوں کے لیے بھی اس کی ضرورت ہے ۔یہ نقل و حمل کے لیے ایک اچھا ذریعہ ہے اور بہت سارے علاقوں میں پانی نے انسان کو مچھلی کی صورت میں غذا بھی مہیا کی ہے جو انسانی جسم کی نشوونما کے لیے لحمیات کا بہترین ذریعہ ہے ۔ ہماری قدیم اور جدید تہذیب میں انسانوں کی آباد کاری زیادہ تر جھیلوں، چشموں ، دریاؤں اور سمندروں کے کنارے ہوئی ۔ دنیا کے مشہور شہر دریاؤں کی گذرگاہوں کے قریب ہیں یا دریا بعض شہروں کے بیچوں بیچ سے گذرتے ہیں۔ پانی ان کے علاوہ زمین کے اندر سرایت یا جذب ہو کر دوبارہ چشموں کی صورت میں زمین میں سے باہر نکل آتا ہے ، بعض چشموں کاپانی سرد اور بعض کا نیم گرم ہوتا ہے ۔ کنوؤں کاپانی بھی یہی زمین کے اندر سرایت کر جانے والا پانی ہے ۔ پانی بخارات کی صورت میں ہمارے ارد گرد ہروقت ہوا میں موجود رہتا ہے اور بخارات کے علاوہ برف (Ice)کی صورت میں بھی ملتا ہے ۔ چنانچہ پانی فطرت میں ٹھوس ، مائع اورگیسی حالت (بخارات) کی صورت میں ملتا ہے ۔ بھاپ بھی پانی کے بخارات پر مشتمل ہوتی ہے ۔ سورج کی تمازت سے زمین پر موجود پانی (مثلاً سمندروں کاپانی) بخارات کی صورت میں تبدیل ہو کر فضا کے بالائی طبقات میں سرد ہونے سے بادلوں کی صورت اختیار کر لیتا ہے اور جب یہ بادل فضا کے مزید سرد طبقات میں پہنچتے ہیں تو عمل انجماد (Condensation)کے ذریعے بارش کی صورت میں زمین پر آ جاتے ہیں اور یہ بارش کا پانی پھر انہی جوہڑوں ، ندیوں ، نالوں اور دریاؤں کے ذریعہ سمندر میں جا گرتا ہے ، چنانچہ پانی کا نہ ختم ہونے والا ایک سلسلہ ہے جو فطرت میں جاری رہتا ہے .

پانی حیوانی اور نباتاتی ریشوں کے خلیوں کا جزو لاینفک ہے اورمعدنیات میں بھی بہت ساری قلموں (Crystals)میں موجود ہوتا ہے۔ اس کے علاوہ یہ سائنس اور صنعت میں بطور محلل (حل کرنے والا) کیمیائی تعاملات (Chemical Reactions)میں بطور عمل انگیز اور حجم اوروزن کی اکائیوں میں بطور سٹینڈرڈ (معیار) استعمال ہوتا ہے ، مثلاً مائع جات کے پیمانہ میں "لٹر"یا حرارت کے پیمانہ میں " کلوری " کے لیے۔ بعض چیزوں کے طبیعی خواص کے مقابلہ کے لیے بھی یہ ایک معیار ہے ، مثلاً وزن مخصوص (Specific Gravity) یا اضافی لزوجت (Relative Viscosity)کے لیے ۔ پانی شہروں کی گندگی اور ان کے فضلات کے اخراج کے لیے ٹرانسپورٹ واسطے کا کام بھی کرتا ہے ۔ محلول کو پتلا کرنے، ٹھنڈک پیدا کرنے ، صفائی دھلائی کے لیے ، حرارت (بھاپ کی صورت میں) اور اس کی تقسیم کاری اور بجلی کی پیداوار کے لیے پانی استعمال ہوتا ہے ۔صنعتی پیمانے پر پانی ہی سے ہائیڈروجن گیس پیدا کی جاتی ہے جو پانی کی برق پاشیدگی (Electrolysis) کے ذریعے تیار کی جاتی ہے اور بناسپتی گھی بنانے کے لیے آج کل وسیع پیمانے پر استعمال ہو رہی ہے ۔اس کے علاوہ بے شمار صنعتیں ہیں،جہاں پانی کااستعمال ناگزیر ہے۔فولاد کی صنعت میں پانی کا بہت استعمال ہوتا ہے، بلکہ اسے تو ایسی جگہ پر قائم کیا جاتاہے جہاں دریا یا پانی کا بہت بڑا ذریعہ موجود ہو، چنانچہ جدید دور

میں کوئی بھی صنعت پانی کے بغیر چل نہیں سکتی ، صنعتوں کا کلی طور پر پانی پر انحصار ہے۔

بخارات کے انجماد کے نتیجہ میں جو برف بنتی ہے وہ سنو(Snow) کہلاتی ہے اور پانی کے براہ راست جمنے سے جو برف بنتی ہے اسے آئس(Ice) کہتے ہیں ۔ سنو غالباً خالص ترین پانی حاصل کرنے کا ایک قدرتی ذریعہ ہے اور اس کے بعددوسرا ذریعہ بارش کا پانی (Rain Water) ہے، اگرچہ بارش کے پانی میں فضا میں موجود گیسوں کی کچھ مقدار حل ہو جاتی ہے، مگر ان کے علاوہ کاربن ڈائی آکسائیڈ ، کلورائڈ ، سلفیٹ ، نائٹریٹ اور امونیا بھی معمولی مقدار میں ہوتے ہیں۔ ساتھ ہی نامیاتی (Organic) اور غیر نامیاتی (Inorganic) نمو بھی ہوتی ہے جو معلق حالت (Suspension) یا تعلیق کی صورت میں ہوتی ہے ۔ پہاڑی علاقوں میں پائی جانے والی جھیلوں اور ندیوں کا پانی عموماً نامیاتی آمیزشوں سے پاک ہوتا ہے، مگر اس میں حل شدہ غیر نامیاتی نمکیات ضرور ہوتے ہیں جب کہ نشیبی علاقوں کی جھیلوں اور دریاؤں کاپانی بہت زیادہ گدلا اور آلودہ (Polluted) ہوتا ہے ۔ اس طرح کنوں اور چشموں کا پانی زمین کی تہوں سے ہو کر نکلتا ہے، لہٰذا ایک طرح سے فلٹر شدہ (تقطیر شدہ یا مقطر) ہوتا ہے ۔ یہ نامیاتی آمیزشوں سے بہت حد تک پاک ہوتا ہے ، مگر اس میں غیر نامیاتی (Inorganic) نمکیات ہو سکتے ہیں ۔ سمندر نے زمین کا ۷۱ فی صد حصہ گھیر رکھا ہے ۔ سمندر کے پانی میں وزن کے لحاظ سے ۳.۵ فی صد حل شدہ نمکیات ہوتے ہیں، خاص طور پر سوڈیم کلورائیڈ (Sodium Chloride)، جسے عام نمک بھی کہتے ہیں ۔ اسی وجہ سے سمندر کاپانی بہت بھاری اورذائقے میں تلخ اور کڑوا ہوتا ہے ، جیسا کہ پہلے بھی ذکر ہو چکا ہے زیادہ مقدار میں پانی کی موجودگی سے ، اس کا رنگ نیلا نظر آتا ہے ۔ سمندر کے پانی میں کیلیم ، آیوڈین ، برومین اور سونا بھی ہوتا ہے ، لیکن خصوصی طور پر سوڈیم اور میگنیشیم ہوتا ہے ۔ اس کے برعکس چشمے کے پانی میں کیلیم(Calciom)، میگنیشیم(Magnesium) ، پوٹاشیم(Potassium)، لوہا (Iron)، لیتھیم(Lithium) اورسلفیورس گیسیں بھی ہوتی ہیں ۔ بارش کے پانی میں ، جس کا پہلے بھی ذکر ہو چکا ہے ، حل شدہ آکسیجن (Oxygen)، کاربن ڈائی آکسائیڈ(Carbon Dioxide) اور شہروں کے قریب نائٹروجن آکسائڈ(Oxides) ، الومینا(Alumina)، اور سلفیورس(Sulphurus)گیسیں ہوتی ہیں۔پانی زمین کے اوپر ہو یا زمین کے اندر یعنی انڈر گراونڈ ہو ،اگر اس میں نامیاتی مادے موجود ہوں تو ان کے گلنے سڑنے سے اس میں بکٹیریا یا نخز حوینات (Protozoa) یا بلیڈروارم(Biadder Worms) ، یعنی لاروے وغیرہ موجود ہو سکتے ہیں ۔ ان آمیزشوں کی وجہ سے پانی بد ذائقہ اور بدبودار ہو سکتا ہے ۔ پینے کے پانی کو ان چیزوں سے پاک ہونا چاہیے۔ تاہم چشموں اور کنووں کا پانی پینے کے قابل ہوتا ہے ۔ کنووں کے پانی کو بکیٹریا سے پاک کرنے کے لیے معمولی مقدار میں پوٹاشیم پرمینگانیٹ(Potassium Permanganate) (لال دوائی) کا استعمال کرنا چاہیے ۔ یاد رہے کہ پینے کے پانی کو بے ذائقہ ، بے رنگ اور بے بو سیال مائع ہونا چاہیے ۔ جب پانی تھوڑی مقدار میں ہوتا ہے تو بے رنگ ہوتا ہے ، مگر پانی بہت بڑی مقدار (مثلاً سمندر کا پانی) نیلا ہوتا ہے۔

اس کے علاوہ پانی کی زیادہ کثافت (Density) ۴ درجہ حرارت سنٹی گریڈ پر زیادہ سے زیادہ ایک ہوتی ہے۔ ۴ درجہ سنٹی گریڈ سے کم پر اس کی کثافت کم ہوتی ہے ، مثلاً پانی کا نقطۂ انجماد صفر درجہ سنٹی گریڈ ہے تو اس کی کثافت کم ہوتی ہے یا دوسرے لفظوں میں برف پانی سے ہلکی ہوتی ہے اور شمالی علاقوں میں سمندروں کی بالائی سطح صفر یا منفی صفر درجہ سنٹی گریڈ پر جم جاتی ہے، مگر بالائی برف کی تہہ کے نیچے پانی جمتا نہیں جس کی وجہ سے سمندری مخلوق زندہ رہ سکتی ہے ، بلکہ محفوظ رہتی ہے ۔ اسی طرح پانی کے بخارات ہوا سے ہلکے ہوتے ہیں یہی

وجہ ہے کہ ہوا اسے بالائی طبقات تک لے جاتی ہے، جہاں یہ بادلوں کی صورت اختیار کر لیتے ہیں اور بارش کا سبب بنتے ہیں ۔ پانی کا نقطہ ابال ۷۶۰ ملی میٹر دباؤ پر ۱۰۰ درجہ سنٹی گریڈ ہے ۔ پانی جب برف میں تبدیل ہوتا ہے تو پانی کا ایک گرام ۷۹.۷۴ کلوری حرارت مخفی (Latent Heat of Freezing) چھوڑتا اور جب ایک گرام برف پانی میں تبدیل ہوتی ہے تو اتنی ہی حرارت مخفی (Latent Heat of Fusion) یعنی ۷۹.۷۴ کلوری حرارت مخفی ماحول سے لے لیتی ہے.

وزنی پانی : پانی کی ایک اور قسم ہے جسے وزنی پانی (Heavy Water) کہتے ہیں اور یوں کہہ لیجئے کہ عام پانی کا " ہم زاد " (Isotope) ہے جو ایٹمی ٹیکنالوجی میں بہت اہمیت اختیار کرگیا ہے ۔عام پانی ہائیڈروجن اور آکسیجن کامرکب ہے ، جس کا سائنس کی زبان میں فارمولا ڈائی ہائیڈروجن آکسائڈ (H_2O) ہے یعنی پانی کے ایک سالمے میں دو حصے ہائیڈروجن اور ایک حصہ آکسیجن ہوتی ہے ۔ وزنی پانی میں بھی ہائیڈروجن اور آکسیجن ہی ہوتی ہے مگر عام پانی میں ہائیڈروجن کو H_2 سے ظاہر کیا جاتا ہے جب کہ وزنی پانی میں ہائیڈروجن کو $H^2{}_2$ سے ظاہر کرتے ہیں۔ H_2 کو D سے بھی ظاہر کرتے ہیں، اس لیے وزنی پانی کے فارمولے کو D_2O سے لکھا جاتا ہے یعنی Deuterium Oxide (ڈیویٹریم آکسائیڈ) کہتے ہیں ۔ عام پانی کے ۶۰۰۰ حصوں میں ایک حصہ وزنی پانی ہوتا ہے چنانچہ قدرتی پانی کا سالمی وزن ۱۸ اور وزنی پانی کاسالمی وزن ۲۰ ہے۔وزنی پانی کو قدرتی پانی کی برق پاشیدگی (Electrolysis) کے ذریعے حاصل کیا جاتا ہے اور یہ نیو کلیر ری ایکٹر معتدل گر (Moderator) کے استعمال ہوتا ہے اورجدید دور میں نیوکلیر ری ایکٹر بجلی پیدا کرنے کے لیے استعمال ہوتا ہے(یاد رہے کہ وزنی پانی بھاری پانی سے مختلف ہوتا ہے ' جسکا ذکر آگے آ رہا ہے).

بھاری اور ہلکا پانی : جب پانی میں کیلیم (Calcium) اور میگنیشم (Magnesium) کے حل پذیر نمکیات موجود ہوتے ہیں ، خاص طور پر بائی کاربونیٹ (Bicarbonate) ، کلورائڈ (Chloride) ، سلفیٹ (Sulphate) اور فیرس آئرن (Ferrous Iron) کی کچھ مقدار (آئرن سے مراد لوہا ہے)جو کہ فیرک آئرن میں تبدیل ہو چکی ہوتی ہے یا تکسید شدہ ہوتی ہے ، توایسا پانی بھاری پانی کہلاتا ہے ، جب پانی کابھاری پن بائی کاربونیٹ کی وجہ سے ہو تو اسے ہلکا بھاری پن کہا جاتا ہے چونکہ ایسے بھاری پانی کو محض ابالنے سے ہلکا کیا جا سکتاہے ، چونکہ بائی کاربونیٹ (Bicarbonate) ،کاربونیٹ (Carbonate) میں تبدیل ہو کر ترسیب ہو جاتا ہے چونکہ کاربونیٹ پانی میں حل پذیر ہے،مگر وہ بائی کاربونیٹ کے علاوہ دوسرے مذکورہ نمکیات کی موجودگی میں پانی کو مستقل طور پر بھاری بنا دیتی ہے ۔ ہلکے اور بھاری پانی کی ایک آسان پہچان یہ ہے کہ ہلکا پانی کسی بھی صابن سے جھاگ پیدا کرتا ہے جب کہ بھاری پانی جھاگ پیدا نہیں کرتا چونکہ پانی میں موجود کیلیم اور میگنیشم کے روان (Ions) صابن میں موجود " ھائر فیٹی ایسڈ (Higher Fatty= Acids 'زیادہ چربی والے تیزاب) کے ساتھ مل کر جھاگ کی بجائے لیس دار دھی طرح کی چیز (Curd) یا رسوب بنادیتے ہیں جو صابن کے زیادہ ضائع ہونے کا باعث بنتی ہے چونکہ صابن جھاگ (Later) نہیں بنائے گا ، جب تک کہ پانی سے مذکورہ آئن (Ions) کو دور نہ کیا جائے ، یا پانی کو ہلکا نہ کیا جائے ۔ پانی کے" بھاری پن" کو معلوم کرنے کا طریقہ یہ ہے کہ پانی کے ایک معلوم شدہ حجم (پانی کی مقررہ مقدار) میں معیاری صابن کا محلول ڈال دیا جاتا ہے تاکہ وہ ایسی جھاگ پیدا کرے جو کم ازکم ۵ منٹ تک نہ ٹوٹے (اس کے لیے صابن کا محلول بنانے کے لیے صابن کو کسی الکوحل میں حل کر لیتے ہیں) .

بھاری پانی کو ہلکا کرنا: بھاری پانی کو ہلکا کرنے کے لیے انگریزی کا لفظ سافننگ (Softening) استعمال کیاجاتا ہے۔ چھوٹے پیمانے پر پانی کو ہلکا کرنے کے لیے اس میں امونیا ، بوریکس (Borax) یا سوڈیم کاربونیٹ (Sodium

(Trisodium Carbonate) کے ساتھ ٹرائی سوڈیم فاسفیٹ (Phoshate) ڈالا جاتا ہے موخرالذکر کیلیم کو بطور کاربونیٹ اور میگنیشیم کو بطور ہائیڈر آکسائڈ (Hydroxide) ترسیب (Precipitate) کر دیتا ہے.

پانی کو وسیع پیانے پر یا صنعتی پیانے پر ہلکا کرنے کے لیے اس میں مناسب مقدار میں چونا (Lime) ڈالا جاتا ہے ، تاکہ کیلیم بائی کاربونیٹ کو کاربونیٹ اور میگنیشیم کو بطور ہائیڈر آکسائڈ ترسیب کر دیا جائے ۔ جب کہ سوڈیم کاربونیٹ کی کافی مقدار ڈالی جاتی ہے تاکہ باقی کیلیم کے نمکیات کو دور کیا جائے۔ ایک اور طریقہ ہے جس کو پرموٹائٹ طریقہ (Permutite Process) کہتے ہیں جس میں ایک معدنی مرکب (قدرتی یا مصنوعی) زیولائٹ (Zeolite) استعمال کیا جاتا ہے ۔ اس معدن میں سوڈیم کے رواں (Ions) ہوتے ہیں ، جب پانی کو اس پر گزارا جاتا ہے تو یہ اپنے سوڈیم رواں کے بدلے پانی کو بھاری بنانے والے کیلیم اور میگنیشیم کے رواں لے لیتا ہے اور اس طرح پانی ہلکا ہو جاتا ہے ۔ زیولائٹ میں دوبارہ سوڈیم رواں داخل کرنے کے لیے اسے سوڈیم کلورائڈ کے گاڑھے محلول کے ساتھ ٹریٹمنٹ دیا جاتا ہے.

بوائلروں کے لیے پانی: بوائلر بھاپ بنانے کے لیے استعمال ہوتے ہیں اور بوائلر بھی صنعتی لحاظ سے بہت اہم ہیں ۔بوائلروں میں بھاری پانی کا استعمال نہیں کرنا چاہیے کیونکہ بوائلروں کی لوہے کی پلیٹوں پر کیلیم اور نمکیات پر مشتمل ایک سخت اور نہ اترنے والی سکیل بن جاتی ہے جو حرارت کا ناقص موصل ہوتی ہے جس کے نتیجہ میں بوائلروں کو گرم کرنے والے ایندھن کی مقدار بڑھ جاتی ہے اور بوائلر پلیٹوں کی بیرونی سطحات پر زائد حرارت کی وجہ سے بوائلر جلد بوسیدہ ہونا شروع کر دیتا ہے ۔ اگر پانی میں سوڈیم کاربونیٹ موجود ہو تو یہ آب پاشیدگی (Hydrolysis) کی بدولت الکلی کے آزاد آئن (رواں) مہیا کرتا ہے جو بوائلر کی پلیٹوں میں شکستگی کا باعث بنتے ہیں اور پلیٹیں فیل ہو جاتی ہیں ۔ بعض علاقوں میں بوائلروں میں استعمال ہونے والے پانی میں سلفیورک ایسڈ (گندھک کے تیزاب) کا اضافہ کر دیا جاتا ہے تاکہ سلفیٹ اور کاربونیٹ کا تناسب بڑھ جائے۔ ایسی صورت میں پانی میں موجود کاربونیٹ نقصان نہیں پہنچائے گا ، صنعتی پانی کے لیے پانی کو ہلکا کرنے کا ایک اور طریقہ یہ ہے کہ پانی میں ایک کیمیکل سوڈیم ہیکسامیٹافاسفیٹ (Suduim Hexameta Phosphate) ڈال دیا جاتا ہے ۔ یہ بھاری پانی میں موجود تمام کیلیم سے مل کر ایک حل پذیر مرکب بنا دیتا ہے جو صابن کے ساتھ وہی جیسا " رسوب" نہیں بناتا ۔ اس قسم کا پانی اون پروسیسنگ کے کارخانوں ، لانڈریوں اور گھروں میں کپڑے دھونے کے لیے استعمال ہو سکتا ہے، مگر پینے کے لیے ہر گز نہیں.

سائنس کے تجربات کے لیے بہت ہی صاف پانی کی ضرورت ہوتی ہے جسے کشیدہ پانی (Distilled Water) کہتے ہیں ، جو انہی تجربہ گاہوں میں ایک چھوٹے پیانے پر کشید کرنے والے یونٹ سے تیار کیا جاتا ہے۔ اس کا وہی طریقہ ہے جو عطار لوگ اپنے مختلف محلولات کو کشید کرنے کے لیے استعمال کرتے ہیں .

وسیع پیانے پر ایسا پانی تیار کرنے کے لیے پانی کو ایک کیمیکل پولی ہائیڈرک فینول فارمل ڈی ہائیڈ (Polyhydric Phenol Formaldehyde) ریزن کی دانہ دار تہوں (بیڈ) میں سے ٹپکایا جاتا ہے (یعنی آہستہ آہستہ گزارا جاتا ہے) اور پھر انہیں فارمل ڈی ہائیڈریزن سے اس عمل میں رواں (Ions) کا تبادلہ ہوتا ہے اور مذکورہ مرکب کے فینول گروپ (Phenol Groups) ، محلول کے گروپ میں موجود مثبت ہائیڈروجن کے رواں سے بدل جاتے ہیں اور مؤخرالذکر کے امینوگروپ (Amino Groups) تیزابوں کو جذب کر لیتے ہیں جو پیدا ہوتے ہیں اور پانی بالکل کشیدہ ہو جاتا ہے۔ کشیدہ پانی کی مانگ ، کیمیائی ، فوٹو گرافک مقاصد ، الیکٹرک سٹوریج بیٹریوں اور دوسرے مقاصد کے لیے ہے ۔گاڑیوں کی بیٹریوں میں بھی پانی استعمال کرنا چاہیے۔

پینے کے لیے صاف پانی : ایک ایسا قصبہ (Town) یا گاؤں جہاں صاف پانی نہ ملتا ہو تو تھوڑی سی کوشش سے اسے صاف کیا جا سکتا ہے : اگر پانی کسی دوسرے ذریعے مثلاً جوہڑ ، تالاب یا دریاؤں سے دستیاب ہو تو اسے پینے کے قابل بنایا جا سکتا ہے ۔ سب سے پہلے ایسے پانی کو ٹینکوں (Tanks) میں پائپ کے ذریعے لے جایا جاتا ہے جہاں اس میں چونا ، پھٹکڑی یا کلورین ڈال دی جاتی ہے پھر اسے دوسرے ٹینک میں لے جاتے ہیں ، جہاں پر کیمیکل کے ذریعے (جن کا پہلے ذکر ہو چکا ہے) ان نامیاتی آمیزشوں کو ترسیب (Coagulate) کر دیتے ہیں اور پھر اسے ایک تیسرے ٹینک میں لے جاتے ہیں ، جسے سیٹلنگ ٹینک (Settling Tank) کہتے ہیں ، جہاں پر تمام ٹھوس آمیزشیں پیندے میں جمع ہو جاتی ہیں۔ پھر پانی کی ناخوشگوار بو کو دور کرنے کے لیے اس میں تابکار کردہ یا متحرک کاربن ڈالا جاتا ہے ۔ آخر میں پانی کو ریت اور بجری کی تہوں میں سے گزارا جاتا ہے اور اس طرح یہ فلٹر ہو جاتا ہے ۔ چنانچہ فلٹر شدہ پانی کو ایک ٹینک میں اکٹھا کر کے اس میں کلورین اور ایلومینم سلفیٹ ڈال دیا جاتا ہے ۔ قصبے یا شہری گھروں کے لیے اسے ایک اونچی ٹینکی میں محفوظ کر لیا جاتا ہے تاکہ یہ اپنے ہی پریشر(دباؤ) کے ذریعے گھروں میں اپنی ترسیل جاری رکھے۔ کلورین کی مقدار اس حساب سے ڈالنی چاہیے کہ پانی کے چالیس لاکھ حصوں میں ایک حصہ کلورین کا ہو جس سے ایک دو گھنٹوں میں تمام جراثیم ختم ہو جاتے ہیں.

یاد رہے کہ پینے کے پانی کو اگر بالکل نمکیات سے پاک کر دیں گے تو اس کا ذائقہ سپاٹ ہو گا اور بے ذائقہ ہو گا ، چنانچہ پینے کے پانی کو قدرے بھاری رہنا چاہیے تاکہ نمکیات کی معمولی مقدار کی وجہ سے اس کا ذائقہ مناسب ہو۔ پینے کے پانی کا معیار پانی کے اندر کسی آمیزش کو ظاہر کرنے کے لیے ایک اکائی یا پیمانہ استعمال ہوتا ہے جسے انگریزی کے تین لفظوں پی۔پی۔ ایم (P.P.M) سے ظاہر کیا جاتا ہے، جو مخفف ہے پارٹس پر ملین(Parts Per Milion) کا ، مثلاً بند ڈبوں والی خوراک کے لیے پانی میں کلورین کی مقدار" ۵ پارٹس پر ملین" ہونی چاہیے۔اس کو عام فہم زبان میں کلورین کے ۵ حصے اور پانی کے دس لاکھ حصے کہتے ہیں ۔ پینے کے پانی کا کیا معیار ہوناچاہیے ؟ یعنی اول قسم (First Class) پینے کے پانی (Portable Water) میں آمیزشوں کی مقدار کی زیادہ سے زیادہ حد کیا ہونی چاہیے ؟وہ مندرجہ ذیل ہے:

۱۔گدلا پن یا میلا پن زیادہ سے زیادہ (1 P.P.M)

۲۔رنگ زیادہ سے زیادہ (۵ P.P.M)

۳۔بے ذائقہ اور بے بو دار ہونا چاہیے

۴۔پس ماندہ کلورین کی موجودگی نہ ہو

۵۔نامیاتی مادے ، مثلاً بکٹیریا پھپھوندی وغیرہ غائب ہوں

۶۔قلویت بطور کیلیم کاربونیٹ زیادہ سے زیادہ (۵۰ P.P.M)

۷۔کل ٹھوس مادے زیادہ سے زیادہ (۸۰۰P.P.M)

۸۔کلورائڈاور سلفیٹ زیادہ سے زیادہ (۲۵۰P.P.M)

جوں جوں ہماری تہذیب ترقی اور وسعت اختیار کرے گی توں توں پانی کی ضرورت بڑھتی جائے گی ۔ اسے بے مقصد ضائع نہ کرنا چاہیے، کہیں ایسا نہ ہو کہ پینے کا پانی بھی ایک نایاب شے ہو جائے ۔ ترقی پذیر ملکوں کی آبادی میں اضافے سے دنیا میں پانی کی ضرورت اور کھپت میں بہت اضافہ ہو گیا ہے اور آج ہم اپنے آباؤاجداد کی نسبت پانی کی کوالٹی میں بھی زیادہ دلچسپی لے رہے ہیں ۔ بیماریوں کی روک تھام کے لیے پینے کے لیے ایسے پانی کی ضرورت پر زور دیا جاتا ہے جو بکٹیریا اور دوسری آلائشوں سے پاک ہو ، لہذااسے ابال کر پینا فائدہ مند ہے ۔ اسی طرح ماہی گیروں نے ایسے پانی کا مطالبہ کیا ہے جس میں آکسیجن کی مناسب سپلائی ہو اور زہریلے مادوں سے پاک ہو ، اسی طرح صنعت کو بھی مخصوص کوالٹی کے پانی کی ضرورت ہے ، مثلاً خوراک ، ٹیکسٹائل

اور کیمیکل کی صنعتوں کو ایسے پانی کی ضرورت ہے جس کی کوالٹی اعلی ہو .

پانی اللہ تعالٰی کی بہت بڑی نعمت ہے اور ہمیں اس کی قدر کرنی چاہیے ۔ ارشاد ربانی ہے:" فَاَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَاَسْقَيْنٰكُمُوْهُ وَ مَا اَنْتُمْ لَهٗ بِخَازِنِيْنَ" یعنی پس ہم (ہی) نے آسمان سے پانی اتارا ، جو ہم تم کو پلاتے ہیں اور تم لوگوں نے تو وہ جمع کر کے نہیں رکھا (۱۵[الحجر]: ۲۲).

قرآن حکیم میں ایسی بہت ساری آیات ہیں جو پانی کی افادیت اور استعمال کو بیان کرتی ہیں .

مآخذ: (۱) James , G.V : *Water treatment* ، The Technical Press Ltd, بار سوم ، لنڈن ۱۹۶۶ء ؛ (۲) John W Clark and etal : *Water Suply and Pollution control* ، بار سوم IEP-Dun Donnelley ، Harper and Row Publishers ، نیو یارک و لنڈن ۱۹۷۷ء؛(۳) D.El' senberg and W. Kauzmann : *The Structure and Properties of water* ، The Clarendon Press ، لنڈن ۱۹۶۹ء ؛(۴) Werner Stumm and James J Morgan: *Aguatic Chemistry* ،بار دوم ،John weiley and sons نیو یارک ۱۹۸۱ء ؛ (۵) Ray K Linsley , Joseph B. Franzini: *Water Resources Engineering* ، بار دوم ، ۱۹۷۲ء ؛(۶) Mark J . Hammer : *Water and Waste-Water Technology* ، John weiley and Sons ، نیو یارک و لنڈن ۱۹۷۵ء ؛ (۷) Thomson H , chilten : *" Strong Water "* ، The M.I.T press Massachusetts Institute of Technolygy ، Cambridye Massachusetts و لنڈن ۱۹۶۸ء ؛(۸) Boby , W.M.T and G.S stel , *Water Treatment Data* ، Hutchinson of London. ۱۹۶۷ء ؛(۹) فضل کریم ، ڈاکٹر : قرآن اورجدید سائنس .

(فضل کریم)

••-------------••

آبا: (آ ؛ ع) نیل ابیض میں ایک جزیرہ ، ⊗ جو سوڈان کے دارالحکومت خرطوم سے ۲۳۰ کلو میٹر بجانب جنوب اور کوستی کے شمال میں واقع ہے ۔ یہاں کی خاص بات یہاں کے جنگلات ہیں ۔ اس جگہ قبیلہ شلک اور کچھ عرب قبائل آباد تھے۔

اس کی شہرت ۱۲۸۸ھ/۱۸۷۱ء میں اس وقت ہوئی جب محمد بن احمد بن عبد اللہ المعروف بہ مہدی سوڈانی(م ۹ رمضان المبارک ۱۳۰۳ھ/ ۲۲ جون ۱۸۸۵ء [رک بآں در آآآ ، بذیل مادہ] نے اس کو اپنا پایۂ تخت بنایا ۔ یہیں اس نے مہدویت کا دعوی کر کے اس شہر کو اپنا مستقر بنا لیا۔ یہاں اس نے جامع مسجد اور ایک خانقاہ بھی بنائی اور اپنے مریدوں کو اپنے ارد گرد جمع کر لیا۔ جنھوں نے مہدی سوڈانی کے خاندان کی طرح کشتی سازی کا پیشہ اپنا لیا ۔ اس سے اس مقام کی شہرت کی ابتدا ہوئی.

بعد میں مہدی سوڈانی نے کئی مقامات تبدیل کیے ، اس کی موت تپ محرقہ سے ام درمان نامی جگہ میں ہوئی جو خرطوم کے قریب واقع ہے.

مآخذ: (۱) محمد احمد الجابری : فی شان اللہ ، مطبوعہ قاہرہ ؛(۲) وہی مصنف : تاریخ السودان ، قاہرہ ؛ (۳) شبسکہ مکی : شعوب وادی النیل ، دارالثقافۃ، بیروت ۱۹۴۵ء، ص ۴۳۹-۴۵۱ وغیرہ.

(محمود الحسن عارف)

••-------------••

آب حیات (ف ، آب حیوان / عربی : ⊗ ماء الحیاۃ) اسم مذکر ، امرت (آب بقا) لغوی اعتبار سے تو پانی کا ہر قطرہ آب حیات اور زندگی بخش ہے ، اس لیے کہ پانی حیوانی زندگی کے لیے سب سے زیادہ بنیادی ضرورت ہے[رک بہ آب] ۔البتہ اصطلاحی طور پر اس سے مراد امرت اور " آب دوام " ہے جو ایک فرضی چشمہ ہے جسے بحر ظلمات میں بیان کیا جاتا ہے ۔ کئی شعرا نے اسے اسی مفہوم میں نظم کیا ہے ، مثلاً:

قاتل شہید زندہ جاوید ہو گئے
آب حیات کیا ترے خنجر کی آب تھی (ظفر)

اکبر بادشاہ نے اپنے پینے کے پانی کا نام" آب حیات" رکھا تھا۔چنانچہ تذکرۂ آب حیات میں ہے : بادشاہ جب اس مقام پر پہنچے تو اس لیے کہ ٹھہرنے کو ایک بہانہ ہو وہاں آب حیات مانگااور پانی پی کر اس مقام کو دیکھتے ہوئے چلے گئے(نور اللغات ، ۱:۴۰).

اردو میں یہ لفظ فارسی زبان سے آیا ہے جہاں اس کی یہ خاصیت بیان کی جاتی ہے کہ جو شخص بھی اسے نوش کرے یا اس میں غسل کر لے تو اس کو حیات دوام یابقائے دوام حاصل ہو جاتی ہے.

اس چشمہ کے مغرب میں ایک " چشمہ جوانی (Fountain of Youth) بھی بیان کیا جاتا ہے ، جس کا پانی جوانی کے عود کر آنے کا ذریعہ سمجھا جاتا تھا.

انسان جب سے اس دنیا میں آیا ہے اس وقت سے وہ موت کو مسخر کرنے کی کوششوں میں لگا ہوا ہے ۔ جن باتوں کو وہ اپنی طاقت اور محنت کے ساتھ حاصل نہیں کر سکتا اسے وہ افسانوی رنگ میں دیکھتا اور بیان کرتا ہے ۔ آب حیات بھی اسی قسم کا ایک افسانوی تصور ہے، جو خصوصاً قرون وسطی کی تاریخ اورادب میں بہت زیادہ مقبول تھا اور مختلف زبانوں کے ادب میں ایک مقبول عام تصور کی حیثیت سے اشاعت پذیر رہا .

اس تصورکی قدامت کا اندازہ اس بات سے کیا جاسکتا ہے کہ اس کا ذکر مکاشفہ یوحنا(۱/۲۲)میں موجود ہے۔ جہاں لکھاہے " پھر اس نے مجھے بلور کی طرح چمکتا ہوا آب حیات کا ایک دریا دکھایاجو خدا اور برہ کے تخت سے نکل کر اس شہر کی سڑک کے بیچ میں بہتا تھا اور دریا کے پار زندگی کا درخت تھا " اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ اس دور میں آب حیات کا تصور خصوصاً مشرق وسطی میں خاصا معروف تھا.

دور قبل از اسلام: مختلف مصادر کے دیکھنے سے پتہ چلتا ہے کہ آب حیات کاسب سے قدیم ذکر دور قبل از اسلام کی ایک فارسی نظم میں ملتا ہے جو ایک بابلی پہلوان گلگمش (Gilgamesh) اور داراکے متعلق ہے ، یہ داستان مغربی ایشیائی ممالک میں معروف رہی .

داستان کے مطابق گلگمش ایک شہر ارک (یا اوروک) پر حکمران تھا ۔ وہ تین دیوتاؤں کا پجاری تھا۔ اس کی دوستی ایک شخص انکیدو (Enkidu) نامی شخص سے تھی۔ انکیدو کے اچانک انتقال کر جانے پر گلگمش کو سخت رنج ہوا اور وہ ایک دانا اناپشتم (Utnapishtim) کے پاس گیا ، جسے بابل کے طوفان میں " حیات جاوان" مل گئی تھی ، تاکہ وہ اس سے ابدی حیات کا سراغ پاسکے ۔ اس نے اسے بتایاکہ موت انسان کا مقدر ہے ، جس سے فرار کی کوئی صورت نہیں ہے ۔ پھر اس نے اسے ایک ایسے گھاس کے متعلق بتایا جو دریا کی تہہ میں پایا جاتا ہے اور اس کے کھانے سے جوانی عود کر آتی ہے۔ گلگمش نے یہ گھاس حاصل کر لیا، مگر واپسی کے سفر میں، جب وہ گھاس زمین پر رکھ کر منہ ہاتھ دھو رہا تھا، اسے ایک سانپ لے اڑا اور اس طرح گلگمش خالی ہاتھ واپس لوٹ آیا (دائرہ معارف اسلامی بزرگ، تہران ، ۱:۳۴).

ان لوگوں میں سے جو اس کے پانے سے بہرہ ور ہوے ایک اور داستان آشیل (اخیلس) کی ہے ، جو پلیوس (باپ) اور تیتس (ماں) کا بیٹا اور " جنگ تردا" کے فاتحین میں سے تھا ۔ اسکی والدہ تیتس اس کی موت سے سخت خائف تھی ۔ چنانچہ وہ اسے دریاے استوکس (Styx) پر لے گئی جو زمین کے نیچے بہنے والا ایک دریا ہے ، تاکہ وہ اس کو " روئیں تن " کرے ، لیکن دریا کا پانی اس کے منہ تک نہ پہنچا ۔ جب آشیل کو اس کمزوری کا پتہ چلا تو اس نے اسکے ہاتھ پر ایک تیر مار دیا، جس سے وہ ہلاک ہو گئی اور اس کی یہ خواہش تشنہ رہ گئی (حوالہ مذکور) ۔فردوسی کے شاھنامہ میں اسفند یار کو " روئیں تن " قرار دیتے ہوے اس کے حالات میں آشیل کے کردار کی جھلک دکھائی گئی ہے ،مگر فردوسی اس کے متعلق اپنا مآخذ نہیں بتاتا.

۲۔ دور اسلام : ان حالات میں جب اسلام آیا اور داستان گوئی پر اسلامی اثرات پڑے تو اس داستان کے مقامات اور کردار بدل گئے ۔ اب جو داستان معرض وجود میں آئی، اس کی رو سے تین اشخاص اس چشمے تک پہنچنے میں کامیاب ہوے ، جن میں سے دو اشخاص، یعنی حضرت الیاسؑ [رک بآں] اور حضرت خضرؑ [رک بآں] تو اس چشمہ کا پانی پی کر بقائے دوام حاصل کرنے والوں میں شامل ہو گئے اور تیسرا شخص، یعنی سکندر [رک بآں]، وہاں پہنچ کو بھی ناکام و نامراد ہو کر لوٹ آیا (محمد بادشاہ : فرہنگ آنند راج، ۱:۱۲)۔ ایک اور روایت یہ ہے کہ خضر اسکندر اعظم کے لیے اس چشمہ کے رہنما بنے تھے۔ بعض تو کہتے ہیں کہ سکندر وہاں پہنچا تو اس نے وہاں پانی پینے والوں کو دیکھا کہ وہ لوتھ پوتھ پڑے ہیں۔ ان میں زندگی کا ہونا نہ ہونا برابر تھا، نہ تو وہ مرتے ہیں، نہ جسم ہی کچھ کام دیتا ہے۔ اس نے پہلے تو چلو میں پانی لیا ، پھر اس کو اسی حالت میں ڈال دیا ، مگر خضرؑ نے پی لیا جو آج تک زندہ ہیں اور بعضوں نے لکھا ہے کہ اسکندر دوسرے راستے پر ہونے کے باعث وہاں تک نہ پہنچ سکا (فرہنگ آصفیہ ، ۱:۸۷)۔ اس مقبول عوام داستان میں یہ بھی بیان کیا گیا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے حضرت خضرؑ کو یہ خدمت سونپ رکھی ہے کہ اگر کوئی شخص دریا میں ڈوب رہا ہو اور ابھی اس کی موت کا وقت نہ آیا ہو ، تو وہ اس شخص کو نکال لے جاتے ہیں۔ اسی طرح راستے سے بھٹکنے والی کشتی کو صحیح راستہ دکھانا بھی ان کے فرائض منصبی میں شامل ہے، جبکہ حضرت الیاسؑ صحرا میں راستہ بھٹکنے والے مسافروں کو راستہ دکھاتے ہیں اور اگر کوئی شخص صحرا میں ہلاک ہو جائے تو اس پر نماز جنازہ پڑھنا بھی ان کے ذمہ سمجھا جاتاہے۔ یہ دونوں بزرگ ہر سال موسم حج میں حج اور طواف کعبہ کرتے ہیں مگر کوئی شخص انہیں شناخت نہیں کر سکتا۔

لیکن جیسا کہ مقالہ الخضر [رک بآں در آآآ] اور الیاس [رک بآں] میں بیان کیا گیا ہے ، یہ سب افسانہ طرازیاں ہیں اور اللہ کی ذات کے سوا ہر شے اور ہر شخص فانی ہے اور قرآنی نص (کُلُّ نَفْسٍ ذَآئِقَۃُ الْمَوْتِ ۳ [آل عمران] :۱۸۵، یعنی ہر جاندار نے موت کا مزہ چکھنا ہے)' اس بارے میں قطعی ہے ، کہ ہر جاندار اور ہر ذی روح کو وقت مقررہ پر لازماً موت آئے گی [نیز دیکھیے مآخذ] .

۲۔ صوفیہ کی اصطلاح میں اس سے مراد عشق و محبت الٰہی ہے اور جو کوئی اس چشمہ سے سیراب ہو جاتا ہے ، وہ کبھی موت کا شکار نہیں ہوتا .

۳۔ شعرا استعارۃً لب معشوق اور اس کی گفتگو کو "آب حیات" قرار دیتے ہیں .

"آب حیات" کے عنوان سے بہت سے لوگوں نے کتابیں بھی تصنیف کی ہیں ، جن میں سے خصوصیت کے ساتھ محمد حسین آزاد (م ۱۲۴۵ھ۔۱۳۴۱ھ) کی آب حیات زیادہ معروف ہے جو اردو زبان کی تاریخ پر مشتمل ہے.

مآخذ: قرآن کریم بمدد اشاریہ : محمد فؤاد عبد الباقی: معجم المفہرس لالفاظ القرآن الکریم ، بذیل مادہ نفس اور موت ؛ (ب) کتب تفسیر خصوصاً :(۲) محمود الآلوسی : روح المعانی ، بیروت دار احیاء التراث العربی ، ۱۵:۱۰ ۳۔۳۴۲؛ (۳) ابو الفدا اسماعیل: قصص الانبیاء ، طبع عبد القادر احمد عطاء ، بیروت ، المکتبۃ الاسلامیہ ، ۱۴۰۱ھ ' ۲:۱۳۱۔۱۴۱؛ (۴) الجزائری نعمت اللہ: نور المبین فی قصص الانبیاء والمرسلین ،۱۳۸۵ھ؛ (ج) کتب فرہنگ:(۴) محمد بادشاہ المتخلص بہ شاد : فرہنگ آنند راج ، تہران ، ۱۳۳۵ھ ، بذیل مادہ آب،۱:۱۳۔۱۴ ؛(۵) نور الحسن نیر کاکوروی: نور اللغات ، ۱:۴۰۔۴۱؛(۶) سید احمد دہلوی : فرہنگ آصفیہ ، مکتبہ حسن سہیل ، لاہور، ۱:۷۹؛(۷) محمد بن اعلی التھانوی : کشاف اصطلاحات الفنون ، طبع سپرنگر ۱۸۴۲ء، ۲:۵۵۰ ؛(۸) اسکندر نامہ ، طبع افشار ، تہران ، ۱۳۴۳ھ؛ (۱۰) دائرہ اسلامی بزرگ ، بار اول ، تہران بذیل مادہ ،نیز دیکھیے مقالہ الخضر [در آآآ بذیل مادہ] اور مقالہ اسکندر کے مآخذ.

(محمود الحسن عارف)

••------------••

⊗ آبدار: (ف ؛ اسم مذکر) لغوی طور پر اس کے چار معنی ہیں: (۱) پانی کی رطوبت سے بھری ہوئی شے ؛ (۲) کنایہ کے طور پر جمعیت اور ساز و سامان والا شخص۔ حکیم سنائی کہتے ہیں؛ ع : ایزدش آبدار خواہد کرد (اسے اللہ تعالیٰ آبدار کرے)۔

(۳) ہر وہ شے جو رطوبت دار ہو، جیسے میوہ یا جو شے "چمک دار" ہو ، جیسے جواہر ، مروارید، شمشیر اور خنجر وغیرہ ، حکیم سنائی فرماتے ہیں :

چو باو ندید ایچ جای درنگ
ہماں آبداری کہ بو دش بجنگ

(۴) ایک خاص قسم کا گھاس ، جو کھجور کی شاخوں کے پتوں سے مشابہت رکھتا ہے ، اس کے علاوہ کسی کی لطیف و شائستہ گفتگو کو بھی آبدار کہا جاتا ہے (محمد بادشاہ : فرہنگ آنندراج ، ۱:۱۵)۔

۲۔ اصطلاحی طور پر اس سے مراد پانی رکھنے یا اس کا انتظام کرنے والا خادم مراد ہوتا ہے ۔ اسی طرح نوابوں، رئیسوں اور مختلف اداروں کے ہاں پانی ، مشروب اور شراب کا انتظام کرنے والا شخص بھی اس کا مصداق ہوتا ہے (فرہنگ آصفیہ ، بذیل مادہ)۔

آج کل کے دور میں ایران اور افغانستان میں چائے اور قہوہ تیار کرنے والے خادم کو بھی "آب دار" کہا جاتا ہے ۔

دور قدیم ، خصوصاً غزنویہ کے عہد میں " آبدار خانہ" (ذخیرہ آب) کے رئیس کو " آبدار " کہا جاتا تھا اور صفویوں کے زمانے میں اس منصب پر فائز شخص کو " آبدار باشی " کہتے تھے۔ چونکہ ایسا شخص انتہائی قابل اعتماد اور قابل اعتبار ہوتا تھا ، لہذا اس خادم کا شمار گھریلو خدام میں ہوتا تھا (مزید تفصیل کے لیے دیکھیے حسن انوری: اصطلاحات دیوانی ، تہران ، ص ۲۲، وغیرہ)۔

مآخذ: محمد بادشاہ المتخلص بہ شاد: فرہنگ آنندراج، بذیل مادہ ؛ (۲) سید احمد دہلوی : فرہنگ آصفیہ ، مطبوعہ ترقی اردو ادب ، کراچی ؛ (۳) دائرہ معارف اسلامی ، بزرگ ، تہران، بذیل مادہ .

(محمود الحسن عارف)

••-------------••

⊗ الآبری : ابو الحسن محمد بن الحسین بن ابراہیم بن عاصم السجستانی الآبری ، سجستان کے ایک نامور محدث ، حافظ الحدیث اور شافعی عالم (الذھبی : تذکرۃ الحفاظ ، ۳: ۹۵۴۔۹۵۵)۔ انہیں ابن حبّان کے بعد اس خطے کا سب سے نامور محدث سمجھا جاتا ہے (سیر اعلام النبلاء، ۱۶: ۲۹۹، شمارہ ۲۱۰)۔ انہوں نے حدیث مصر ، شام، حجاز ، عراق ، جبال اور خراسان کا سفر کرکے حاصل کی۔ ان کے اساتذہ کی فہرست میں خُزَیمہ نیشاپوری ، ابو العباس سراج الثقفی النیسابوری ، ابو عَرُوبہ الحرانی ، احمد بن محمد بن ازہر سجزی ، مکحول البیروتی ، محمد بن یوسف الہروی، ابو نعیم بن عدی الجرجانی ، محمد بن ربیع الجیزی اور زکریابن احمد البلخی القاضی وغیرہ شامل ہیں (السبکی ، ۳ : ۱۴۷تا۱۴۸)۔

ان سے یحیٰی بن عمار الواعظ السّجستانی اور علی بن بشر اللّیثی وغیرہ نے علم حدیث حاصل کیا ۔ ان کا انتقال رجب ۳۶۳ھ/۹۷۴۔۹۷۳ء میں ۸۰ سال کی عمر میں ہوا (سیر اعلام ، ۱۶: ۳۰۰)۔ انہوں نے امام شافعیؒ کے مناقب پر جو کتاب لکھی ہے ، اسے سوانح نگاروں نے اپنے موضوع پر بہترین کتاب قرار دیا ہے ، اس کتاب کے ۷۵ ابواب ہیں ۔ اس کتاب کے ۸ خطی ورق ، جو گیارھویں صدی عیسوی میں کتابت کیے گئے ، استانبول کے کتاب خانہ " جار اللہ " میں (عدد ۱۴۳۲) محفوظ ہیں جن کی عکسی نقل معہد المخطوطات العربیہ المصورۃ ، قاہرہ میں موجود ہے ۔ ان کے سوانح نگار اس کتاب کی بہت تعریف کرتے ہیں ۔ گو مصنف نے اپنی کتاب میں اس کے ۷۴ ابواب کا ذکر کیا ہے ، لیکن اس کتاب کے ۷۵ ابواب ہیں۔

مآخذ : (۱) یاقوت الحموی : معجم البلدان، ۱:۴۹؛ (۲)

ابن خلدون :العبر ، ۴، ۲۰۰ تا ۳۳۱ ؛ (۳)الذھبی: تذکرۃ الحفاظ ، ۳:۹۵۴ تا ۹۵۵ ؛ (۴)السبکی : الطبقات ، ۳: ۱۴۷ تا ۱۴۸؛ (۵)ابن عماد الحنبلی : شذرات الذھب ، ۳:۴۶۔۴۷ ؛ (۶)اسماعیل پاشا البغدادی: ہدیۃ العارفین ، ۲: ۸؛ (۷)ابن الاثیر ، عزالدین : اللباب ، مکتبۃ القدسی ، ۱۳۵۷ھ ، ص ۱۲ ؛ (۸)الصفدی ، خلیل بن ایبک : الوافی بالوفیات ، مطبعہ وزارۃ المعارف ۱۹۴۰، ۲/۲۷۴.

(محمود الحسن عارف)

••------------••

⊗ آتِش: (ف)،اسم مؤنث (قدیم فارسی آویش ، آتیش) عربی نار ، ترکی اوت ، سنسکرت اَگنی ، ہندی و اردو آگ ۔ چار عناصر میں سے ایک اہم ترین عنصر.

عربی زبان میں لفظ نار کا مادہ" نور"(نارَ یَنُورُ نوراً ونیاراً) ہے جس کے معنی روشن کرنے اور دور سے دیکھنے وغیرہ کے ہیں ۔ اس سے النّار اسم مصدر ہے ۔جس کے معنی رائے ، سمت اور جہنم وغیرہ کے آتے ہیں ۔ اس کی جمع انور ، نیران اور نیرہ آتی ہے ۔یہ ایک جوہرلطیف ہے جو روشن اور محرق (جلانے والا) ہے ۔ عام طور پر لفظ النّار مؤنث ہے ، لیکن کبھی کبھار اسے مذکر بھی استعمال کیاجاتا ہے ۔ اس کی تصغیر نویرہ (چھوٹی آگ)ہے(لسان العرب ، بذیل مادہ)۔ اس سے (اور دوسری اشیا سے) جو روشنی نمودار ہوتی ہے اسے " نور" کہا جاتا ہے ۔ دونوں میں یہی بنیادی فرق ہے۔

۱۔دینی نقطہ نظر: (الف) قرآن کریم: :قرآن کریم میں لفظ النّار ۱۴۷ مرتبہ استعمال ہوا ہے (دیکھیے اشاریہ محمد فؤاد عبدالباقی ، بذیل مادہ"نار") ۔ اس سے اس کی انسانی زندگی پر اہمیت اور اس کے اثرات کی ہمہ گیری کا اندازہ کیا جاسکتا ہے ۔ قرآن کریم کی رو سے آگ اللہ تعالٰی کی ان عظیم الشان نعمتوں اور مہربانیوں میں سے ہے جن کی ایجاد اور تخلیق اللہ تعالٰی کا خصوصی احسان ہے ' سورۂ یٰسں میں ہے : " وَھُوَ بِکُلِّ خَلْقٍ عَلِیْمُ ۝ الَّذِیْ جَعَلَ لَکُمْ مِّنَ الشَّجَرِ الْاَخْضَرِ نَاراً فَاِذَآ اَنْتُمْ مِّنْهُ تُوْقِدُوْنَ (۳۶[یٰسں]:۸۰) ، یعنی" اوروہ ہر قسم کا پیدا کرناجانتاہے (وہی) جس نے تمہارے لیے سبز درخت سے آگ پیدا کی پھر تم اس سے آگ جلاتے ہو"۔دوسری جگہ فرمایا" اَفَرَاَیْتُمُ النَّارَ الَّتِیْ تُوْرُوْنَ ۝ ءَاَنْتُمْ اَنْشَاْتُمْ شَجَرَتَهَآ اَمْ نَحْنُ الْمُنْشِئُوْنَ(۵۶[الواقعہ] : ۷۱۔۷۲) یعنی" دیکھو تو جو آگ تم درخت سے نکالتے ہو کیا تم نے اس کے درخت کو پیدا کیا ہے یا ہم پیدا کرنے والے ہیں" .

اس کے علاوہ قرآن میں تیل سے بھی آگ جلانے کا ذکر آیا ہے (۲۴[النور] : ۳۵).

آگ روشنی اورگرمی حاصل کرنے کا اہم ترین ذریعہ ہے ، سورۃ البقرہ میں ایک تمثیل بیان کرتے ہوئے ارشاد ہے : " مَثَلُھُمْ کَمَثَلِ الَّذِی اسْتَوْقَدَ نَاراً فَلَمَّآ اَضَاۗءَتْ مَاحَوْلَه ذَھَبَ اللّٰهُ بِنُوْرِھِمْ وَتَرَکَھُمْ فِیْ ظُلُمٰتٍ لَّایُبْصِرُوْنَ(۲[البقرہ] : ۱۷) ، یعنی" ان کی مثال اس شخص کی سی ہے جس نے (اندھیری رات) میں آگ جلائی ، پھر جب اس (آگ) نے اس کے آس پاس کی چیزیں روشن کر دیں، تو خدا نے ان لوگوں کی روشنی زائل کر دی اور ان کو اندھیروں میں چھوڑ دیاکہ وہ کچھ نہیں دیکھتے".

علاوہ ازیں حضرت موسیٰؑ علیہ السلام پرجو پہلی وحی نازل ہوئی اس موقع پر بھی آگ کو بطور اشارہ (Symbol) دکھایاگیا۔ حضرت موسٰی علیہ السلام اپنے اہل خانہ سمیت " مدین " سے مصر کی طرف واپس آ رہے تھے کہ انہیں " کوہ طور " کے پاس جلتی ہوئی آگ نظر آئی ۔ انہوں نے اپنے گھر والوں سے کہا :" تم یہاں ٹھہرو مجھے آگ نظر آئی ہے، شاید میں وہاں سے راستے کا کوئی پتہ لے آؤں یا آگ کا انگارہ لے آؤں تاکہ تم تاپو" (دیکھیے ،۲۸[القصص] :۲۹) ، لیکن جب حضرت موسیٰؑ اس آگ کے پاس پہنچے تو میدان کے دائیں کنارے سے، ایک مبارک جگہ میں ، ایک درخت میں سے آواز آئی کہ "موسٰی میں تو خدائے رب العالمین ہوں"اس طرح حضرت موسی علیہ السلام پر نبوت و وحی کی ابتدا ہوئی

(حوالۂ مذکور).

(۲)۔ قرآن کریم میں بیان کیا گیا ہے کہ جنّات کی تخلیق اللہ تعالیٰ نے آگ سے کی ہے : وَالْجَآنَّ خَلَقْنٰهُ مِنْ قَبْلُ مِنْ نَّارِ السَّمُوْمِ (۱۵[الحجر] : ۲۷) ، یعنی" اور جنّوں کو ہم نے اس سے پہلے بے دھوئیں کی آگ سے پیدا کیا" ۔ اسی لیے جب فرشتوں کو اللہ تعالیٰ نے حضرت آدمؑ [رک باں] کو سجدہ کرنے کا حکم دیا، تو ابلیس نے نہ صرف انکار کیا ، بلکہ آدم کو سجدہ نہ کرنے کی یہی وجہ بیان کی۔ اس نے کہا :" خَلَقْتَنِیْ مِنْ نَّارٍ وَّ خَلَقْتَهٗ مِنْ طِیْنٍ " (۷[الاعراف]: ۱۲) ، یعنی تو نے مجھے آگ سے پیدا کیا اور اسے مٹی سے بنایا، (لہذا میں اس سے افضل ہوں)۔ اس آیت کی تفسیر میں مفسرین نے " آگ اور خاک " کے مابین فضیلت کے عنوان سے بڑی مفصل بحث کی ہے اور ثابت کیا ہے کہ خاک آگ سے افضل اور بہتر ہے" .

(۳)۔ آگ جہاں اللہ تعالیٰ کی بے پایاں نعمت ہے وہاں اس کی شدت اوراس کی طوفان خیزی باعث ہلاکت و ذریعہ بربادی بھی ہے ۔ اسی لیے اس کو بطور " عذاب اور سزا " کے بھی استعمال کرنے کا ذکر آیا ہے ، مثلاً سورۂ الرحمان (۵۵: ۳۵)میں ہے : " یُرْسَلُ عَلَیْكُمَا شُوَاظٌ" مِّنْ نَّارٍ وَّ نُحَاسٌ" فَلَا تَنْتَصِرٰنِ " یعنی "تم پر آگ کے شعلے اور دھواں چھوڑ دیا جائے گا تو پھر تم مقابلہ نہ کر سکو گے" ۔آگ سے دھواں پیدا ہوتا ہے جس سے آکسیجن ختم ہو جاتی ہے اور انسانوں کے لیے سانس لینا دشوار ہو جاتا ہے ، اس لیے دخان (دھواں) بھی اللہ تعالیٰ کے عذابوں میں سے ایک ہے ، جو لوگوں پر چھا جائے گا اور وہ اذیت ناک عذاب ہو گا(۴۴[الدخان]: ۱۰)۔اس آیت کی تفسیر میں جمہور علما کا یہ خیال ہے کہ یہ دھواں قرب قیامت کی نشانیوں میں سے ایک ہے، جیسا کہ بعض احادیث میں بھی اسے قیامت کی نشانیوں میں سے بیان کیا گیا ہے .

ان دنیوی سزاؤں کے علاوہ اللہ تعالیٰ نے آگ کا ایک بہت بڑا الاؤ پیدا کر رکھا ہے جس کا نام " جہنم " ہے جس کا ایندھن انسان اور پتھر ہیں (۲[البقرہ] : ۲۴)، اس آگ میں انسانوں کو بطور سزا اور پتھروں کو آگ بڑھانے اور اس میں اشتعال پیدا کرنے یا عبرت پذیری کے لیے ڈالا جائے گا ۔ بعض احادیث میں جہنم کی آگ کو دنیوی آگ کے مقابلے میں ۷۰ گنا زیادہ " شدید " بیان کیا گیا ہے .

پھر جہنم چونکہ آگ سے بنی ہے ، اسی لیے قرآن کریم کے بیشتر مقامات پر جہنم کے لیے" النار " (آگ) کا لفظ بطور استعارہ استعمال ہوا ہے اور علما نے اسے جہنم ہی کا مترادف قرار دیا ہے.

اہل عرب مجازی طور پر لڑائی کو بھی آگ (نار)قرار دیتے تھے ، قرآن کریم میں اس مفہوم میں اس کا ذکر آیاہے (۵[المائدۃ] :۶۴) ، اس لیے کہ اس میں بڑی کثرت سے " آگ" کا استعمال ہوتا ہے ، یا پھر دلوں میں پیدا ہونے والے غصے اور ہیجان کی بنا پر اسے یہ نام دیاگیا ہے ۔ اس کے علاوہ قرآن کریم میں حرام کھانے کو بھی اپنے پیٹوں میں آگ بھرنے سے تعبیر کیا گیا ہے(۴ [النسآء] : ۱۰)اورعربی زبان میں چغل خور کو حاطب النار (آگ جمع کرنے والا) کہا جاتا ہے.

(ب)احادیث : قرآن کریم کی طرح احادیث مبارکہ میں بھی آگ (نار) کا زیادہ تر استعمال " جہنم " کی آگ کے متعلق ہوا ہے۔ اس کے علاوہ لڑائی اور مال حرام (ابن ماجہ ، کتاب الجہاد ، باب۲۲)کو بھی مجازی طور پر آگ قرار دیا گیا ہے ۔ علاوہ ازیں گھروں میں کھانا پکانے کے لیے " آگ نہ جلانے" کو " استعارۃ ، "فاقے" کے لیے استعمال کیا جاتا ہے ، مثلاً حضرت عائشہؓ کا یہ فرمانا کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے گھروں میں کئی کئی دنوں تک آگ نہیں جلتی تھی (البخاری، کتاب الرقاق) .

۲۔ فقہی احکام: آگ چونکہ انسانی زندگی کا ایک اہم ترین عنصر ہے ، اس لیے شریعت اسلامیہ میں بہت سے احکام اس سے متعلق ہیں، جن میں سے چند ایک حسب

ذیل ہیں :

(۱)اگر کوئی شخص نماز پڑھ رہا ہو اور اس وقت اس کے سامنے (قبلہ رخ پر)آگ جل رہی ہو ، تو چونکہ اس سے آتش پرشتوں سے مشابہت پیدا ہوتی ہے ، اس لیے دانستہ ایسا کرنے کی صورت میں نماز مکروہ ہو گی (البخاری کتاب الصلوۃ ، باب ۵۱).

(۲)جب کسی مسلمان شخص کا جنازہ قبرستان لے جایا جا رہا ہو ، تو اس کے ہمراہ آگ لے کر چلنا ممنوع ہے۔ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد مبارک ہے" لایتبع الجنازۃ صوۃ ولانار (احمد بن حنبل: مسند ، ۲:۵۲۸)" یعنی "جنازہ کے پیچھے نہ کوئی (نوحہ و بین کرنے کی) آواز ہو اور نہ آگ" (ابن ماجہ ، کتاب الجنائز، باب ۱۸).

(۳)آگ جس طرح انسان کے لیے فائدہ مند ہے اسی طرح وہ نقصان دہ بھی ہے اور اس سے بعض اوقات جانی نقصانات بھی ہو جاتے ہیں۔ تاہم اگر آگ اتفاقاً لگی ہو اور اس کی زد میں آ کر کوئی انسان یا کوئی دوسرا جاندار مر جائے تو اس کی کسی پر دیت یا تاوان نہیں ہے، نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد مبارک ہے" النار جبار (ابو داؤد ، کتاب الدیات ، باب ۲۷؛ ابن ماجہ: الدیات ، باب ۲۷)یعنی" آگ سے ہونے والا نقصان ھدر(معطل) ہے".

ایک مرتبہ مدینہ منورہ میں رات کے وقت چراغ سے آگ لگ گئی جس سے ایک مکان جل گیا ، اس پر نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے صحابہؓ کو ہدایت کی کہ رات کے وقت گھروں میں چراغ یا آگ کو جلتا ہوا نہ چھوڑیں ، ارشاد نبوی ہے:" لا تبیتن النّار فی بیوتکم (احمد بن جنبل : مسند ، ۲:۱۷) ،یعنی" تمہارے گھروں میں ہر گز رات کو آگ نہ جلتی رہے" (نیز دیکھیے ابو داؤد ، کتاب الادب ، باب ۱۶ ؛ ابن ماجہ ، کتاب الادب ، باب۴۶)،لیکن اس حکم کی حیثیت محض ادب کی ہے ، لہذا اگر کوئی شخص کسی وجہ سے رات کو آگ جلائے رکھے تو وہ گنہگار نہیں ہو گا .

(۵)آگ پر پکی ہوئی شے سے وضو کا نہ ٹوٹنا : متعدد احادیث میں اس بات کی صراحت کی گئی ہے کہ آگ پر پکی ہوئی شے کھانے سے وضو باطل نہیں ہوتا ۔ مثال کے طور پر امام احمد بن جنبل(مسند ، ۱:۷۰)اور دوسرے محدثین نے نقل کیا ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اکثر ایسی اشیا تناول فرماتے تھے ، جو آگ پر پکی ہوتیں ، مگر اس کے بعد آپ وضو نہیں فرماتے تھے (دیکھیے البخاری ، کتاب الاطعمہ ، باب ۵۳ ؛ مسلم،کتاب الحیض، باب ۹) ، جمہورؒ کا یہی مسلک ہے ، مگر امام داؤد ظاہریؒ کے نزدیک ایسی اشیا کھانے سے وضو ٹوٹ جاتا ہے .

(۶)قرآن کریم میں اللہ تعالیٰ نے ان لوگوں کی مذمت فرمائی ہے جو ماعون (عام استعمال کی اشیا)بھی ایک دوسرے کو نہیں دیتے (دیکھیے۱۰۷[الماعون]: ۷)۔ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے آگ کو بھی ایسی ہی اشیا میں شامل کیا ہے ، جن کاکسی کو نہ" دینا" مذموم ہے ۔ اس کے علاوہ نمک اور پانی بھی انہی ماعون (ضروری) اشیا میں شامل ہیں (ابن ماجہ ، کتاب الرہون ،باب ۱۶)۔ ایک اور موقع پر فرمایا: "تمام مسلمان تین اشیا میں برابر کے شریک ہیں ، یعنی پانی ، گھاس اور آگ میں" (ابو داؤد، کتاب البیوع ، باب ۶۰؛ ابن ماجہ کتاب الرہون، باب ۱۱۰) ۔اس کے علاوہ دوسروں کو آگ دینے کی ترغیب دیتے ہوے آپ نے فرمایا :" جو شخص کسی کو آگ کاصدقہ کرے تو وہ ایسے ہی ہے جیسے کہ اس نے ہر وہ شے صدقہ کی جو اس سے پکائی جائے گی" (ابن ماجہ، کتاب الرہون ، باب ۱۶).

(۷)کسی بھی شخص کو سزاکے طور پر آگ میں جلانا: نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے بڑی سختی کے ساتھ اس بات سے منع کیا ہے کہ کسی بھی انسان کو آگ میں جلانے کی سزا نہ دی جائے خواہ اس کا تعلق کفار سے ہی ہو (ابو داؤد ، کتاب الجہاد ، باب ۱۱۲)خود نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے کبھی کسی کو آگ میں جلانے کی سزا

نہیں دی (ابو داؤد ، کتاب الحدود ، باب ۱)۔ پھر جس طرح کسی کو آگ میں جلانا جائز نہیں ، اسی طرح کسی بھی شخص کو اللہ کی لعنت یا اس کے غضب یا آگ (جہنم) کی بددعا دینا بھی جائز نہیں ہے (ابو داؤد ، کتاب الادب ، باب ۴۵ ؛الترمذی ، کتاب البر، باب ۴۸؛نیز دیکھیے کتب حدیث و فقہ).

علمائے کرام نے اس حکم کو ہر ذی روح تک وسیع تصور کیا ہے ، مطلب یہ ہے کہ جس طرح کسی انسان کو جلانا جائز نہیں ہے ، اسی طرح کسی دوسرے جاندار کو بھی زندہ ہونے کی حالت میں جلانا درست نہیں ہے .

مآخذ:متن مقالہ میں مذکور ہیں .

(محمود الحسن عارف)

⊗ (تعلیقہ)آتش" لفظ آگ "عام طور پر چیزوں کے احتراق(Combustion) یا جلنے کے نظر آنے والے اثرات کو ظاہر کرتا ہے ، جو اس میں جلنے والی چیز کے ایک یاایک سے زیادہ اجزا کے آکسیجن کے ساتھ کیمیائی ملاپ کے نتیجے میں پیدا ہوتے ہیں۔ دوسرے لفظوں میں جب ہوا کی آکسیجن کسی کاربنی میٹیریل (Cabonaceous Materials) سے کیمیائی ملاپ کرتی ہے تو اس کے نتیجے میں حرارت ، شعلہ اور روشنی پیدا ہوتی ہے، جسے آگ کہا جاتا ہے ۔ اسی طرح آگ ایک ایسا عمل ہے، جس میں کیمیائی عناصر کا گیسی حالت میں ملاپ ہوتا ہے ۔اسی عمل کو " جلنا " کہتے ہیں ۔ اس شعلے یا آگ میں غیر روشن بخارات (Nonluminous Vapours) بھی ہوتے ہیں ، جنہیں دھواں (دخان) کہتے ہیں ۔ جلنے کے عمل کے اختتام پر نہ جلنے والی جو شے باقی رہ جاتی ہے " راکھ " کہلاتی ہے ۔ گھریلو اور صنعت میں حرارت اور روشنی عموماً ٹھوس ، مائع یا گیسی اشیا کے جلنے سے حاصل ہوتی ہے ، جسے عموماً " ایندھن"(Fuel) کہا جاتا ہے جو زیادہ تر " کاربنی میٹیریل " ہوتا ہے، جس کا منبع نباتاتی ہے اور اگر پیشتر اس کے کہ ایندھن کلی طور پر استعمال ہو ،آگ بجھ جائے تو پھر باقی ماندہ حصے کو سنڈر(Cinder= آدھ جلا) کہا جاتا ہے.

احتراق اور نقطہ اشتعال میں فرق: احتراق کے معنی جلنا ہے اور یہ لفظ عموماً جلنے کے عمل کے لیے استعمال ہوتا ہے اور نقطۂ اشتعال (Ignition Point) سے وہ نقطہ یا درجہ حرارت مراد لیاجاتا ہے کہ جس پر جلنے کا عمل (احتراق) خود بخود جاری ہو جائے ، جو کہ آگ پکڑنے والی چیزوں کے نقطۂ اشتعال کو سورج کی شعاؤں ، زمینی حرارت ، سالمیاتی عمل ، بجلی کے اخراج ، رگڑ ، دباؤ یا تصادم سے حاصل ہوتا ہے اور اگر " احتراق " کا عمل شروع ہونے سے پہلے جلنے والی چیزوں کے درجہ حرارت کو نقطہ اشتعال سے کم کر دیا جائے تو آگ بجھ جاتی ہے۔اسی طرح ہوا کی سپلائی کو روکنے سے بھی جلتی ہوئی آگ کو ٹھنڈا کیا جا سکتا ہے ، کیونکہ ہوا کی سپلائی کو روکنے سے آکسیجن کی رسائی ختم ہو جاتی ہے جو آگ کی محرک ہے .

آگ کی دریافت: اس بارے میں یقین کے ساتھ کچھ کہنا مشکل ہے ، کہ آگ کو انسان نے کب دریافت کیا ۔ غالبًا اس کی ابتدا بھی قدرتی مظاہر سے شروع ہوئی، البتہ ایک بات واضح ہے کہ قدیم انسان نے سب سے پہلے آگ پر قابو پانے اور مصنوعی آگ کو زندہ یا برقرار رکھنے کے لیے اس پر مزید ایندھن ڈالنے کا عمل سیکھا ۔ تاریخی شواہد بتاتے ہیں کہ اس نے عظیم برفانی دور میں ، جو کہ آج سے پانچ لاکھ سال قبل آیا ، ایسے طریقے دریافت کر لیے تھے کہ جن سے وہ آگ پیدا کر سکتا تھا ۔ سب سے پہلے جس انسان نے آگ کا استعمال کیا اس کے متعلق یقین سے کچھ کہنا مشکل ہے ، مگر ماہرین کا خیال ہے کہ وسط حجری انسان توعادتاً آگ کا استعمال کرتا تھا ، مگر اس وسط حجری انسان سے پہلے جس انسان نے آگ کا استعمال کیا اس کے ڈھانچے جرمنی ، بیجنگ (چین) اور جبل الطارق (جبراٹر) کے غاروں میں ملے ہیں ۔ اس کو" بیجنگ انسان" بھی کہتے ہیں ۔ بلاشبہ یہ آگ رکھتا تھا، چونکہ ان کے چولہے بھی غاروں سے

ملے ہیں تو ظاہر ہے کہ اس نے آگ کو کھانا پکانے کے لیے استعمال کیا ہو گا .

مغربی سائنس دانوں کا خیال ہے کہ قدیم انسان کا آگ سے واسطہ اس وقت پڑا، جب اس نے قدرتی مظاہر کو دیکھا اور اس نے اسے ''کھا جانے والی ''یا جلاکر بھسم کر دینے والی '' روح '' یا بھوت قرار دیا ۔ وہ اس سے خوف کھاتا تھا اور آگ سے دور بھاگ جاتا تھا ۔ صدیاں بیت گئی ہوں گی ، کہ انسان نے آگ کو پہچانا کہ یہ ایک طبیعی عمل ہے یا حقیقت ہے اور پھر اسے قابو کرنے کی کوشش کی اور پھر اس نے خونخوار جنگلی جانوروں (درندوں)سے بچاؤ اور اپنے دفاع کے لیے بھی آگ کا استعمال کیا ۔آگے جو اس نے ترقی کی وہ اسے حاصل کرنے اور محفوظ کرنے پر مشتمل تھی ۔آگ نے انسان میں سست رہنے اور اکثر بیٹھے رہنے کی عادت میں تحریک پیدا کر دی اور پھر ایک وقت آیا جب آگ کو مقدس سمجھتے ہوئے انسان نے اس کی پوجا شروع کر دی۔ [مجوسی آگ کو '' دیوتا '' سمجھ کر اس کی پوجاکرتے تھے ۔ اسی بنا پر ان کے مذہبی گھروں کا نام '' آتش کدہ '' ہے جہاں وہ آگ جلاکر اس کی پوجا کرتے تھے ۔ اسی طرح ہندو مت میں بھی اگنی دیوتا کا تصور موجود ہے]۔ زمانہ قبل از تاریخ کے دوران میں انسان نے اپنی گرمائش، خوراک پکانے، مٹی کے اوزاروں اور برتنوں کو پختہ کرنے اور مصنوعی روشنی پیدا کرنے کے لیے اسے استعمال کیا ، نیز اپنی مرضی سے مصنوعی آگ پیداکرنے کو فروغ دیا ۔اسی زمانہ میں کچھ ہی عرصہ بعد آگ نے انسان میں خانہ بدوشی اور نقل مکانی کے رجحان کو بھی فروغ دیا اور شاید یہ بات آگ کی قسمت میں لکھی تھی کہ وہ اس کرۂ ارض کی تسخیر کے لیے انسان کی طاقتور مدد گار ثابت ہو.

آگ کی اہمیت اس وقت اور بھی بڑھ گئی جب یونانی فلسفیوں نے یہ خیال پیش کیا کہ یہ دنیا چار عناصر یعنی آگ ، پانی ، مٹی اور ہوا کا مرکب ہے ۔ جدید کیمیا دان رابرٹ بوائل(Robert Boyle ، ۱۶۲۷ تا ۱۶۹۱) نے آگ کو ایک مادی عنصر کا تصور رکھتے ہوئے دریافت کیاکہ عمل احتراق کے لیے ہوا کا موجود ہونا نہایت ضروری ہے۔ پھر ایک نظریہ سٹاھل(STAHL ، ۱۶۶۰ تا ۱۷۳۴) نے پیش کیا کہ احتراق پذیر اشیامیں فلوجسٹن (Philogiston) کی موجودگی ضروری ہے جو ان جلنے والی اشیا کی تحلیل سے خارج ہوتی ہے ، مگر لیوازیر (Lavoisier ، ۱۷۴۳ تا ۱۷۹۴ء) کی دریافت کے بعدفلوجسٹن نظریے (Philogiston Theory)کو ردکر دیا گیا ۔ مؤخر الذکر نے آکسیجن کو دریافت کیااور توضیح پیش کی کہ جلنے کا عمل اسی گیس کی وجہ سے ہے۔ آکسیجن ہوا سے استخراج کی جاتی ہے ، جو دوسری چیزوں (عناصر) سے بآسانی مل جاتی ہے.

آگ پیدا کرنے کے قدیم و جدید طریقے: وسط حجری انسان آگ جلانے کے لیے لوہے کے ایک پتھر، جسے آئرن پی رائٹ(Iron Pyrite) کہتے ہیں، کو دوسرے پتھر (Stone) پر رگڑتا تھا ، جس سے نکلنے والے شرارے خشک پتوں یا آگ پکڑنے والی چیزوں پر پڑ کر آگ لگا دیتے تھے ۔ ایک مدت تک یہی طریقہ رائج رہا ، حتیٰ کہ انیسوی صدی میں '' ماچس '' کا استعمال عام ہو گیا ۔ یورپ میں جو'' ٹنڈر ۔ بکس'' استعمال ہوتا تھا اس میں لوہا اور سنگ چقماق (Flint) ہوتا تھا، جو ایک کاربنی کپڑے پر شرارہ مہیا کرتا تھا ۔ کاربنی کپڑا کسی پرانے کمرخ (Cambric)کو پکا کر تیار کیا جاتاتھا ۔ اس کی جدید شکل '' سگریٹ لائٹر ''ہے جس میں چقماق پتھر شرارہ پیدا کرنے کے لیے اور پٹرول بطور ایندھن کے استعمال ہوتا ہے اور یہ درحقیقت اسی اصول کی ایک ترقی یافتہ شکل ہے ۔ ایک اور طریقہ جو اب بھی کچھ غیر ترقی یافتہ قبائل میں استعمال ہو رہا ہے ،یہ ہے کہ دو خشک لکڑیوں کو باہم رگڑا جاتا ہے۔ ایک لکڑی زمین کے ساتھ رکھی جاتی ہے جس میں گول خلا یا پائپ نما سوراخ ہوتا ہے اور دوسری لکڑی کو کمان کے ذریعے یا محض ہاتھوں سے سوراخ میں

بہت زور کے ساتھ گھمایا جاتا ہے ۔ اس رگڑ سے جو حرارت پیدا ہوتی ہے ، وہ دوسری لکڑی کو جلا دیتی ہے۔ ماچس کی جدید صورت اسی اصول پر ہے ، مگر اس میں اب کیمیکل استعمال ہوتا ہے۔

آج کل ماچس یا دیا سلائیاں خود مختار پلانٹ میں تیار ہوتی ہیں۔ اس میں سنبل(Simbal) یا آم کی خشک لکڑی استعمال ہوتی ہے، جس سے ڈبیا اور تیلیاں(Sticks) تیار کر لی جاتی ہیں ۔ڈبیا کے دونوں طرف ایک پیسٹ چسپاں کر دیا جاتا ہے جو سرخ فاسفورس (۹حصے) ، آئرن سلفائڈ (۷حصے) ،باریک شیشہ (۳حصے)، اور گم یا گلو (۱حصہ) پر مشتمل ہوتا ہے اور سلائیاں یا تیلیاں مائع پیرافین یا گندھک میں ڈبو کر سکھائی جاتی ہیں ، پھر بوریکس (Borax) یا فاسفیٹ کے محلول میں ان کے سروں کو ڈبو دیا جاتا ہے اور پھر تیلیوں کے سروں کو ایسے آمیزے میں ڈبویا جاتا ہے جس میں ٹرائی سلفائڈ ، سفید فاسفورس (White Phosphorus) پوٹاشیم کلوریٹ(Potassium Chlorate) یا سرخ سیسہ، پیسا ہوا چاک اور بائنڈر (گلو یا گم) ہوتے ہیں ۔ سلائی کو جب ڈبیا کے اوپر رگڑا جاتا ہے تو اس کے سرے پر آگ پیدا ہو جاتی ہے۔

ایک اور قدیم طریقہ، جو کہ اب بھی استعمال ہوتا ہے ، یہ ہے کہ شیشے کے محدب عدسے کے ذریعے سورج کی شعاؤں کو خشک پتوں ، لکڑی کے کوئلہ کے برادے یا کسی آگ پکڑنے والی چیز پر مرکوز کیا جاتا ہے تواس سے آگ لگ جاتی ہے ۔ ایسے شیشے کو " آتشی شیشہ " کہتے ہیں ۔

آگ کی تباہ کن فطرت: آگ انسان کے لیے جتنی مفید ہے اتنی ہی تباہ کن ہے ۔ جب سے آگ دریافت ہوئی ہے ' اللہ ہی بہتر جانتا ہے کہ آتش زدگی سے کتنے انسان اور حیوان لقمہ آتش ، بلکہ لقمہ اجل ہو گئے ' کتنے ہی جنگلات اور کتنے مکانات خاکستر ہو گئے ۔ اس قسم کے واقعات کے صحیح اعداد و شمار کا ملنا ناممکن ہے ۔ موجودہ مہذب زندگی کا سب سے بڑا خطرہ اتفاقی آگ کا لگ جانا ہے اور جب سے جدید گھروں میں لکڑی کا فرنیچر ، مصنوعی ریشے کے فوم اور پردے کا استعمال عام ہوا ہے آتش زدگی کے واقعات بھی شدت اختیار کر گئے ہیں ۔

آگ کی تاریخ آتش زدگی کے واقعات سے بھری پڑی ہے ۔ بعض اوقات غیر ارادی طور پر آگ لگ جاتی ہے جس سے پورا شہر آگ کی لپیٹ میں آ جاتا ہے ۔ گنجان آباد شہروں میں وقفے وقفے سے آگ لگنے کے کئی واقعات تاریخ عالم میں پیش آ چکے ہیں (اس کے لیے دیکھیے مختلف ملکوں کی تاریخ) ۔

آگ بجھانے والے آلات : آگ بجھانے والے آلات آجکل ہر جسامت میں دستیاب ہیں ، جو چھوٹے اور ہلکے بھی ہوتے ہیں اور ان کو ہاتھ سے اٹھایا بھی جا سکتا ہے۔ بعض کو دو پہیوں والی گاڑی میں نصب کردیا جاتا ہے اور ہاتھ سے چلا کر آگ لگنے والی جگہ پر بآسانی لے جایا جا سکتا ہے۔ اس کے ساتھ ایک پائپ بھی منسلک ہوتا ہے جو آگ بجھانے کے دوران میں آگ کے شعلوں تک لے جایا جاتا ہے ۔ ان آلات کو" کیمیکل انجن" بھی کہا جاتا ہے ۔ ہاتھ سے استعمال ہونے والے آلے کے بالائی حصے میں ہوا یا گیس کے دباؤ کے ذریعے آگ بجھانے والے مادے کو ایک ٹونٹی کے ذریعے آگ پر پھینکا جاتا ہے ۔ آگ بجھانے والے آلات، جو پانی یا ہلکے کیمیائی محلول اور تیزاب کے تعامل سے پیدا شدہ گیس کو آگ پر پھینکتے ہیں، سوڈا-ایسڈ قسم کے ہوتے ہیں۔ ایسے آلات میں دو خانے ہوتے ہیں ایک میں گندھک کا تیزاب اور دوسرے میں سوڈیم کاربونیٹ یا بائی کاربونیٹ (Sodium Carbonate or Bicarbonate) کا محلول ہوتا ہے ۔ تیزاب کو گیس یا ہوا کے دباؤ سے سوڈا والے خانے میں دھکیلا جاتا ہے ، وہاں یہ سوڈے سے مل کر کاربن ڈائی آکسائیڈ گیس بنا دیتا ہے جو آگ پر چھوڑی جاتی ہے اور اسے بجھا دیتی ہے ۔ چونکہ کاربن ڈائی آکسائیڈ کی خاصیت ہے کہ وہ آگ کو بجھاتی ہے ۔ اس

کے برعکس آکسیجن آگ کو جلاتی ہے ۔ اس قسم کے آلات کاربنی میٹیریل سے پیدا ہونے والی آگ کے لیے مؤثر ہیں ۔ ایسے آگ بجھانے والے آلے بھی استعمال ہوتے ہیں جو گیس کی بجائے " جھاگ " پیدا کرتے ہیں ، جس جگہ مائعات جل رہی ہوتی ہیں یہ ان کے اوپر ایک طرح کی جھاگ کاغلاف پیدا کر دیتے ہیں جو کیمیائی یا میکانی طریقہ سے پیدا کی جاتی ہے ، مگر دونوں کو اکٹھا استعمال نہ کرنا بہتر ہوتا ہے، اس لیے کہ دونوں ایک دوسرے پر اثر انداز ہوتے ہیں ۔ جھاگ جلنے والی چیز پر ایک غلاف بنا دیتی ہے جس سے آکسیجن کی سپلائی کٹ جاتی ہے اور آگ بجھ جاتی ہے ۔ ایک اور طرح کے آلات ہیں جو آکسیجن کی سپلائی کو ہی ختم کر دیتے ہیں ۔ ایسی اشیا کاربن ٹیٹرا کلورائڈ (Carbon Tetrachloride)، کلورو برو مومیتھین(Stel-Methane) اور کاربن ڈائی آکسائیڈ (Carbon dioxide) ، ٹرائی فلورو برومومیتھین اورڈائی بروموڈائی فلورومیتھن(Chlorobromomethane) شامل ہیں ۔ ان اشیا کا استعمال ہوائی جہازوں میں لگنے والی آگ کے لیے کیا جاتا ہے ۔ یہ کیسے آگ بجھاتی ہیں؟ جب ان کیمیائی اشیا کا رخ آگ کی طرف کیا جاتا ہے تو یہ بخارات میں تبدیل ہو جاتی ہیں اور چونکہ یہ بخارات ہوا سے بھاری ہوتے ہیں ، لہذا ان کا یہ غلاف آگ کے ارد گرد ہوا کو خارج کر دیتا ہے ، جس سے آکسیجن کی سپلائی ختم ہو جاتی ہے اور آگ بجھ جاتی ہے۔ ایسے آلات ایسی جگہوں پر بھی استعمال ہوتے ہیں جہاں پر بجلی کی تاروں کا بھی عمل دخل ہو اور ایسا آپریشن موٹر گاڑیوں کے بونٹ کے نیچے جہاں اکثر آگ لگ جانے کا خطرہ ہوتا ہے بھی کیا جاتا ہے۔تمام بخارات بنانے والے کیمیکلز ہیلوجن گیسوں (Halogen Gases) کے ساتھ مل کر معمولی تیزاب کی مقدار میں پیدا کرتے ہیں اور یہ دھاتوں اور پلاسٹک سے بنی ہوئی اشیا پر عمل کرتے ہیں، مثلاً کلورو برومو میتھین (Chlorobro- momethane) دھاتوں کو زیادہ کھا جاتا ہے بہ نسبت کاربن ٹیٹرا کلورائڈ کے۔ مزید برآں دونوں مرکبات کے بخارات زہریلے ہوتے ہیں اور کسی ایسے شخص کو ان کا کسی بند کمرے میں استعمال نہیں کرنا چاہیے جہاں پر ان بخارات کا آسانی سے سانس کے ساتھ انسانی جسم میں چلے جانے کا خطرہ ہو ۔ ایسی صورت میں آگ تو شاید بجھ جائے ، مگر اس سے آگ بجھانے والے کی زندگی کا چراغ بھی بجھ سکتا ہے ۔ چنانچہ آگ بجھانے میں بھی احتیاط بہت ضروری ہے ۔ آج کل ایسے آلے بھی دستیاب ہیں جن میں خشک پوڈر استعمال ہوتا ہے ایسے آلات میں ۲اور ۳۰پونڈ کے درمیان خشک پوڈر ہوتا ہے اور یہ نصب شدہ بھی ہوتے ہیں ۔پوڈر کو کمپریسڈ (Compressed) ہوا یا گیس کے ذریعہ آگ پر پھینکا جاتا ہے ۔ یعنی کمپریسڈ ہوا یا گیس پہلے پوڈر کو سیال بناتی ہے اور پھر اخراج نالی کے ذریعے ٹونٹی تک لے جاتی ہے ۔ یہ جدید آلے ایسی آگ کے لیے جو پھیلتی ہی جا رہی ہو یا ایسی مائع جات کے لیے جن کی کھلی سطحیں فوراً آگ پکڑ لیتی ہوں بہت مفید ہیں۔ اب تو ایسے پوڈر بھی آ گئے ہیں جو کاربنی آگ کو بجھانے کے لیے بھی مؤثر ہیں ۔ ان آگ بجھانے والے آلوں کو سرخ رنگ کا پینٹ کر دیا جاتا ہے اور اگر کسی عمارت کو آگ سے بچانا مقصود ہو توساتھ ہی ریت کی بالٹیوں کا بھی انتظام ہوتاہے۔

اب ملاحظہ فرمایئے کہ قرآن حکیم آگ کے بارے میں کیا فرماتا ہے ۔ قرآن حکیم اگرچہ سائنس اور فلسفے کی کتاب نہیں ہے ، لیکن اس میں دوران بحث کچھ ایسی باتیں آ گئی ہیں جن کی صداقت عصر حاضر کے سائنسی مطالعے کی روشنی میں جانی جا سکتی ہے ۔ مثال کے طور پر ارشاد ہے :" اَلَّذِیْ جَعَلَ لَکُمْ مِّنَ الشَّجَرِ الْاَ خْضَرِ نَارًا فَاِذَآ اَنْتُمْ مِّنْهُ تُوْقِدُوْن (۳۶[یس]،۸۰) ،یعنی" جس نے تمہارے لیے ہرے بھرے (سرسبز) درخت سے آگ نکالی پھر اب تم اس سے سلگاتے ہو"۔

اس کا ایک مفہوم تو یہ ہے کہ لکڑی خشک ہونے کے بعد وہ بطور ایندھن استعمال ہوتی ہے ، جبکہ یہ بھی

ایک حقیقت ہے کہ بعض سبز درختوں کے حصوں کو آپس میں رگڑنے سے بھی آگ پیدا ہو جاتی ہے ، مثلاًبانس کا درخت یا عرب میں مرخ اور عقار ۔ لیکن سائنس کے نقطۂ نظر سے اس آیت کے معنوں میں مزید گہرائی ہے اور وہ یہ کہ زمین سے جو کوئلہ ، تیل یا گیس کے ذخائر ملے ہیں وہ بھی سبز درختوں یا حیوانات کے زمین کے اندر کی حرارت اور دباؤ پر لاکھوں اور اربوں سال دفن رہنے کے بعد مذکوہ اشیا میں تبدیل ہوگئے ہیں ۔کوئلہ یا معدنی کوئلہ تو یقینی طور پر درختوں کے متحجرات (Fossils) ہیں جنھیں ایندھن کے طور پر استعمال کرتے ہیں ۔ اس طرح زمین پر خشک یا سبز درختوں سے آگ پیدا ہوتی ہے اور زمین سے بھی جو کوئلہ حاصل ہوتا ہے اس سے بھی آگ پیدا ہوتی ہے ۔

اسی طرح آتش جہنم کے متعلق ایک مقام پر فرمایا : سَرَابِیْلُھُمْ مِنْ قَطِرَانٍ وَّ تَغْشٰی وُجُوْھَھُمُ النَّارُ (۱۴[ابراہیم]۵۰) ، یعنی" ان کے کرتے قطران کے ہوں گے اور آگ ان کے چہروں پر لپٹی ہو گی" .

اس آیت کریمہ میں بھی ایک سائنسی حقیقت بیان کی گئی ہے ۔ یہاں سائنسی نقطہ نگاہ سے ہماری دلچسپی کا لفظ " قطران " ہے جسکو بعض مفسرین نے "گندھک " یا "کول تار" جیسا سیاہ مادہ کہا ہے ، لیکن یہ وہ سیاہ مادہ ہے جو کوئلے کی کشید کے بعد باقی بچ جاتا یا پیچھے رہ جاتا ہے ۔ یہ سیاہ ، گاڑھا اور چسپاں ہو جانے والا مادہ ہے ۔ آسان لفظوں میں جب کوئلے کو گیس بنانے کے لیے استعمال کیا جاتا ہے تو باقی چیز کو " کول تار پچ " یا قطران کہہ سکتے ہیں ' اسے سڑکوں پر بھی بچھایا جاتا ہے ۔ قطران میں آگ کو جلد پکڑ لینے کی بھی خاصیت ہوتی ہے، لہذا آگ پیدا کرنے کے لیے جلنے والا میٹیریل "کاربنی " ہی ہوتا ہے ۔ قطران بھی کیمیائی لحاظ سے کاربنی میٹیریل ہے، لہذا کوئلہ بھی کاربنی میٹیریل ہے ۔ غالبًا اسی خاصیت کی وجہ سے قیامت کے دن مجرموں کے لباس یاکرتے اسی قطران کے ہوں گے جو بہت جلد آگ پکڑ لینے والی چیز ہے.

مآخذ : Encyclopaedia Britannica ، ج ۹، Willum benten Publisher ،لنڈن ۱۹۷۰ ؛ (۲) The New Caxton Encyclopaedia ، ج ۸، The Caxton Publishing Company Limited،لنڈن ۱۹۶۹ء؛ (۳) Grolier Encyclopaedia ، ج ۸ ، Grolier Society Publishers ، نیویارک، ٹورنٹو، ج ۸، ۱۹۵۸ء ؛ (۴) McGraw Hill : Encyclopaeida of Science & Technology ج ۵ ، ۱۹۶۰؛ (۵) فضل کریم ، ڈاکٹر : قرآن اور جدید سائنس .

(فضل کریم)

••-------------••

⊗ **الآجری** : ابو بکر محمد بن حسین بن عبد اللہ (۲۸۰ھ/۸۹۳ء ـ ۳۶۰ھ/۹۷۱ء)، ایک نامور محدث اور فقیہ۔ زیادہ تر سوانح نگاروں کے نزدیک شافعی المسلک اور بعض کے نزدیک حنبلی۔ انہوں نے علم الحدیث میں ابو مسلم کجی ، ابو شعیب حرانی ، احمد بن یحیی حلوانی اور جعفر بن محمد فادیابی وغیرہ سے شرف تلمذ حاصل کیا۔ ان سے روایت کرنے والوں میں علی بن بشران ، عبد الملک بن بشران ، علی بن احمد بن عمر المقری اور ابو نعیم الاصفہانی وغیرہ شامل ہیں۔ انہوں نے ۳۳۰ھ/۹۷۲ء تک بغداد میں حدیث پڑھائی ، اس کے بعد وہ مکہ مکرمہ چلے گئے اور وہاں جا کر مقیم ہو گئے اور اپنی آخری سانس تک وہیں علم حدیث پر تصنیف و تالیف میں مشغول رہے۔ ان کی مندرجہ ذیل کتابیں مختلف کتاب خانوں میں موجود اور محفوظ ہیں:

(۱)اربعین حدیثاً (چالیس احادیث)۔ اس کے قلمی نسخے لنڈبرک اور لائیڈن (ہالینڈ) وغیرہ میں موجود ہیں ؛ (۲) اخلاق العلماء ، اس کا قلمی نسخہ عاشرافندی (استانبول، ترکی) کے پاس موجود ہے ؛(۳) فرض طلب العلم (طلب کی فرضیت پر ایک رسالہ) قلمی نسخہ

برلن (جرمنی) کے کتب خانہ میں موجود ہے؛ (۴) کتاب الغرباء (من المومنین)، کتب خانہ ظاہریہ، (دمشق)؛ (۵) اخبار عمر بن عبد العزیز (کتب خانہ ظاہریہ (دمشق)؛ (۶) ادب النفوس (ظاہریہ، دمشق)؛ (۷) وصول المشتاقین و نزہۃ المستمعین، اولو جامع، بروسہ (ترکیہ)؛ (۸) التصدیق بالنظر الی اللہ فی الآخرۃ و ما اعد لاولیائہ (ظاہریہ، دمشق)؛ (۹) تحریم النرد والشطرنج والملاہی (ظاہریہ، دمشق)؛ (۱۰) کتاب الشریعۃ (کتاب خانہ آصفیہ، ظاہریہ، دمشق)؛ (۱۱) کتاب اخلاق حملۃ القرآن (برلن؛ عاشر افندی استانبول)؛ (۱۲) ماورد فی لیلۃ النصف من شعبان (دارالکتب، قاہرہ)؛ (۱۳) چند دیگر اجزا وغیرہ۔

مآخذ: ابن الاثیر: الکامل، دارصادر، بیروت ۸/۳۱۷ ھ؛ (۲) ابن تغری بردی: النجوم الزاہرۃ، قاہرہ، ۴/۶۰؛ (۳) ابن خلکان: وفیات الاعیان، بیروت، ۴/۲۹۲-۹۳۲؛ (۵) ابن العماد الحنبلی: شذرات الذہب، بیروت، ۱۳۵۰ھ، ۳/۳۵؛ (۶) جمال الدین: طبقات الشافعیہ؛ بغداد ۱۳۹۰ھ ص۷۹؛ (۷) البغدادی، خطیب: تاریخ بغداد، بیروت ۲/۲۳۳؛ (۸) فؤاد سزگین، ۱/۱۹۴-۱۹۵۔

(محمود الحسن عارف)

••-------------••

⊗ **آدم بن عبد العزیز**: بن عمر بن عبد العزیز بن مروان الاموی ابو عمر، دوسری صدی ہجری / آٹھویں صدی عیسوی کا ایک ظریف الطبع شاعر، وہ عبد العزیز بن عمر بن عبد العزیز کا بیٹا تھا۔ اس کی والدہ سفیان بن عبد العزیز بن مروان کی بیٹی تھی۔ ابو العباس السفاح (۱۳۲ھ/۷۵۰ء - ۱۳۶ھ/۷۵۴ء) نے، جو اپنے دور حکومت میں امویوں کو بے تحاشا قتل کرنے کی بنا پر السفاح (خون ریزی کرنے والا) کے لقب سے معروف ہوا، عمر بن عبد العزیزؒ کی اولاد میں سے ہونے کی بنا پر اس سے صرف نظر کر لیا۔ وہ خلیفہ المہدی کا مصاحب تھا (تاریخ بغداد، ۷:۲۵)۔

اپنے ابتدائی زمانہ شباب میں وہ شراب نوشی اور لہو و لعب کی بنا پر مشہور تھا۔ چنانچہ خلیفہ المہدی کے سامنے اس کے خلاف یہ شکایت کی گئی کہ وہ زندیق (بے دین) ہے اور اس کی تائید میں اس کے وہ اشعار پیش کیے گئے، جو اس نے نوجوانی کے دنوں میں بطور ظرافت کہے تھے۔ خلیفہ مہدی (۱۵۸ھ/۷۷۵ء تا ۱۶۹ھ/۷۸۵ء) نے اس کی گرفتاری اور اس کو تین سو دروں کی سزا دینے کا حکم جاری کیا، تاآنکہ وہ اپنے زندقہ کا اعتراف نہ کرلے، مگر اس نے کہا واللہ ما شرکت باللہ طرفۃ عین و ما رایت قریشیاً تزندق (الوافی، ۲/۲۹۴)، یعنی" بخدا میں نے لمحہ بھر بھی اللہ کے ساتھ کسی کو شریک نہیں کیا، اور کبھی میں نے کسی قریشی کو بے دینی پھیلاتے نہیں دیکھا ہے"۔ اس کے بعد اس نے انتہائی نیک طینت زندگی اختیار کر لی اور ہر قسم کے لہو و لعب کو چھوڑ دیا، اس کے اشعار کا نمونہ حسب ذیل ہے:

وان قالت رجال قد تولی زمانکم و ذا زمن جدید
فماذھب الزمان لنا بمجد ولاحسب اذا ذکر الجدود
وما کنا لنخلد لو ملکنا وای الناس دام له الخلود

(تاریخ بغداد، ۷/۲۷)، یعنی" لوگوں نے کہا، کہ تمہارا دور چلا گیا ہے اور یہ نیا دور ہے، زمانہ نہ تو ہماری بزرگی لے گیا ہے اور نہ ہی ہمارا حسب، جب بزرگی کا تذکرہ کیا جاتا ہے، اگر ہم مالک رہتے، تو تب بھی ہم نے ہمیشہ نہیں رہنا تھا اور بھلا کون ہے، جس کے لیے ہمیشگی ہے"۔

مآخذ: الصفدی، صلاح الدین خلیل بن ایبک: الوافی بالوفیات، طبع س دیسد رینغ، ۱۳۸۹ھ/۱۹۷۰ء، ص۲: ۲۹۴ (عدد ۲۳۵۳)؛ (۲) خطیب البغدادی: تاریخ بغداد، ۷:۲۶؛ (۳) الاصفہانی: الاغانی، ۱۴/۶۰؛ (۴) ابن عساکر: تاریخ، ۲/۳۶۱۔

(محمود الحسن عارف)

••-------------••

⊗ آذربیجان : (آذر بائی جان) ، وسط ایشیا کی ایک مسلم ریاست ، [ابتدائی حالات اور تاریخ کے لیے رک بآں در آآآ ، بذیل مادہ] .

۱۔سیاسی ڈھانچہ: آذربیجان کی جمہوری ریاست ۲۸ مئی ۱۹۱۸ء سے لے کر ۲۰ اپریل ۱۹۲۰ء تک قائم رہی ، جس کے بعد سویت یونین (USSR) نے اس پر جبراً قبضہ کر لیا اور اسے " سویت اشتراکی جمہوریہ" قرار دے دیا۔ اس کے بعد سے لے کر ۱۹۹۰ء تک یہ جمہوریہ حقیقی آزادی کی نعمت سے محروم رہی(دیکھیے آذربیجان ، بذیل مادہ در آآآ)۔ ۱۹۹۰ء میں آذربیجان نے اپنی خود مختاری کی قرار داد پاس کی اور اگست ۱۹۹۱ء میں آزادی کا اعلان کر دیا TheOxford Encyclopaedia of the Modern Islamic) World ، ۱۶۶/۱ ببعد) ، جس کی توثیق جنوری ۱۹۹۲ء میں ہونے والے ایک عوامی ریفرنڈم نے کی ، اس میں ۹۹.۶ فیصد لوگوں نے آزادی کے حق میں رائے دی .

۲۰ ستمبر ۱۹۹۳ء کو آذربیجان نے نو آزاد ریاستوں کی دولت مشترکہ (Commonwealth of Independent States = C.I.S) کی رکنیت اختیار کی اور یہ اقوام متحدہ اور ناٹو (NATO) (اشتراک برائے امن) کا بھی ممبر ہے .

آبادی : ۱۹۹۴ء کی مردم شماری کی رو سے آذربیجان کی آبادی ۷۵ لاکھ افراد پر مشتمل ہے ، جن میں شیعہ ۶۲ فیصد ، سنی ۲۶ فیصد اور باقی آبادی قدامت پسند عیسائیوں پر مشتمل ہے ۔ ۱۹۸۹ء کی مردم شماری کے مطابق ملکی آبادی ۸۲.۰۷ فیصد آذربیجانی ، ۵.۶ فیصد روسی، ۵.۶ فیصد آرمینی اور ۲.۴ فیصد لازجینی (Lezgins) لوگوں پر مشتمل ہے ۔۳ اکتوبر ۱۹۹۳ء کو ملک میں عام انتخابات ہوئے اور ڈالے گئے ووٹوں کا ۹۸.۸ فیصد لے کر حیدر علی یوف صدر مملکت منتخب ہوئے ۔ ملک میں ۵۰ رکنی پارلیمنٹ ہے جو مجلس ملی کہلاتی ہے۔ ملک کا صدر مقام باکو ہے جس کی آبادی ۱۷ لاکھ ہے(The Statesman's Year-Book ۱۹۹۶ـ۱۹۹۷ء ، ص ۱۶۹ ، ببعد).

۲۔نگورو قرا باخ کا تنازعہ : نگورو قرا باخ کا رقبہ ۴۴۰۰ مربع کلو میٹر اور آبادی تقریباً ۲ لاکھ ہے ۔ دارالحکومت سٹیپا نا کرٹ کی آبادی ۳۳ ہزار نفوس پر مشتمل ہے ۔ نگورو قرا باخ میں ۷۷ فیصد آرمینی اور ۲۱.۵ فیصد آذری نسل کے باشندے ہیں ۔ یہ علاقہ آٹھارویں صدی میں ایک آزاد ریاست تھا ۔ ۷ جولائی ۱۹۲۳ء کو اسے آذربیجان کا حصہ قرار دے کر داخلی خودمختاری دے دی گئی .

نگورو قرا باخ میں ریشم ، شراب سازی ، مرغبانی، فارمنگ اور عمارتی سامان تیار کرنے کی صنعتیں موجود ہیں۔ قابل زراعت رقبہ ۶۷۲۰۰ ہیکٹر ہے ، جس میں کپاس، انگور اور گندم پیدا ہوتی ہے۔ ۳۳ اجتماعی اور ۳۸ حکومتی زرعی فارم بھی موجود ہیں .

فروری ۱۹۸۹ء میں جمہوریہ نگورو قراباخ کی سپریم کونسل نے آذربیجان کی جگہ آرمینیا سے الحاق کا اعلان کیا اور نگورو قرا باخ کو براہ راست روسی حکومت کے کنٹرول میں دے دیا گیا ۔ ستمبر ۱۹۹۱ء میں نگورو قراباخ نے آزاد جمہوریہ ہونے کا اعلان کر دیا اور ۹۹.۹ فیصد ووٹوں کی اکثریت سے دسمبر میں مکمل آزادی کی توثیق ہو گئی۔ آذربیجان کی حکومت نے رد عمل کے طور پر نگورو قرا باخ کی خود مختار حیثیت ختم کرتے ہوئے اسے براہ راست اپنے کنٹرول میں لے لیا اور دارالحکومت کا نام بدل کر " خانقندی " رکھ دیا جس کی بنا پر آرمینیا اور آذربیجان میں اس پر قبضے کے لئے لڑائی چھڑ گئی ، جس کے نتیجے میں آرمینیا نے ۱۹۹۳ء میں اس پر قبضہ کر لیا ۔ ۱۶ فروری ۱۹۹۴ء کو روسی حکومت کے زیر اثر دونوں ملکوں میں جنگ بندی ہو گئی اور جنگ بندی کے معاہدے پر آذربیجان ، آرمینیا اور نگورو قراباخ کے نمائندوں نے دستخط کیے ، مگر یہ آرمینی قبضہ بین الاقوامی سطح پر مفاہمت کی کوششوں کے باوجود ابھی تک قائم ہے.

۳۔ دینی حالت : روسیوں کے اقتدار میں آنے کے بعد آذربیجان دینی اور دنیوی امور میں حد فاصل قائم کر

دی گئی ، آذربیجانی ثقافت اور تعلیم سے قومی اور دینی عناصر خارج کر دیئے گئے۔ قومی ادب کی جگہ اشتراکی ادبیات کی ترویج ہوئی۔ محکمہ تعلیم خاص طور پر اشتراکی اصلاحات کا نشانہ بنا ، دینی علوم کی نشرو اشاعت کرنے والے اساتذہ کو ملازمتوں سے فارغ کر دیا گیا اور بعض کو جلا وطن کر دیا گیا ۔ سکولوں میں تعلیم و تدریس کے لئے نئی کتابیں لکھوائی گئیں اور لادینی تعلیم کی افادیت پر زور دیا گیا (The Oxford Encyclopaedia , ۱:۱۶۷).

۱۹۴۱ء میں جب جرمنوں نے روس پر حملہ کیا تو سٹالن کی حکومت نے روسی مملکت کی مختلف اقوام کو بہت سی ثقافتی مراعات عطا کر دیں ، اس دور میں لادینی نظام تعلیم کو " سائنٹفک تعلیم " کا نام دے دیا گیا اور دینی عقائد اور رسوم کو قومی ورثہ کہا جانے لگا ۔ سنی اور شیعی علما کے بورڈوں کو بحال کر دیا گیا ، لیکن عوام کا ان اداروں کے علما پر اعتماد بحال نہ ہو سکا ۔ بخارا اور تاشقند کے دینی مدارس حکومت کی نگرانی میں کام کرتے رہے.

حکومت کی کوششوں کے باوجود دینی تعلیم کی عام ترویج و اشاعت نہ ہو سکی ۔ ۱۹۷۰ء تک آذربیجان کے مسلمان شہری اسلامی تعلیمات سے بالکل ناآشنا تھے ۔ جہالت اور بے علمی کا یہ عالم تھا کہ وہ نوروز (ایک قدیم ایرانی تہوار) کو اسلامی تہوار سمجھتے تھے اور شیعہ سنّی اختلاف کی سمجھ سے بھی ناآشنا تھے ۔ دینی تعلیمات توہمات سے مملو تھیں۔ دیہاتوں کا حال شہروں سے بھی برا تھا (مرادیں مانگنے کے لئے) مزاروں کی زیارت کے لئے سفر اختیار کئے جاتے تھے اور بزرگوں کی فرضی کرامات پر اندھا اعتماد کیا جاتا تھا .

مذکورہ بالا سماجی اور دینی کمزوریوں کے باوجود "مسلم" کا لفظ اخلاقی عظمت اور شائستگی کا نشان تھا اور روسیوں کو لامذہب اور اخلاقی قدروں سے برگشتہ سمجھا جاتا تھا ، گو وہ اصلاً عیسائی تھے ، یہاں تک کہ آذربیجان کمیونسٹ پارٹی کے ارکان و عہدیداران بھی ، ختنہ ، شادی اور موت کی رسوم میں عیسائیت کے احکام کی پابندی کرتے تھے .

سنی علما کے بورڈ کے صدر شیخ الاسلام عبد الشکور پاشا زادہ نے ۱۹۹۰ء میں قومی تحریک کے دوران روسی مظالم پر آواز اٹھا کر بڑی شہرت حاصل کی تھی ۔ اب وہ سیاسی معاملات میں زیادہ دخل نہیں دیتے ، اگرچہ ان کے تعلقات اب بھی ایران اور سعودی عرب سے قائم ہیں .

آزادی ملنے کے بعد" پاپولر فرنٹ" کے صدر ابو الحفیظ الغ بے نے قرآن حکیم چوم کر ۱۹۹۲ء میں آزادی کی تقریبات کا افتتاح کیا تھا اور سماجی اور مذہبی پابندیوں کے خاتمے اور چرچ کی مذہب سے علیحدگی کا بھی اعلان کیا تھا ، لیکن ایک ہی سال بعد کمیونسٹ اقتدار پر قابض ہو گئے اور حیدر علی یوف نے ، جو کسی زمانے میں کمیونسٹ پارٹی کا فرسٹ سیکرٹری تھا ، صدر مملکت کا عہدہ سنبھال لیا ۔ اگرچہ اقتدار کے ابتدائی چند مہینوں میں سیاسی حریفوں اور ناقدوں پر سختیاں بھی ہوئی ہیں ، لیکن پھر بھی حیدر علی یوف نے مذہب کے بارے میں الغ بے کی پالیسیوں کو تبدیل کرنے کی کوشش نہیں کی ۔ دینی جماعتیں ملک میں غیر معروف ہیں اور سیاسی سرگرمیوں میں مذہب کا کوئی فعال کردار نہیں ہے(حوالہ مذکور).

۴۔معیشت : جنوری ۱۹۹۴ء میں روسی روبل کی بجائے مانات (Manat) کے سکے اور نوٹ جاری کئے گئے ۔ ایک مانات مساوی ۴.۴۴۵ امریکی ڈالر (مارچ ۱۹۹۴ء) ، ملک میں سالانہ فی کس آمدنی ۵۰۰ امریکی ڈالر ہے۔ ملک معدنی اور زرعی لحاظ سے قدرت کی فیاضیوں سے مالا مال ہے اور لوہا ، ایلومینیم ، تانبا ، سکہ ، سلفر ، چونا اور نمک کثرت سے پائے جاتے ہیں ۔ ۱۹۹۱ء میں صرف لوہے کی پیداوار ۱۶ ملین ٹن تھی۔ زرعی پیداوار میں اناج، روئی ، چاول ، انگور، تمباکو اور ریشم شامل ہیں ۔ ۱۹۹۳ء میں زرعی پیداوار کی مالیت ۲،۲۰۰ ملین روبل تھی ۔ ملک میں زرعی اور معدنی خام مواد پر مشتمل صنعتیں بھی کثرت سے ہیں ، خصوصاً سٹیل ، کانسی، تانبا ، کیمیکلز، سیمنٹ ، نمک ، لکڑی اور سوت کے کارخانے ۔ ۱۹۹۳ء میں صنعتی پیداوار کی مالیت ۱۲۳ ملین

جارجیا
متحدہ روس
زکاتالائی
کبہ
شکی
جھیل ایڈزینور
کیروواکن
لیلیناکن
ڈیلیزن
شیماکھا
مشتاگی
یانذہ
یولاکھ
گیوکچائی
باکو
آذربیجان
کامو
جھیل سیون
قاضی موگومڈ
یروان
آرمینیا
الگڈام
سٹپاناکرٹ
نگارنوقراباخ
ارارت
سلیانی
آذربیجان
نیکچیون
لنکوران
کلومیٹر 0 40 80 120 کلومیٹر
بحیرہ
کیسپین

مانات تھی ۔ اسی سال ملک کی درآمدت ۲۴۱ ملین ڈالر اور برآمدات ۳۵۱ ملین ڈالر تھیں ۔

۵۔ تعلیم : ۱۹۹۳۔۱۹۹۴ء میں ۱۴ لاکھ طلبہ ملک بھر کے پرائمری اور ثانوی سکولوں میں زیر تعلیم تھے ۔ ملک کے ۸۷ ٹیکنیکل کالجوں اور اعلی تعلیم کے ۲۳ اداروں (بشمول باکو اسٹیٹ یونیورسٹی) میں ۹۴،۳۰۰ طلبہ زیر تعلیم تھے ۔ اکیڈمی آف سائنسز ، جس کی بنیاد ۱۹۴۵ء میں رکھی گئی تھی ، کے ساتھ ۳۰ تحقیقی ادارے منسلک ہیں (The Statesman's Year-Book ، ص ۱۶۹ و بعد).

مآخذ: (۱) Audrey L. Altstadt : The Forgotten Factor : Shi'i Mullahs of Pre-war Baku در Passe Turco-Tatar, Present sovietique مرتبہ Gilles Veinstein et al ، لووین و پیرس ۱۹۸۶ء؛ (۲) وہی مصنف : Azerbaijani Turks Power and Identity under Russian Rule ، سٹینفورڈ کیلی فورنیا ۱۹۹۲ء؛ (۳) Murial Atkin : Russia and Iran ۱۷۸۰ء۔۱۸۲۸ء ، Minneapolis ۱۹۸۰ء؛ (۴) Alexandre Bennigsen و Chantal Lemercier-Quelquejay : Islam in the Soviet Union ترجمہ Geoffrey E. Wheeler and Hubert Evans ، لندن ۱۹۶۴ء؛ (۵) Alexandre Bennigsen, S. Enders Wimbush : Mystics and Commissars :Sufism in the Soviet Union ، لندن ۱۹۸۵ء؛ (۶) Dzheikun Khadzhibeili : Antiislamskaia Propaganda i ee Metody v Azerbaidzhane ، میونخ ۱۹۵۷ء؛ (۷) L.C Dunsterville : The Adventures of Dunsterforce ، لندن ۱۹۲۰ء؛ (۸) C.A Story : Persian Literature بمد اشاریہ ؛ (۸) انسائیکلوپیڈیا برٹینیکا بذیل مادہ ؛ (۹) The Oxford Encyclopaedia of the Modern Islamic World ، بذیل مادہ ؛ (۱۰) The Statesman's Year Book ، ۱۹۹۶ء۔۹۷ بذیل مادہ .

(محمد امین)

••-------------••

⊗ **آرامی** : ایک قدیم قوم اور زبان ۔ جن کا اصلی وطن احتمالاً شمالی عرب کا علاقہ ہے ۔ یہ لوگ اندازاً بارہویں صدی ق م میں آہستہ آہستہ شام ، وادی دجلہ و فرات ، آشور اور بابل کے علاقے میں آ کر آباد ہوے اور شام کے نواحی علاقوں میں مستقل طور پر اپنی حکومت قائم کر لی ۔ گیارہویں صدی ق م میں انہوں نے دریائے فرات کے کنارے بیت اوین (Bit adin) کی تعمیر کی ۔ آشوریوں کے دور عروج میں ان کی جو چھوٹی چھوٹی حکومتیں حلب اور دمشق وغیرہ میں قائم تھیں اور جو باہم دست و گریبان رہتی تھیں وہ آخر کار نویں/آٹھویں صدی ق م میں آشوریوں کے ہاتھوں انجام پذیر ہو گئیں ۔ البتہ یہ قوم ان علاقوں میں مختلف قبائل کی صورت میں موجود ہے ۔

آرامی زبان شمالی زبانوں کے گروہ کی ایک اہم ترین زبان ہے ۔ یہ زبان قدیم زمانے سے ہی بولی اور لکھی جانے والی زبانوں میں شامل ہے ۔اس کے جو قدیم ترین رشتے دریافت ہوے ہیں ان کا تعلق نویں اور آٹھویں صدی ق م سے ہے، یہ شام اور دوآبہ (فرات و دجلہ) کے مابین واقع ہونے والی تہذیبوں سے متعلق ہیں .

آشوریوں کے عہد اقتدار میں آرامی زبان کے متعدد کاتب ان کے ہاں ملازم تھے جو خط میخی کے مقابلے میں بربنائے سہولت آرامی زبان کو زیادہ استعمال کرتے تھے .

ہخامنشی دور حکومت ق م میں آرامی زبان باقاعدہ دفتری زبان کی حیثیت اختیار کر چکی تھی، اس لیے اس دور میں اس زبان میں متعدد تاریخی نوشتوں کے علاوہ قدیم مذہبی کتب (خصوصاً عہد نامہ قدیم کے بعد صحیفے) بھی مرتب کیے گئے (دیکھیے مآخذ).

مآخذ: (۱) Bowman, R. : Aramaic Ritual Texts from persepolis ، Illinois ۱۹۷۰ء؛ (۲) G.R. Driver : Aramaic Documents of the fifth century B.C

آکسفوڈ ۱۹۵۷ء ،مقدمہ، ص ۱ تا ۹۱؛(۳) Greenfied J. The bristan Inscription Aramaic : and B Porten ، The great Aramaic version : of Darius لندن۱۹۸۲ء .

(محمود الحسن عارف)

••--------------••

⊗ آرمینیا: رک بہ ارمینیا(جمہوریہ).

••---------------••

⊗ آرنلڈ سر تھامس واکر: (Sir Thomas Walker Arnold) ، ایک معروف انگریز مستشرق (۱۲۸۰ھ/ ۱۸۶۴ء۔ ۱۳۴۹ھ/۱۹۳۰ء) ۔ وہ سولہ برس کی عمر میں لندن آیا اور وہاں سنسکرت کی تحصیل شروع کی۔ اسی زبان کی تحصیل کے دوران میں اسے کیمبرج (Cambridge) یونیورسٹی میں داخلہ مل گیا اور اس نے وہاں سے عربی اور فارسی زبانوں کی تحصیل کی ۔ وہ انگریزی، فرانسیسی ، جرمنی اور اطالوی زبانوں میں مکمل اور پرتگالی ، ہسپانوی ، ڈچ اور روسی زبانوں میں جزوی مہارت رکھتا تھا .

آرنلڈ ۲۳ سال کی عمر میں ہندوستان آ گیا اور ۱۸۸۸ء میں علیگڑھ کے اوری اینٹل کالج میں بطور مدرس ذمہ داریاں سنبھالیں ۔ دس سال کے بعد وہ لاہور چلا آیا اور یہاں گورنمنٹ کالج لاہور میں ۱۹۰۴ء تک فلسفہ کا استاد رہا ۔ یہاں اس سے استفادہ کرنے والوں میں علامہ اقبال" بھی شامل ہیں ۔ ۱۹۰۴ء میں وہ واپس برطانیہ چلا گیا ۔ اور وہاں انڈیا آفس لائبریری میں تعینات رہا (۱۹۰۴۔ ۱۹۰۹ء)۔ بعد ازاں اس نے اوری اینٹل کالج لندن میں دس سال (۱۹۲۰ تا ۱۹۳۰ء) تک بطور ڈائریکٹر / پرنسپل خدمات انجام دیں .

آرنلڈ کو اسلامی اور ایرانی تاریخ سے خصوصی طور پر بہت دلچسپی رہی جس کا اظہار اس کی تالیفات سے بخوبی ہوتا ہے۔ اس کی اہم تالیفات درج ذیل ہیں :

(۱) دعوت اسلام (The Preaching of Islam) لندن ۱۸۹۶ء ۔ سر آرنلڈ کی یہ سب سے معروف کتاب ہے ، جو اس نے اسلام کی اشاعت کی تاریخ سے متعلق تحریر کی ہے ۔ جس دور میں یہ کتاب مرتب ہوئی اس دور میں " مغرب " میں عموماً یہ پروپیگنڈا زوروں پر تھا کہ اسلام " تلوار " کے زور سے پھیلا ہے۔ اس بارے میں اہل مغرب کوئی دوسرا موقف سننے کے لیے تیار نہ تھے ۔ سر آرنلڈ نے پہلی مرتبہ ان اسباب و علل کا تجزیہ کیا جن کے تحت اسلام کی اشاعت دنیا بھر میں برق رفتاری سے عمل میں آئی ۔ اس کی رائے میں اسلام کی تعلیمات ہی ،جو انسانی مساوات اور عالمگیر اخوت کی علمبردار ہیں اسلام کی اشاعت کا بنیادی سبب ہیں ۔ پھر دوسرے مذاہب کی زبوں حالی ، خصوصاً عیسائیت کی ضعیف الاعتقادی وغیرہ نے بھی اسلام کے لیے ایک مضبوط اساس مہیا کی ۔ اس کے خیالات سے بہت سے مستشرقین نے بھی استفادہ کیا ہے مثال کے طور پر پروفیسر براؤن تاریخ ادبیات ایران میں اس کا حوالہ دیتا ہے.

اس کتاب کو فاضل مؤلف نے ابتدائی طباعت کے ۱۷ سال کے بعد ، دوبارہ مرتب کرکے طبع کیا ، اس کا عربی ترجمہ (الدعوۃ الی الاسلام) اس کے شاگرد حسن ابراہیم نے اپنے ایک رفیق کار اسماعیل نجوی اور عبد المجید عابدین کے ساتھ کیا اور ۱۹۴۷ء میں قاہرہ سے چھپا (اردو ترجمہ دعوت اسلام از محمد عنایت اللہ) ، فارسی ترجمہ : تاریخ گسترش اسلام از ابو الفضل عزتی (دانش گاہ تہران ۱۳۵۴ء)۔ اس کی دیگر کتب حسب ذیل ہیں: (۲) The Little flowers of St Frances 'لندن ۱۸۹۸ء ؛ (۳) احمد بن یحیٰی بن مرتضی ، المعتزلی ، لائپزگ ۱۹۰۲ء ؛(۴) Survival of Sasanian and Manacheen Artic Painting ، آکسفوڈ ، ۱۹۲۴ء ؛ (۵) The Coust Painters of grand Mughal ، لندن ۱۹۲۱ء ؛(۶) The Legacy of Islam (میراث اسلام)۔ یہ کتاب سر آرنلڈ نے Alfred Guillaume اور دیگر مستشرقین کے ساتھ مل کر مرتب کی ، (مطبوعہ لندن ۱۹۲۴ء ' آکسفرڈ ، ۱۹۳۱ء)۔ اس کے عربی ، فارسی (مصطفٰی علی ، میراث

اسلام ، تہران ۱۹۴۶ء) ہسپانوی اور اردو (میراث اسلام از عبد المجید سالک ۱۹۴۰ء) زبانوں میں تراجم ہو چکے ہیں ؛ (۷) The Old and New Testament in Muslim Religious Art ، لنڈن ۱۹۳۲ء؛ (۸) The Caliphate، لنڈن ۱۹۲۴ء ، تکملہ (از Silvia Haim)۔ ۱۹۶۵ء میں لندن سے دوبارہ چھپی (عربی ترجمہ دمشق ۱۹۵۰ء) ؛ (۹) The Islamic Faith ، لنڈن ۱۹۲۸ء ؛ (۱۰) خمسہ نظامی ، ویانا ۱۹۲۶ء ؛ (۱۱) The King and the Dervish ، ویانا ۱۹۲۶ء ؛ (۱۲) Painting in Islam، آکسفوڈ ۱۹۲۸ء ؛ (۱۳) The Islamic Book، لندن ۱۹۲۹ء ؛ (۱۴) Bihzad and His Painting ، لندن ۱۹۳۰ء ؛ (۱۵) A Catalogue of Indian miniature in the Library of Chester Beathy، آکسفوڈ ۱۹۳۰ء ، لندن ۱۹۳۶ء ؛ (۱۶) Chronicle of Akbar the great ، ۱۹۳۸ء .

مآخذ : محمد عنایت اللہ : مقدمہ دعوت اسلام ، لاہور؛ (۲) الزرکلی خیر الدین : الاعلام ، بیروت ، ۱:۷۶۔۷۷؛(۳) نجیب العقیقی : المستشرقون ، ۲:۵۰۴۔۵۰۵؛ (۴) مجلہ المجمع العلمی العربی ، ۲۳:۲۷۷ ؛ (۵) British Orientalist ، عدد ۲۵ ؛(۶) Journal Asiatique، عدد ۳۲۷ ، ص ۱۴۶ .

(محمود الحسن عارف)

••------------••

⊗ آرودلق : ایک البانوی قبیلہ(گیگا ، گیغہ ، گینہ) ، [رک بہ آرناودلق (البانیا) ، بذیل مادہ درآآآ].

••------------••

⊗ آسیہ : بنت جار اللہ بن صالح الشیبانی المطری بن احمد بن عبد الکریم (۷۹۶ھ/۱۳۹۴ء۔۸۷۲ھ/۱۴۷۸ء) المعروف بہ " بنت جار اللہ " ۔ ایک معروف عالمہ و فاضلہ اور محدث خاتون ۔ ان کی ولادت ۷۹۶ھ/۱۳۹۴ء میں مکہ مکرمہ میں ہوئی اور اسی شہر میں انہوں نے علم حدیث میں تربیت اور تعلیم پائی ۔ ان کے اساتذہ کی فہرست میں محمد بن محمد سخاوی ، سعد بن یوسف النووی ، محمد بن ابی بکر بن سلیمان بکری ، ابن صدیق ، شیخ عراقی ، شیخ ہیثمی اور عائشہ بنت عبد الہادی وغیرہ شامل ہیں ، مؤخرالذکر سے انہوں نے حدیث شریف پڑھی اور اجازت حاصل کی اور شیخ الحسن بن سلامہ سے سماعت کی (کحالہ : معجم اعلام النساء ، ۱/۱)۔ ان سے امام السیوطیؒ اور محمد بن عبد الرحمان بن محمد السخاویؒ نے علم حدیث پڑھا ۔ انہوں نے ابو البقاء بن حفیاء سے شادی کی ، جن سے کئی بیٹے ہوئے، جن میں سے ایک بیٹے کا نام السخاویؒ نے ابو النجا محمد بن ابی البقاء بیان کیا ہے، انہوں نے جمادی الاولی ۸۷۳ھ/۱۴۶۸ء میں بمقام مکہ مکرمہ انتقال کیا .

مآخذ :(۱)السخاوی محمد بن عبد الرحیم : الضوء اللامع، مطبوعۂ القدس ۱۳۵۵ھ ، ۲:۱۲؛ (۲) عمر رضا کحالہ : معجم اعلام النساء ، بیروت ۱۴۰۴ ھ ؛ (۳) محلاتی ، ذبیح اللہ: ریاحین الشریعۃ ، تہران ۱۳۶۴ھ ، ۳:۳۲۳ ؛ (۴) محمد ذھنی ؛ مشاہیر النساء (ترکی) .

(محمود الحسن عارف)

••------------••

⊗ آطنہ : ایتھنز کا نام ، رک بہ اتینہ ، در آآآ بذیل مادہ .

••------------••

⊗ آل عمران قرآن کریم کی ایک مدنی سورۃ،جس کا ترتیب تلاوت میں تیسرا اور ترتیب نزولی میں ۸۹ واں عدد ہے ۔ اس میں بیس رکوع اور ۲۰۰ آیات ہیں ۔ یہ سورہ ترتیب تلاوت میں سورۃ البقرہ کے بعد اور سورۃ النساء سے پہلے ہے ، جبکہ ترتیب نزولی میں سورۃ الانفال کے بعد اور سورۃ الاحزاب سے قبل نازل ہوئی (دیکھیے السیوطی : الاتقان)۔ اس کا معروف نام " آل عمران" ہے جس سے مراد حضرت مریمؑ کے والد حضرت عمران [رک بآں] کا خاندان ہے ۔ اس سورۃ میں چونکہ خصوصی طور پر اس خاندان کے حالات کا تذکرہ ہوا ہے اس لیے اس کا یہ نام قرار پایا ، چنانچہ ارشاد ہے : اِنَّ اللّٰہَ اصْطَفٰی اٰدَمَ وَ نُوْحاً وَّ اٰلَ اِبْرٰاھِیْمَ وَ اٰلَ عِمْرٰانَ عَلَی الْعٰلَمِیْنَ(۳[آل عمران]:

۳۳) ، یعنی" اللہ تعالیٰ نے آدمؑ، نوحؑ ، خاندان ابراہیمؑ اور خاندان عمرانؑ کو تمام جہان کے لوگوں پر منتخب کر لیا ہے " اس کے علاوہ اس سورۃ کو الامان، الکنز ، المعینۃ ، المجادلۃ اور سورۃُ الاستغفار بھی کہا جاتا ہے(روح المعانی، ۳: ۷۳) ، بقول امام القرطبیؒ "یہ سورۃ سانپوں سے امان (امان من الحیات)، قلاش اور مفلس لوگوں کے لیے خزانہ (کنز الصعلوك) اور اپنے پڑھنے والوں کے حق میں قیامت کے دن جھگڑا کرنے والی ہے اور جو شخص اس کی آخری آیات کو رات کے وقت پڑھ لے، اس کے لیے شب بھر کا قیام لکھ دیا جاتا ہے (الجامع لاحکام القرآن، ۴: ۲) ، اس کے علاوہ بھی اس سورۃ کی فضیلت میں کئی روایات بیان کی جاتی ہیں(القرطبی، ۴: ۲-۳) ، مگر ان میں سے اکثر ضعیف ہیں.

اس سورہ اور سورۃ البقرہ کے مجموعے کو "الزھراوین" کہا جاتا ہے ، جس کی تشریح میں القرطبیؒ نے تین اقوال نقل کیے ہیں : یہ کہ اس سے مراد ان دونوں کا منور اور روشن ہونا ہے ، مطلب یہ ہے کہ یہ دونوں سورتیں اپنے انوار سے اپنے قارئین کی رہنمائی اورہدایت کا باعث ہیں.

(۲) ان کے پڑھنے سے قیامت کے دن بطور صلہ "مکمل نور" حاصل ہو گا اور(۳) ان دونوں سورتوں میں اللہ تعالیٰ کا اسم اعظم ہے، جیسا کہ سنن ابی داؤد اور سنن ابن ماجہ میں سورۃ البقرہ کی آیت : وَاِلٰهُكُمْ اِلٰهٌ وَّاحِدٌ" لَآ اِلٰهَ اِلَّا هُوَ الرَّحْمٰنُ الرَّحِيْمُ (آیت ۱۶۳) اور سورۃ آل عمران کی آیت : اَللّٰهُ لاَ اِلٰهَ اِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّوْمُ (آیت ۲) کو اس کا مصداق قرار دیا گیا ہے .

۲۔ ماقبل سے ربط: اس سورۃ کا ماقبل، یعنی سورۃ البقرہ سے ربط کسی وضاحت اور تشریح کا محتاج نہیں ہے۔ دونوں کے مطالعے سے یوں محسوس ہوتا ہے جیسے سورۃ البقرہ کے بعض مضامین کی تشریح اس سورۃ میں کی گئی ہے ۔ علاوہ ازیں سورۃ البقرہ میں کئی مسائل کے بارے میں حجت و برہان قائم کی گئی ہے اور اس سورۃ میں ان کے متعلق شکوک و شبہات کا ازالہ کیا گیا ہے ، مثال کے طور پر سورۃ البقرہ میں حضرت عیسیٰؑ کی رسالت و نبوت کا تذکرہ ہوا ہے اور اس سورۃ میں اس کی بعض تفصیلات بیان کی گئیں ، تاکہ شبہات کا ازالہ ہو سکے۔ اسی طرح مسائل توحید ، رسالت ، جہاد فی سبیل اللہ، تقوی اور دیگر مضامین وغیرہ کی بھی تشریح کی گئی ہے (دیکھیے ، الآلوسی : روح المعانی، ۳: ۷۳).

پھر سورۃ البقرہ کی آخری آیات اللہ تعالی کی توحید و ربوبیت کے بیان پر مشتمل ہیں اور سورۃ آل عمران کا اسی مضمون سے آغاز ہو رہا ہے ، اسی لیے یہ سورہ اپنی سابقہ سورۃ سے پوری طرح مربوط ہے.

۳۔ شان نزول اورموقع نزول : سورۃ کے مضامین کے مطالعے سے واضح ہوتا ہے کہ یہ سورۃ ۳-۴ھ / ۶۲۵-۶۲۶ء میں غزوۂ احد کے بعد اور غزوۂ خندق سے قبل نازل ہوئی ، اسی لیے اس سورہ میں غزوۂ احد کے بعد پیش آنے والے حالات و وقائع سے بحث کی گئی ہے.

غزوۂ بدر میں اللہ تعالی نے مسلمانوں کو فتح عطا فرمائی، مگر غزوۂ احد میں بعض مسلمانوں کی طرف سے کماندار اعظم صلی اللہ علیہ وسلم کی حکم عدولی کے باعث مسلمانوں کا جانی نقصان زیادہ ہوا ۔ اس صورت حال نے سلطنت مدینہ کے داخلی اور خارجی دونوں محاذوں کو متأثر کیا ۔ مسلمان ، جو اس جنگ میں بھی فتح کامل کی امید لگائے ہوے تھے ، اس صورت حال سے سخت پریشان اور مضطرب ہوے ، دوسری طرف مدینہ منورہ کے اندر اور اس کے آس پاس آباد یہودی اور عرب قبائل کا رویہ بھی جارحانہ ہو گیا۔ ان حالات میں مسلمانوں کو ذہنی اور فکری تسلی اور تشفی کے علاوہ مستقبل کے لیے دورس اثرات کے حامل احکام عطا کیے جانے کی بھی ضرورت تھی ، چنانچہ اس سورۃ کا بڑا حصہ (آیت ۷۳ تا اختتام سورۃ) اسی موضوع پر مشتمل ہے.

اس کے علاوہ اس سورۃ میں نجران[رک بآں] کے عیسائیوں سے علمی مباحثے پر مشتمل آیات بھی شامل ہیں،

نامور سیرت نگار ابن اسحاقؒ نے محمد بن جعفر بن الزبیر کے حوالے سے نقل کیا ہے کہ ساٹھ افراد پر مشتمل عیسائیوں کا ایک وفد مدینہ منورہ آیا، جس میں ان کے چودہ بڑے رئیس، مثلاً العاقب، عبد المسیح، ثمال اور الایہم وغیرہ بھی شامل تھے۔ یہ وفد مدینہ منورہ میں نماز عصر کے بعد پہنچا۔ انہوں نے عمدہ قسم کی یمنی چادریں پہن رکھی تھیں اور شکل و صورت سے صاحب حیثیت دکھائی دیتے تھے۔ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے انہیں مسجد میں ٹھہرایا اور ان سے کئی روز علمی گفتگو کی، سورۂ آل عمران کی ابتدائی ۸۷(یا کم و بیش) آیتیں اسی موقع پر نازل ہوئیں۔

ان آیات میں مختلف پیرایوں میں اللہ تعالیٰ کی توحید و ربوبیت، رسالت کا معنی و مفہوم، خاندان عمرانؑ کی برگزیدگی اور حضرت مریمؑ اور حضرت عیسیٰؑ کے حالات کا تفصیل سے ذکر ہوا ہے۔ اس مضمون کا اختتام مباہلہ [رک باں]کی دعوت پر ہوا، جس میں اللہ تعالیٰ نے دونوں فریقوں، یعنی اہل نجران اور نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو اپنے اہل و عیال کو جمع کرنے اور پھر مل کر یہ دعاکرنے کی ہدایت کی ہے کہ جو ہم میں سے جھوٹا ہے اس پر اللہ تعالیٰ کی لعنت ہو(آیت ۶۱)۔

۴۔مضامین : جیساکہ اوپر بیان ہوا،سورۃ کے مضامین زیادہ تر غزوۂ احد کے بعد پیش آنے والے حالات و واقعات سے متعلق ہیں۔

تفصیلاً دیکھا جائے توپوری سورۃ کو چار بنیادی حصوں میں تقسیم کیا جا سکتا ہے، تفصیل حسب ذیل ہے:

ا۔ تمہیدی مباحث: سورۃ کی ابتدائی ۳۲ آیات حضرت عیسیٰؑ کے متعلق آنے والے آئندہ مباحث کے لیے مقدمے یا تمہید کی حیثیت رکھتی ہیں۔ اس حصے میں اللہ تعالیٰ کی الوہیت و ربوبیت اور اس کی قدرت کاملہ کا مضمون قدرے تفصیل کے ساتھ مذکور ہوا ہے۔

اس حصے میں بتایاگیا ہے کہ اللہ تعالیٰ ہی قادر و قدیر اور حی وقیوم ہیں۔ تمام آسمانی کتابوں کو اسی نے اتارا، وہی شکم مادر میں جانداروں کی صورتیں بناتا ہے(آیت۱۔۶)۔ اس کی کتابوں میں بعض آیات تو واضح اور محکم ہیں، وہی روح دین اور اصل کتاب ہیں اور کچھ آیتیں متشابہہ ہیں، جنھیں عام لوگ نہیں سمجھ سکتے۔ جو لوگ علم میں راسخ ہیں وہ تو محکمات کتاب پر عمل کرتے ہیں اور متشابہات کے پیچھے نہیں پڑتے، لیکن جن لوگوں کے دلوں میں کجی ہوتی ہے وہ انہی کا تتبع کرتے ہیں(آیت ۷)۔

غزوۂ بدر میں مسلمانوں کی کامیابی اللہ تعالیٰ کی کمالِ قدرت اور اسلام کی صداقت کی زبردست دلیل ہے(آیت۱۳)، پھر بتایا گیا کہ " دین اسلام " ہی اللہ تعالیٰ کے ہاں پسندیدہ دین ہے۔

سورۃ کا دوسرا حصہ " وفد نجران" کے ساتھ علمی مباحث پر مشتمل ہے، جو آیت ۳۳ سے آیت نمبر۸۷ تک چلاگیا ہے۔اس حصے میں بتایاگیا ہے کہ حضرت مریمؑ کی پیدائش و تربیت کس طرح ہوئی(آیت ۳۵۔۳۶) اور اللہ تعالیٰ نے انہیں کس طرح اپنے ایک نشان کے اظہار،یعنی کسی مرد کے واسطے کے بغیر حضرت عیسیٰؑ کی ولادت کے لیے منتخب کر لیا (آیت ۴۴۔۴۷)۔حضرت عیسیٰؑ نے لوگوں کو جو معجزات دکھائے وہ ان کی اپنی طاقت و قدرت کا نتیجہ نہیں تھے، بلکہ وہ اللہ تعالیٰ کی اجازت و قدرت سے مشروط تھے(آیت۴۸۔۵۱)۔ حضرت عیسیٰؑ کی مثال اللہ تعالیٰ کے ہاں حضرت آدمؑ جیسی ہے (آیت۵۹)۔ مطلب یہ ہے کہ جس طرح اللہ تعالیٰ نے حضرت آدمؑ کو ماں باپ دونوں کے واسطے کے بغیر پیدا کیا، اسی طرح حضرت عیسیٰ کو باپ کے واسطے کے بغیر تخلیق فرمایا، جس کے بعد مباہلے(آیت۶۱) اور پھر انہیں مسلمانوں کے ساتھ عقیدۂ توحید کی بنیاد پر اپنے تمام جھگڑے ختم کرنے کی دعوت دی گئی ہے (آیت ۶۴)۔

یہاں یہ امر قابل ذکر ہے کہ نجران کے یہ عیسائی پڑھے لکھے تھے اور کتب سابقہ میں نبی آخر الزمانؐ کے متعلق جو جو صفات اور علامات بیان ہوئی تھیں، ان سے

پوری طرح باخبر تھے ، اسی لیے جب انہیں مباہلے کی دعوت دی گئی ، تو انہوں نے اپنی شکست تسلیم کر لی اور سال بھر میں دو ہزار حلے(عمدہ پوشاکیں) دینے پر صلح کر لی (القرطبی).

سورۃ کا تیسرا حصہ، جو آیت ۴۷ سے لیکر آیت ۱۲۰ پر مشتمل ہے غزوۂ احد میں پیش آنے والے حالات و واقعات پر تبصرہ کی تمہید ہے ، اس حصے میں زیادہ تر مدینہ منورہ کے یہودیوں اور منافقوں سے خطاب کیا گیا ہے اور ان کی بدعملیوں اور اسلام کی مخالفت پر انہیں سرزنش کی گئی ہے ۔ اس موقع پر ارتداد کی سزا کا اعلان بھی دہرایا گیا ہے(آیت ۹۰-۹۱) ،جو اس سے پہلے سورہ البقرہ میں بھی آچکا ہے، جس سے واضح ہوتا ہے کہ اس زمانے میں یہودیوں کی طرف سے باقاعدہ سازش کے تحت اس نوع کے بعض واقعات کا اظہار ہوا تھا ۔ اسی حصے میں امت مسلمہ کو " خیرامۃ" ہونے کی بشارت دیتے ہوے ، انہیں امربالمعروف اور نہی عن المنکر کی ذمہ داریوں کو احسن طریقے پر نباہنے کی ہدایت کی گئی ہے(آیت ۱۰۴-۱۱۰).

سورۃ کے آخری حصے (آیت نمبر۱۲۱ تا اختتام سورۃ) میں غزوۂ احد اور اس کے مختلف واقعات پر تبصرہ اورحالات کا تجزیہ کیاگیا ہے اورمسلمانوں کو ہدایت کی گئی ہے کہ وہ آئندہ جنگوں میں اپنی کمزوریوں کی اصلاح کریں اور سید المرسلین صلی اللہ علیہ وسلم کی اتباع کو لازم پکڑیں تاکہ آئندہ اس نوع کے واقعات سے بچا جا سکے (مزید تفصیل کے لیے دیکھیے مآخذ).

مآخذ : کتب تفسیر ،خصوصاً :(۱)ابن جریر ، محمد بن جریر بن یزید الطبری : جامع البیان فی تفسیر القرآن ، مطبع الامیریہ ، قاہرہ۱۳۲۳ھ ، بذیل سورہ آل عمران؛(۲) ابو اللَّیث السمر قندی ، نصر بن محمد بن ابراہیم : تفسیر بحر العلوم ، دارالکتب المصریہ، قاہرہ ۱۳۲۳ھ، بمحل مذکور؛(۳) ابن عطیہ ، ابو محمد الاندلسی (م ۵۴۶ھ): المحررالوجیز فی تفسیر الکتاب العزیز ،قاہرہ ۱۳۴۵ھ؛(۴) ابن کثیر ، عماد الدین(۷۷۴ھ): تفسیر القرآن العظیم ، قاہرہ ۱۳۵۶ھ؛ (۵) ابو حیان التوحیدی (م ۷۴۵ھ) :البحرالمحیط ، ۱۳۲۱ھ؛ (۶)السیوطی ، جلال الدین (م ۹۱۱ھ): الدرالمنثور فی التفسیر الماثور ، قاہرہ ۱۳۱۴ھ؛ (۷) الجصاص رازی (م ۳۷۰ھ) : احکام القرآن ، قاہرہ ۱۳۴۷ھ؛(۸) الآلوسی ، سید محمود (م۱۲۷۰ھ): روح المعانی ، ملتان ؛(۹) القرطبی ، ابو عبد اللہ محمد بن احمد (م ۶۷۱ھ) : الجامع لاحکام القرآن ، مطبع دارالکتب ، ۱۹۳۵ء (بذیل سورۂ آل عمرآن).

(محمود الحسن عارف)

••-------------••

آیت اللہ : (یا آیۃ اللہ : نشان الٰہی)،اہل تشیع ⊗ کے ہاں درجہ اول و دوم کے فقہاء و علما کا اعزازی لقب ، جو چودھویں صدی ہجری / بیسویں صدی عیسوی میں خصوصاً ایران میں رائج ہوا .

مسلمانوں کے تمام فرقوں میں عموماً اور اہل تشیع میں خصوصاً تاریخ کے ہر دور میں فقہا اور اہل علم کو مختلف قسم کے القاب اور خطابات دیئے جاتے رہے ہیں، جیسے "مفید"، " صدوق " ، " شیخ الطائفہ" ، "شیخ الاسلام" ، "حجۃ الاسلام" اور"ملا" وغیرہ ۔ ان اعزازی خطابات کا مقصد متعلقہ شخص کی خصوصی تعظیم و تکریم کے علاوہ اس کے علمی اور فکری پائے کا اظہار بھی ہوتا تھا ۔ اس فہرست میں آیت اللہ کا خطاب بھی شامل ہے .

بعض مآخذ سے پتہ چلتا ہے کہ سب سے پہلے یہ خطاب حسن بن یوسف بن علی بن مطہر معروف بہ علامہ حلی کو دیاگیا ، علامہ ابن حجر العسقلانیؒ (م۸۵۲ھ/۱۴۴۸ء) انہیں" آیۃ فی الزکاء" کے لقب سے یاد کرتے ہیں (لسان المیزان ،۲/۳۱۷ ، بیروت ۱۳۹۰ھ)، لیکن مابعد کے شیعی علما نے انہیں " آیۃ اللہ" کا لقب عطا کر دیا ۔ چنانچہ شرف الدین شولستانی ، شیخ بہاء الدین عاملی اور ملا محمد باقر مجلسی نے اپنے شاگردوں کو جو " اجازت نامے " لکھ کر دیئے ، ان میں وہ علامہ حلی کو " آیۃ اللہ فی العالمین" لکھتے ہیں (مجلسی بحار الانوار ، ۱ : ۱۰۴ تا ۱۰۷ھ، بیروت ۱۳۰۳ھ).

مالی
برکینا فاسو
اوڈینی
گنی
کورہوگو
فرکیسی ڈوگو
بونا
آئیوری کوسٹ
کٹیولا
بنڈامابلنگ
من
بوکے
بوافلی
ڈلاؤ
صنفرا
گھانا
اگبوولی
گاگنوا
لائبیریا
ابی جان
بحراوقیانوس
کلومیٹر 100 0 100 200 300 کلومیٹر

مؤخرالذکر یعنی ملّا محمد باقر مجلسی نے اپنے مشائخ میں سے شمس الدین محمد بن مکی کے لیے بھی یہ لقب استعمال کیا ہے ۔ تاہم اس کے بعد سے لیکرچودھویں صدی کی ابتدا تک کسی اور کے لیے یہ لقب استعمال نہیں کیا گیا .

چودھویں صدی کی ابتدا میں سب سے پہلے یہ لقب حاجی مرزا حسین نوری (۱۲۵۴-۱۳۲۰ھ/ ۱۸۳۸-۱۹۰۲ء) نے سید محمد مہدی بحر العلوم کے لیے استعمال کیا ۔ اس کے کچھ عرصے بعد شیخ عباس قمی نے یہی لقب شیخ مرتضٰی انصاری ، شیخ حسین نجف اور سید محمد حسن شیرازی وغیرہ کے لیے استعمال کیا ہے (نوری : مستدرک الوسائل، ۲:۳۹۷ و ۳:۲۲۲) .

رفتہ رفتہ شیعی مؤرخین اسے ملّا کاظم خراسانی ، حاجی مرزا حسین ، مرزا خلیل اور شیخ عبد اللہ مازندرانی وغیرہ کے لیے بھی استعمال کرنے لگے ۔ جبکہ اس سے قبل اس مقصد کے لیے حجۃ الاسلام کا لفظ استعمال ہوتا تھا.

بعد ازاں جب قم میں شیخ عبد الکریم حائری کے توسط سے حوزہ علمیہ (۱۳۴۰ھ/ ۱۹۲۲ء) بنا اور اس کی مرکزیت قائم ہو گئی تو اس درس گاہ میں درس و تدریس کا فریضہ انجام دینے والے بڑے بڑے فقہا کو یہ خطاب دیا جانے لگا ۔ چند ایسے علماء و فقہا کو جنھوں نے زیادہ مرکزیت حاصل کر لی تھی " آیت اللہ العظمٰی " قرار دیا جاتا ہے، عصر حاضر میں اس لقب سے سب سے زیادہ شہرت علامہ خمینی [رکّ بآں] نے پائی ہے .

مآخذ : مذکورہ بالا کے علاوہ دیکھیے:(۱) ناظم الاسلام کرمانی محمد : تاریخ بیداری ایرانیاں ، طبع علی اکبر سعیدی، تہران ۱۳۴۲ھ ؛ (۲) فراقی حسین : گلشان در جنبش مشروطہ ایران ، تہران ۱۳۵۵ ش ؛ (۳) متینی جلال : بحثی دربارہ سابقہ تاریخی القاب و عناوین علماء مذہب شیعہ ؛ (۴) عباس القمی : الکنی و الالقاب ، تہران ۱۳۹۷ھ؛ (۵) محمد علی مولوی ، آیت اللہ در دائرہ معارف اسلامی بزرگ ، ۲:۲۴۲.

(محمود الحسن عارف)

....

آیت اللہ، خمینی: رکّ بہ خمینی آیت اللہ . ⊗

....

آئیوری کوسٹ (The Ivory Coast)، مغربی ⊗ افریقہ کے ساحل پر واقع ایک مسلم اکثریتی ملک، سرکاری نام: Republique de la Cote Ivoire .

۱۔ محل وقوع اور آبادی : آئیوری کوسٹ کے مغرب میں لائبیریا اور گنی ، شمال میں مالی اور برکینا فاسو ، مشرق میں گھانا اور جنوب میں خلیج گنی واقع ہے۔ اس کا رقبہ ۳۲۲،۴۸۳ مربع کلومیٹر ہے ۔۱۹۸۸ء کی مردم شماری کے مطابق آبادی ایک کروڑ ۸ لاکھ تھی (۱۹۹۲ء میں آبادی تخمیناً ایک کروڑ ۲۷ لاکھ)۔ دس فیصد آبادی شہروں میں آباد ہے۔ ۱۹۹۱ء میں ملک کو دس حصوں (Regions) میں تقسیم کر دیا گیا جو یہ ہیں : ۱۔ شمال مغربی ،۲۔ شمالی ،۳۔ شمالی مشرقی،۴۔ وسط مغربی،۵۔ جنوبی،۶۔ وسطی ،۷۔ وسط مشرقی،۸۔ جنوب مغربی ،۹۔ شمال مشرقی اور ۱۰۔ جنوبی ان حصوں کو مزید ۵۰ اضلاع (Departments) میں تقسیم کیا گیا ہے ۔ ہر ضلع کی ایک منتخب جنرل کونسل ہے جس کا صدر (Prefect) حکومت مقرر کرتی ہے ۔۵۰ اضلاع کو مزید ۱۸۳ تحصیلوں (Sub-prefectures) میں تقسیم کیا گیا ہے۔ ملک کے اہم شہروں کی آبادی (بمطابق مردم شماری ۱۹۸۸ء)ابی جان (Abidjan) ۱۹،۲۹،۰۷۹ ، بواکے(Boake) ۳،۲۹،۸۵۰، دلوآ (Daloa) ۱،۲۱،۸۴۲، کورہوگو (Korhogo) ۱،۰۹،۴۴۵ ، یاموسوکرو : (Yamoussoukro) ۱،۰۶،۷۸۶ .

مسلمانوں کی تعداد ۵۲ لاکھ (۴۷.۹۰ فیصد) ہے جو زیادہ تر شمالی حصے میں آباد ہیں ۔ کیتھولک عیسائیوں کی تعداد ۳۸ لاکھ (۲۷.۶۹ فیصد) ہے جو زیادہ تر جنوبی علاقے میں آباد ہیں ۔ باقی ماندہ (۳۴.۴۱ فیصد) آبادی روایتی مظاہر پرستوں پر مشتمل ہے(The Statesman's Year-Book ، ۱۹۹۶-۱۹۹۷ء)۔ تاہم The Europa Worl

Year Book ۱۹۹۵ء کے مطابق مسلمانوں کی آبادی ۲۵ فیصد ، عیسائیوں کی ۲۰ فیصد اور مظاہر پرستوں کی ۵۵ فیصد ہے ۔

۲۔ جغرافیا : خط استوا کے قریب واقع ہونے کی وجہ سے آئیوری کوسٹ کے زمینی اور موسمی حالات منطقہ حارہ میں واقع دیگر ممالک جیسے ہیں ۔ ساحل سے جوں جوں دور ہٹتے جائیں سطح زمین بلند ہوتی جاتی ہے ۔ یہاں تک کہ ملک کا شمالی نصف حصہ سطح سمندر سے ۱۲۰۰ فٹ بلند ایک سرسبز سطح مرتفع پر مشتمل ہے ۔ لائبیریا اور گنی سے ملنے والی مغربی سرحد پہاڑی سلسلوں پر مشتمل ہے جن کی بلندی ۵۷۴۸ فٹ تک ہے ۔

آئیوری کوسٹ چار قدرتی حصوں میں منقسم ہے : ۱۔ ساحلی پٹی ،۲۔ جنگلات ،۳۔ جنگلات سے ملحق قابل کاشت علاقہ ،۴۔شمالی سبزہ زار (Savanna) ۔ ساحلی پٹی تقریباً ۴۰ میل چوڑی ہے اور اس کے مشرقی نصف میں بکثرت جھیلیں ہیں ۔ کف بحر اور ریت کے پھیلے ہوئے ٹیلوں کی وجہ سے سمندر کی طرف سے رسائی آسان نہیں ہے۔ ساحلی علاقے کے بعد جنگلات شروع ہو جاتے ہیں جو ایک صدی پہلے تک ۱۲۵ میل کی چوڑائی میں تھے، لیکن اب سکڑ کر ایک تکون کی شکل میں باقی رہ گئے ہیں جو دارالحکومت ابی جان کے شمال سے لے کر لائبیریا کی سرحد کے ساتھ ساتھ پھیلے ہوئے ہیں ۔ جنگلات سے ملحق قابل کاشت علاقہ جنگلاتی تکون کے مشرق میں واقع ہے اور گھانا کی سرحد کے ساتھ بوکے کے علاقے تک پھیلا ہوا ہے ۔ یہ جنگلات کو کاٹ کر قابل کاشت بنایا گیا ہے ۔ شمالی سبزہ زار میں آبادی گنجان نہیں ہے اور اس کے گھاس اور سبزے کے میدان مویشی پالنے کے لیے موزوں ہیں ۔ یہاں ایک وسیع رقبہ ''کومو نیشنل پارک'' کے لیے مختص کیا گیا ہے۔

دریائے کیویلی (Cavally) کے علاوہ، جو لائبیریا کے ساتھ قدرتی سرحد کا کام دیتا ہے، باقی سارے دریا، یعنی ساساندرا (Sassandra) ، بنداما (Bandama) اور کومو (Comoe) شمال سے جنوب کو بہتے ہوئے خلیج گنی میں جاگرتے ہیں.

۳۔ موسم : آئیوری کوسٹ میں، عموماً خط استوا کے دیگر ممالک جیسا موسم پایا جاتا ہے ۔۸ عرض بلد کے شمالی علاقوں میں دسمبر سے فروری تک شمالی مشرق کی طرف ایک خشک گرد آلود زمینی ہوا چلتی ہے جسے ہارمیٹین (Harmattan) کہتے ہیں ۔ نومبر سے جولائی تک موسم خشک رہتا ہے ۔ سالانہ بارش ۵۰ سے ۶۰ انچ تک ہوتی ہے ۔ملک کے دوسرے حصوں کے مقابلے میں اس علاقے میں موسم قدرے خشک ہوتا ہے ۔ ۸ عرض البلد کے جنوبی علاقے میں سال میں دو دفعہ بارش ہوتی ہے اور تین طرح کا موسم ہوتا ہے۔ ساحلی پٹی میں سال میں دس مہینے بارش ہوتی ہے اور دارالحکومت عابد جان میں اس کی سالانہ اوسط 77 انچ ہے ، جب کہ دوسرے علاقوں میں اس کی مقدار کم و بیش ہوتی ہے۔ درجۂ حرارت ۷۰ سے ۹۱ فارن ہائیٹ ہوتا ہے ۔ جنگلات اور سبزہ زار کے جنوبی حصوں میں وسط جولائی سے اواخر اکتوبر اور وسط مارچ سے وسط مئی تک بارشیں ہوتی ہیں ۔ مختلف حصوں میں اس کی مقدار مختلف ہوتی ہے ۔ یہاں درجۂ حرارت ۷۵ سے ۱۰۲ فارن ہائیٹ تک اور رطوبت ۷۰ فیصد تک ہوتی ہے۔ اس علاقے کے مغرب میں جہاں پہاڑی سلسلے ہیں وہاں موسم میں خشکی نہیں ہوتی اور بارشوں کی اوسط ۸۰ انچ سالانہ ہے ۔ ستمبر کے مہینے میں مقابلتاً زیادہ بارش ہوتی ہے (*Encyclopaedia Britannica* ، بذیل مادہ) ۔

۴۔ نسلیں : آئیوری کوسٹ میں ۶۰ سے زیادہ قبیلے آباد ہیں جو روایتی طور پر آزاد ہیں ۔ گو تمدنی یگانگت کی بنیاد پر کہا جا سکتا ہے کہ انکے کئی بڑے گروپ ہیں جن کے ناطے سرحد پار نسلی گروہوں سے بھی ہیں ، مثلاً دریائے بنداما (Bandama) کے مشرق میں رہنے والے بیلو(Baoule) ۔ گھانا کے آکن (Akan) گروپ سے مربوط ہیں ۔ دریائے بنداما کے مغرب میں جنگلات کے علاقے کے لوگوں کی نسلی وابستگی لائبیریا کے کرو (Kru) ملاحوں

سے ہے۔ اس قبیلے کے لوگ آئیوری کوسٹ کے جنگلات کے وسیع رقبے میں پھیلے ہوئے ہیں ۔ یہ کئی ذیلی خاندانوں میں منقسم ہیں جن میں سے ایک قبیلے بیتا (Bete) نے زمینی بندوبست کے اختلاف پر حکومت کے خلاف کھلی بغاوت کر دی تھی ۔ سبزہ زار (Savanna) کے علاقے میں دو بڑے گروپ ہیں۔ یہاں کے ملانکی اور دیولا قبیلوں کے تعلقات مانڈی گروپ سے ہیں جو سرحد پار مالی میں مستحکم حیثیت کا مالک ہے ۔ اسی طرح ملک کے شمال مشرق میں بسنے والے وولسائی گروپ(جس میں سنوفو ، لوبی (Lobi) اور بوبو (Bobo) قبیلے شامل ہیں) کے تعلقات سرحد پار دوسرے ممالک کے نسلی گروپوں سے ہیں (Encyclopaedia Britannica، بذیل مادہ) .

۵۔ سیاسی ڈھانچہ : فرانس نے ۱۸۴۲ء میں اس علاقے کے حقوق حاصل کئے لیکن ۱۸۸۲ء تک اس پر باقاعدہ قبضہ نہیں کیا ۔ ۱۰ جنوری ۱۸۸۹ء کو آئیوری کوسٹ کو فرانس کے زیر انتداب علاقہ قرار دے دیا گیا اور ۱۰ مارچ ۱۸۹۳ء کو یہ باقاعدہ فرانسیسی کالونی قرار پایا ۔ ۱۹۰۴ء میں یہ علاقہ فرانسیسی مقبوضہ مغربی افریقہ کا حصہ بن گیا ۔۴ دسمبر ۱۹۵۸ء کو اسے داخلی خود مختاری دے دی گئی ۔ ۷ اگست ۱۹۶۰ء کو آئیوری کوسٹ نے خود کو مکمل آزاد مملکت قرار دے لیا .

اکتوبر ۱۹۶۰ء میں آئین بنایا گیا جس میں بعدازاں کئی تبدیلیاں کی گئیں ۔ اگرچہ آئینی طور پر سیاسی تنظیم اور سرگرمیوں کی اجازت تھی ، لیکن ملک کے بانی صدر ہوفٹ بوگنی (Houphouet Boigny) نے ۱۹۹۰ء تک اپنی جماعت آئیوری کوسٹ جمہوری پارٹی ("Parti Democratique de la Cote D' Ivoire-Rassemblelment Democratique Africain " (PDCI-RDA)) کے علاوہ کسی اور سیاسی جماعت کو کام کرنے کا موقع نہیں دیا، یہاں تک کہ سیاسی دباؤ ، طلبہ کے مسلسل مظاہروں اور ملکی معیشت کی ابتری نے انہیں سیاسی اصلاحات پر مجبور کر دیا .

۱۷۵ رکنی پارلیمنٹ کا انتخاب، جسے قومی اسمبلی کہتے ہیں ، پانچ سال کے لیے ہوتا ہے ۔ صدر مملکت کا انتخاب بھی براہ راست اور پانچ سال کے لیے ہوتا ہے اور یہ مدت قابل تجدید ہوتی ہے ۔ صدارتی امیدوار ہونے کے لیے متعلقہ شخص اور اسکے والدین کا آئیوری کوسٹ کا پیدائشی شہری ہونا ضروری ہے۔ کابینہ کا انتخاب صدر کرتا ہے اور وہی اس کے اجلاسوں کی صدارت کرتا ہے ۔وہ پارلیمنٹ میں بل پیش کر سکتا ہے اور پارلیمنٹ کے پاس کردہ بل کو نظر ثانی کے لیے واپس بھجوا سکتا ہے ، جسے وہ پھر دو تہائی اکثریت ہی سے منظور کر سکتی ہے ۔ نومبر ۱۹۹۰ء میں قومی اسمبلی نے ملک کے لیے ایک وزیر اعظم مقرر کیے جانے کی منظوری دی اور یہ بھی قرار دیا کہ صدر کی معذوری یا وفات کی صورت میں قومی اسمبلی کا سپیکر قائمقام صدر کا عہدہ سنبھالے گا ، چنانچہ ۷ دسمبر ۱۹۹۳ء کو صدر ہوفٹ بوگنی کی وفات پر سپیکر اسمبلی ہنری کونن بیدی (Henri Konan Bedie) نے قائم مقام صدر کا عہدہ سنبھالا جو بعد میں باقاعدہ صدر منتخب ہو گئے۔انہوں نے ۵۶.۳ فیصد ووٹ اور ڈالے گئے ووٹوں کا ۹۶.۴۴ فیصد حاصل کرکے اپنے مد مقابل امیدوار کے مقابلے میں کامیابی حاصل کی (*The Statesman's Year Book* سال ۱۹۹۶۔۹۷ء ، ص ۳۸۱ بعد)۔نومبر ۱۹۹۵ء میں ہونے والے قومی اسمبلی کے انتخابات میں ووٹروں کی تعداد ۳۸ لاکھ تھی ۔" جمہوری پارٹی" نے ۱۴۹ ،"ریپبلکن ریلی" نے ۱۶ اور "آئیوری پاپولر فرنٹ" نے ۱۱ نشستیں حاصل کیں.

آزادی حاصل کرنے کے باوجود بعض دیگر افریقی ممالک کی طرح آئیوری کوسٹ پر بھی فرانسیسی استعماری اثرات ابھی تک غالب ہیں ۔ ملک کی سرکاری زبان فرانسیسی ہے ، فرانسیسی فوج کا ایک دستہ بھی موجود ہے ۔ مقامی فوج کی تربیت اور اسلحہ کی فراہمی بھی فرانس سے ہوتی ہے۔ معیشت پر بھی فرانسیسی اثرات غالب ہیں اور زیادہ تر سرمایہ کاری فرانسیسی ہے ۔ آئیوری کوسٹ کے

طلبہ فرانسیسی یونیورسٹیوں میں تعلیم حاصل کرتے ہیں۔ ریڈیو اور ٹی وی سے فرانسیسی زبان میں پروگرام نشر ہوتے ہیں ۔ سیاسی زندگی پر بھی فرانسیسی اثرات غالب ہیں یہاں تک کہ آئیوری حکومت نے اپریل ۱۹۸۶ء میں اقوام متحدہ سے باقاعدہ درخواست کی کہ ملک کانام فرانسیسی میں " Cote D' Ivoire " سرکاری طور پر لکھا اور بولا جائے۔ آئیوری کوسٹ آئینی طور پر لادینی نظام (سیکولرزم) کا حامل ہے اور ملک میں شراب خانے اور نائٹ کلب کثرت سے ہیں ۔ شہری اور تعلیم یافتہ آبادی پر فرانسیسی تہذیبی اثرات مقابلتاً زیادہ غالب ہیں ۔ دیگر مذاہب کے مقابلے میں مسلمانوں کی اکثریت ہے، لیکن مملکت و حکومت اور سیاست و معیشت میں اس کے اثرات نظر نہیں آتے (*The Europa World Year Book*، ۱۹۹۵ء ، ص ۳۹۷ ، ببعد).

۶۔ سماجی زندگی : شہری زندگی (خصوصاً دارالحکومت ابی جان میں) دوسرے علاقوں سے کافی مختلف ہے ۔ ملک کے جنوب مشرقی خطے میں لوگ دیہات اور قصبوں میں رہتے ہیں ۔ مکانات مٹی کے بنے ہوتے ہیں۔ جن پر سرکنڈوں یا گھاس پھونس کی تکونی چھت ڈال لی جاتی ہے۔ آج کل چھت کے لیے لوہے کی نالی دار چادریں بھی استعمال ہونے لگی ہیں ۔ قصبوں میں ہر چار دن بعد بازار لگتا ہے جس میں کافی رونق ہو جاتی ہے ۔ سامان فروخت کرنے کا کام زیادہ تر خواتین کرتی ہیں۔ جس میں عموماً Yams (ایک طرح کی شکرقند) مکئی ، Manoic (ایک پودا جس کی نشاستہ دار جڑیں کھائی جاتی ہیں) ، مونگ پھلی ، ناریل اور دوسری سبزیاں شامل ہوتی ہیں ۔ مچھلی کی خرید و فروخت کے لیے بازار الگ ہوتے ہیں ۔ یہ سارا علاقہ چھوٹی چھوٹی ریاستوں پر مشتمل ہے ۔ ان میں سے ہر ایک کا ایک سلطان اور وزراء کی ٹیم ہے جو اس ریاست کا انتظام سنبھالتی ہے ۔

ملک کے جنوب مغربی جنگلات والے علاقے میں کرو (Kru) اور دیگر قبیلوں کے لوگ رہتے ہیں۔ مکانات عموماً تکونے یا گول بنائے جاتے ہیں اور ان کے ساتھ ایک کھلی مرکزی جگہ چھوڑی جاتی ہے جہاں لوگ شام کو مل بیٹھتے ہیں اور گاوں کے بزرگوں کی ایک مجلس(Council of Elders) مقامی مسائل حل کرتی ہے جو کہ مقامی جمہوریت (Village Democracy) کی ایک شکل ہے ۔ بازار صرف مخصوص قصبوں میں لگتے ہیں ۔ گھروں اور کھیتوں میں روز مرہ کا زیادہ تر کام عورتیں کرتی ہیں اور مکئی ، کیلا، Yams اور Manoic اگاتی ہیں ۔ حال ہی میں چاول کی کاشت بھی متعارف کروائی گئی ہے۔ مرد شکار کھیلتے ، ناریل اور کولا اکٹھا کرتے اور ساحلی علاقوں میں مچھلی پکڑتے ہیں ۔

شمال مغربی سبزہ زار میں مانڈی (Mande) گروپ سے تعلق رکھنے والے ملانکی (Malinke) لوگ رہتے ہیں۔ جو تیرھویں سے سولھویں صدی تک قائم رہنے والی مالی سلطنت کے کلچر کے امین ہیں ۔ مانڈیوں نے ایک نوع کا زرعی انقلاب برپا کیا تھا اور ملٹ(Millat) (باجرہ جیسی ایک فصل) کی دریافت انھی کے سر ہے جو آج بھی ان لوگوں کی خوراک کا بنیادی جز ہے ۔ اس کے علاوہ یہ لوگ مکئی اور سرغم (Serghum ، جوار جیسی ایک جنس) بھی استعمال کرتے ہیں ۔ یہ لوگ کپاس بھی صدیوں سے اگا رہے ہیں ۔ ہر گھر میں مویشی بھی پالے جاتے ہیں لیکن کسی مالی فائدے یا معاشی ضرورت کے لیے نہیں، بلکہ محض تقریبات میں دکھاوے اور اپنی شان و شوکت کے مظاہرے کے لیے ۔ جانوروں کادودھ کم ہی پیا جاتا ہے ۔ مرد مویشی پالتے ، فصلیں کاشت کرتے اور تجارت کرتے ہیں ۔ ملانکی لوگ گول گھر بناتے ہیں جن کی گھاس پھونس سے بنی ہوئی مخروطی چھت ہوتی ہے ۔ دفاع کے پرانے تصورات کے تحت مکانات کے صحنوں میں باڑ اور دیہات اور قصبوں کے گرد جنگلے اب بھی لگائے جاتے ہیں ۔ لوگ گاؤں کے مکھیا کے علاوہ اس خاندان کی برتری بھی تسلیم کرتے ہیں جو یہاں سب سے پہلے آباد ہوا تھا ۔ بعض لوگ اپنے خاندانی پیشوں کو جاری رکھتے ہیں، جیسے

گویے اور بھانڈ وغیرہ ۔

شمال مشرقی سبزہ زار انیسویں صدی کے اواخر تک ان حملہ آوروں کی دست برد سے بچا رہا جو چودھویں صدی سے اس علاقے کو، بلکہ نائیجر کے دریا باسن (Basin) تک کے علاقے کو ، تاراج کرتے رہے ہیں ۔ اس علاقے میں وولٹائی (Voltaic) لوگ بستے ہیں جن میں اکثر اب بھی اپر وولٹا(برکنیافاسو) میں رہتے ہیں جو ۱۹۴۷ء تک آئیوری کوسٹ کا حصہ تھا ۔ ان میں سے سینوفو (Senufo) قبیلے کے لوگ مانڈیوں سے متصل مشرق میں رہتے ہیں اور انہوں نے مانڈیوں کی بہت سی رسوم و رواج کو اپنایا ہوا ہے ۔ یہ لوگ بڑے قصبوں میں رہتے ہیں اور وراثت میں پائے جانے والی مہارت سے لکڑی کی کندہ کاری اور پارچہ بافی کی صنعت کو چار چاند لگائے ہوے ہیں ۔ جہاں تک باقی وولٹائی لوگوں کا تعلق ہے تو وہ الگ الگ گھروں میں رہتے ہیں ۔ شمال مشرقی سرے پر آباد لوگ مخصوص قسم کے گھر بناتے ہیں ۔ جو گارے یا اینٹوں سے بنے تکونی شکل کے ہوتے ہیں۔ ان کی چھت مسطح ہوتی ہے، لیکن اس پر دیواریں کھڑی کر کے ایک تاج سا بنایا جاتا ہے جس میں کنگرے دار روزن ہوتے ہیں۔ جس سے یہ گھر بہت خوبصورت ، روایتی اور افسانوی شکل اختیار کر جاتے ہیں۔ ملٹ اور سرغم وولٹائیوں کی بنیادی خوراک ہے ۔ تقریباً سبھی لوگ مویشی پالتے ہیں ۔ ان میں سے بعض خود یہ کام کرنے کی بجائے چرواہوں کے سپرد کر دیتے ہیں ۔ دودھ پینے کا رواج یہاں بھی نہیں ہے۔ وولٹائی تجارت بھی کرتے ہیں۔ مقامی تجارت خواتین کے ذمے ہے جب کہ بیرونی تجارت دیولا (Dyula) قبیلے کے افراد کرتے ہیں ۔ ہر آبادی کا نظم و نسق قبیلے کے سردار کے پاس ہوتا ہے جو باہمی جھگڑوں کے فیصلے بھی کرتا ہے البتہ سینوفیوں کے ہاں اضلاع کے چیف بھی ہوتے ہیں ۔

ابی جان ان چند تجارتی بندرگاہوں میں سے ہے جو یورپیوں نے ساحل افریقہ پر تعمیر کیں ، تاہم ابی جان کی بعض منفرد خصوصیات ہیں جن میں سے ایک تو یہ ہے کہ وہ سمندر کی بجائے جھیل کے کنارے واقع ہے جسے ۱۹۵۰ء میں ایک نہر کے ذریعے سمندر سے ملایا گیا۔ ابی جان کا میدان مرتفع شمال میں یورپیوں کی پہلی کالونی تھی جبکہ ٹرچ ولا (Treichville) جنوب میں پہلی افریقی کالونی تھی ۔ ان دو حصوں کے درمیان ذرائع آمدورفت کی بحالی شہر ''ابی جان'' کا ایک بڑا مسئلہ ہے ۔

ابی جان کے میدان مرتفع کو ۱۸۹۸ء میں یورپی کالونی بنانے کا فیصلہ کیا گیا ، لیکن اس پر عمل اس وقت شروع ہوا جب ۱۹۰۳ء میں اپر وولٹا کے لیے ریل کی پٹڑی بچھانے کا کام شروع ہوا ۔ ٹرچ ولا ، جو ماہی گیروں کے گاؤں اینو مایا کے عقب میں واقع ہے ، پہلی جنگ عظیم کے بعد ایک اہم تجارتی مرکز بن گیا ۔ ابی جان ایک چھوٹا سا شہر تھا، لیکن ۱۹۳۴ء میں جب اسے دارالحکومت بنایا گیا تو عمارتوں اور آبادی میں اضافہ ہونا شروع ہوا اور جب ۱۹۵۰ء میں ابی جان کو نہر کے ذریعے سمندر سے ملایا گیا تو معاشی سرگرمیوں کے اچانک بڑھ جانے سے شہر نے بھی تیزی سے ترقی کی ۔ آبادی میں یہ اضافہ ٹرچ ولا سے باہر ہوا جو پہلے ہی گنجان تھا اور اس کی آبادی ڈیڑھ لاکھ کے قریب تھی ۔ میدان مرتفع کے شمال میں عجمہ (Adjame) کی پہاڑی ڈھلوانوں پر پیرس کی طرح کے جدید رہائشی مکانات پر مشتمل رہائشی علاقہ ہے جو افریقی طرز زندگی سے میل نہیں کھاتا جس میں لوگ دن میں چھوٹا موٹا کاروبار کرتے اور رات کو موج میلہ کرتے ہیں ۔ جنوب میں روایتی طرز کی بستیاں، جو بغیر کسی منصوبہ بندی کے ساٹھ کی دہائی میں بسائی گئیں ، ساحل سمندر تک چلی گئی ہیں ۔

آئیوری کوسٹ کے شہری علاقوں میں کاکوڈی (Cocody) کا شہر بھی قابل ذکر ہے جو میدان مرتفع کے مشرق میں واقع ہے ۔ یہ شہر اپنی ایک انفرادیت رکھتا ہے۔ اس کے تین طرف جھیل اور چوتھی طرف جنگل ہے۔ یہ گویا طبقہ امرا کا علاقہ ہے ۔ صدارتی محل بھی

یہیں ہے۔ یہ جگہ سیاحوں کا مرکز ہے ۔ ۱۹۶۳ء میں یہاں ایک ۲۵ منزلہ عمدہ ہوٹل بنایا گیا تھا ، جس میں کئی بار ، ریسٹورنٹ ، سینما ، سکیٹنگ اور دوسرے کھیلوں کی سہولت کے علاوہ غیر ملکیوں کے لیے مونٹی کارلو (Monte Carlo) کی طرز پر جوا کھیلنے کی سہولت بھی ہے ۔ شہری علاقوں میں اعلی درجے کے ۲۰ ہوٹلوں کے علاوہ میدان مرتفع میں ایک اور لگژری ہوٹل اور دو انٹرنیشنل ہوٹل بھی موجود ہیں ۔ شراب خانوں اور نائٹ کلبوں کی یہاں کثرت ہے (Encyclepaedia Britannica ، بذیل مادہ).

۷۔ تعلیم : شرح خواندگی ۴۶.۲ فیصد ہے (۱۹۹۰ء) ۔ تعلیم ہر سطح پر مفت ہے اور پرائمری تعلیم ، جو چھ سالوں پر محیط ہے ، لازمی ہے ۔۱۹۹۱ء میں ۶۹ فیصد طلبہ (۸۱ فیصد لڑکے ،۵۸ فیصد لڑکیاں) سکول جاتے تھے ۔ سیکنڈری سکول کی سات سالہ تعلیم ۲۴ فیصد طلبہ و طالبات (۳۲ فیصد لڑکے ،۱۶ فیصد لڑکیاں) حاصل کرتے ہیں ۔ ابی جان کی نیشنل یونیورسٹی میں چھ کلیات ہیں اور ۱۹۹۳۔۱۹۹۴ء کے سیشن میں ۴۰ سے ۵۰ ہزار طلبہ زیر تعلیم تھے ۔ یونیورسٹی کے علاوہ فنی تعلیم کے پندرہ اور اعلی تعلیم کے چھ دوسرے ادارے بھی ہیں ۔ تعلیم کے حوالے سے قابل ذکر بات یہ ہے کہ بجٹ اخراجات میں سب سے زیادہ رقم تعلیم کے لیے مختص کی جاتی ہے۔۱۹۹۰ء میں یہ ۱،۹۱،۱۵۳ ملین فرانک تھی جو بجٹ اخراجات کا ۳۰.۹ فیصد تھی(The Eurpoa World Year Book ، بذیل مادہ) .

۸۔ معیشت: ملک کی کرنسی CFA فرانک ہے اور اس کی شرح مبادلہ ، (بمطابق ۳۰ ستمبر ۱۹۹۴ء) ۱۰۰ فرانک = ایک فرانسیسی فرانک اور ۵۲۹.۴ فرانک = ایک امریکی ڈالر۔ ملک میں زرمبادلہ کے ذخائر کی مالیت ۴۰ لاکھ امریکی ڈالر ہے (۱۹۹۳ء) ۔ ملک میں مرکزی بنک (Banque Centrale des Etats de l' Afraique de l, Ouest) کے علاوہ ۱۲ کمرشل بنک اور ۳ غیر ملکی بنکوں کی شاخیں بھی ہیں ۔ افریقی ڈویلپمنٹ بنک کا ہیڈکوارٹر بھی ابی جان ہی میں ہے جہاں ایک سٹاک ایکسچینج بھی ہے.

آزادی کے بعد سے صنعتوں میں تیزی سے ترقی ہوئی ہے ، خصوصاً اشیاے خوراک ، لکڑی اور ٹیکسٹائل کے کارخانوں میں ۔ ۱۹۹۸ء میں پیداوار (فی ہزار ٹن) کے اعداد و شمار یہ تھے : پٹرول ۳۱۱ ، پیرافین ۲۳۷ ، فیول آئل (بطور ایندھن استعمال ہونے والا تیل) ۱۰۸۹، سیمنٹ ۱۴۴ ، چیری ہوئی لکڑی ۷۷۵ ، پلائی وڈ ۲۲۶ ، چینی ۱۴۰ ، پام آئل ۱۹۰ ، خشک ناریل ۷۵۔ اکتوبر ۱۹۸۷ء سے ساحلی علاقوں سے پٹرول نکالا جا رہا ہے ۔ ۱۹۹۲ء میں اس کی پیداوار ۶۳،۰۰۰ ٹن تھی ۔ ملک میں معدنیات بھی پائی جاتی ہیں ۔ ۱۹۸۷ء میں ۲۰،۰۰۰ قیراط جواہرات نکالے گئے ۔ سونے کی کانوں پر کام جنوری ۱۹۹۰ء میں شروع ہوا جب کہ ۴۵۰۰ کلو گرام کے ذخائر کااندازہ کیا گیا ہے ۔ ملک میں لوہے کے ذخیرے بھی دریافت ہوئے ہیں.

ملک کی درآمدات ۱۹۹۱ء میں ۱۶۰۰ ملین امریکی ڈالرجبکہ برآمدات ۲۹۰۰ ملین ڈالر تھیں۔ برآمدات کی تفصیل یہ ہے (۱۹۹۲ء بمالیت ایک ملین CFA فرانک) : کوکو ۲۵۶ ، پٹرولیم کی مصنوعات ۸۵ ، ٹمبر ۶۲ ، کافی ۵۶، کپاس ۲۹ ، مچھلی ۲۵ ۔ درآمدات میں خام تیل ، مشینری ، دوائیں اور پلاسٹک وغیرہ شامل ہیں .

مئی ۱۹۹۰ء میں معاشی نظم و ضبط کو بہتر بنانے کے لیے اصلاحات کا اعلان کیا گیا اور پرائیویٹائزیشن کے عمل کو جاری کرنے کا فیصلہ کیا گیا ۔(The Statesman's Year-Book ، بذیل مادہ) .

۱۹۹۳ء میں آئیوری کوسٹ کا بجٹ خسارہ مجموعی ملکی پیداوار (GDP) کا ۱۶.۸ فیصد تھا اور ملک ۱۹۱۴۶ ملین امریکی ڈالر کا مقروض تھاجن میں ۱۰،۹۵۱ ملین کے لمبی مدت کے پبلک قرضے تھے ۔ اس سال محض ان قرضوں کا سود ہی ملکی برآمدات کے ۳۰ فیصد کے مساوی تھا۔ ۱۹۸۵۔۱۹۹۳ء کے دوران میں افراط زر کی شرح ۳.۶ فیصد سالانہ تھی ۔ ۱۹۹۴ء میں روز مرہ کی قیمتوں میں

۳۵.۴ فیصد اضافہ ہوا جبکہ CFA فرانک کی قیمت میں ۵۰ فیصد کمی کی گئی ۔ اس وقت ملک میں رجسٹرڈ بے روز گار افراد کی تعداد ایک لاکھ سے زیادہ ہے (حوالۂ مذکور) .

۹۔ زراعت : ملک میں قابل کاشت اراضی ۲۴ لاکھ ہیکٹر ہے ، اس میں ۱۳ لاکھ ہیکٹر زمین پر فصلیں اگائی جاتی ہیں جب کہ باقی زمین چراگاہوں کے طور پر کام آتی ہے (۱۹۹۱ء) ۔ ۱۹۹۲ء میں تقریباً ۸۰ لاکھ افراد زراعت سے وابستہ تھے ۔ زمین چھوٹے چھوٹے ٹکڑوں میں بٹی ہوئی ہے جس کی اوسط ۲ ہیکٹر فی خاندان ہے۔ ملکی جنگلات ۶ لاکھ ہیکٹر میں پھیلے ہوے ہیں (۱۹۸۷ء) جن میں ساگوان ، مہاگنی اور آبنوس بکثرت پائے جاتے ہیں۔ ۱۹۸۷ء میں لکڑی کی پیداوار ۱۲۷۵ مکعب میٹر تھی۔ ماہی گیری کے لیے ملک میں ۳۲ جہاز ہیں جن کے ذریعے ۱۹۹۲ء میں ۸۷،۰۰۰ ٹن مچھلی پکڑی گئی(The Statesman's Year-Book ، بذیل مادہ) .

۱۰۔ مواصلات : ملک میں ۱۱۷۷ کلو میٹر لمبی ریلوے لائن موجودہے جو ابی جان سے شروع ہو کر برکینافاسو ، اوگا داغو اورکایاسے ہوتی ہوئی لیراابا تک جاتی ہے ۔ ۱۹۹۱۔۱۹۹۲ء میں ۹ لاکھ لوگوں نے ریلوے سے سفر کیا اور ۵ لاکھ ٹن سامان ڈھویا گیا ۔ ملک میں ۵۵ ہزار کلو میٹر لمبی سڑکیں بھی موجود ہیں جن میں ۱۲۸ کلو میٹر لمبی موٹروے بھی شامل ہے (۱۹۹۸ء)۔ ابی جان اور یاموسوکرو میں بین الاقوامی ہوائی اڈے ہیں ۔ ایر آئیوری (Air Ivoire) حکومتی ملکیت میں ہے جو اندرون ملک دس شہروں کے علاوہ برکینا فاسو ، گھانا ، گنی ، لائبیریا اور مالی جیسے ہمسایہ ممالک تک سفری سہولتیں بہم پہنچاتی ہے ، ایئر آئیوری کے پاس ۱۹۹۵ء میں تین جہاز تھے ۔ دوسرے بہت سے ممالک کی ہوائی کمپنیاں بھی آئیوری کوسٹ آنے جانے کی سہولت فراہم کرتی ہیں .

ریڈیو اور ٹیلیویژن حکومتی کنٹرول میں ہیں ۔ جہاں تک ٹیلیفون کی سہولت کا تعلق ہے تو ۱۹۸۲ء میں ملک میں ۸۷،۷۰۰ ٹیلیفون اور ۱۸۰۰ ٹیلی مشینیں موجود تھیں .

مآخذ: (۱) *Encyclopaedia Britannica* ، بذیل مادہ ؛ (۲) سمیر امین : *Le Development du Capitalism en Clte d' Ivorire* ، ۱۹۶۷ء ؛ (۳) A.R,Zalberg : *One Party Govenment in the Ivory Coast* ، نظر ثانی شدہ طباعت ۱۹۶۹ء ؛ (۴) G.P.Murdog : *Africa its Peoples and thier Cultural History* ، ۱۹۵۹ء؛ (۵) H. Sugar : *Ivory Coast (Bibleography)* Oxford and Santa Barbara *(CA)* ، ۱۹۹۰ء؛ (۶) Zartman, I . W and Delgado,C : *The Political Economy of Ivory Coast* ، نیو یارک ؛ (۷) *The Statesman's Year-Book* ، سال ۹۶۔۱۹۹۷ء ص ۳۸۱۔۳۸۵ ؛ (۸) *The Europa World Year Book* ۱۹۹۵ء ، ص ۹۰۵۔۹۱۹ .

(محمد امین)

••-------------••

اِبَاحَت : (ع) لغوی معنی کھولنا ، ظاہر کرنا، ⊗ اعلان کرنا کہا جاتا ہے : باح باالسر (اس نے اپنا راز کھول دیا) اور " باحۃ الدار " سے مراد گھر کا صحن ہے ۔ اس لیے کہ وہ کھلا اور ظاہر ہوتا ہے (لسان العرب ، بذیل مادہ) ۔ اس کے علاوہ یہ لفظ اجازت (اذن) اور چھوڑنے کے مفہوم میں بھی استعمال ہوتا ہے ، کہا جاتا ہے ابحتہ کذا ، یعنی میں نے اسے فلاں بات کی اجازت دے دی (تاج العروس، بذیل مادہ) .

اصطلاحی طور پر" اباحت " سے مراد ایسا حکم ہے ، جس پر عمل شریعت میں مطلوب (ضروری) نہ ہو اور مکلّف کو اس کے کرنے اور نہ کرنے دونوں کا اختیار ہو ، اسے شرعاً مباح [رک باں ، در آآآ] کہا جاتا ہے ۔ دوسرے الفاظ میں مباح ایسا فعل ہے، جس کے کرنے پر ثواب اور نہ کرنے پر گناہ نہ ہو .

یہ لفظ اپنے مفہوم کے اعتبار سے " حلال " کے

قریب تر ہے ، مگر التھانویؒ نے جامع الرموز کے حوالے سے لکھا ہے کہ لفظ حلال شے مباح کے مقابلے میں زیادہ عام ہے ۔ اس لیے کہ ہر مباح حلال ہے ، مگر ہر حلال شے مباح نہیں ہے ۔ مثال کے طور پر جمعہ کی اذان کے وقت خرید و فروخت حلال ہے ، مگر مباح نہیں ہے، بلکہ مکروہ ہے (کشاف اصطلاحات الفنون ، ۱/۱۱۳) ۔ اس تشریح کی رو سے حلت و حرمت کا تعلق کسی شے یا عمل کی ماہیت سے ہے اور اباحت و عدم اباحت کا تعلق شے کے شرعی حکم سے ہے ، لیکن یہ محض ایک لفظی بحث ہے ، حقیقت میں حلال اور مباح میں کوئی فرق نہیں ہے [رک بہ مباح ، بذیل مادہ ، در آآآ]۔ معتزلہ کے نزدیک مباح سے مراد ایسا فعل ہے جس کے حسن و قبح کا ادراک عقل سے ممکن ہو اورجو فساد اور مصلحت دونوں سے عاری ہو (التھانوی ، ۱:۱۱۴) .

۲۔ " اباحت " کا ایک اور مفہوم منکرات خصوصاً غیر محرم عورتوں کی اباحت یا شریعت کی مخالفت (Antinomianism) ہے ۔ اباحت کا یہ نظریہ خصوصاً ایران میں تاریخی قدامت کا حامل ہے ۔ اس نظریئے کی ابتدا " مزدک " سے ہوئی اور اسی کی نسبت سے اسے مزدکیت [رک بآں] بھی کہا جاتا ہے ۔ اس نظریئے کے پرچار سے مزدک کا مقصد یہ تھا کہ لوگوں کے دلوں سے لالچ اور دیگر اسباب نزاع کو یک قلم دور کر دیاجائے، اسی بناپر اس نے عورت سمیت جملہ محرمات کو مشترک قرار دیا (دیکھیے Michelan geto Guidi در آآآ ، بذیل مادہ مزدک)۔ ماہرین کے مطابق اس کے یہ خیالات موجودہ اشتراکیت (مارکسیت) کی بنیاد ہیں .

اس کے اس نظریئے کے فروغ اور اس کی اشاعت کی ایک کوشش بابک الخرمی (م ۲۲۴ھ/ ۸۳۸ء) نے بھی کی ، جس نے المامون اورالمعتصم کے ادوار حکومت میں آذربیجان کی نیم سیاسی و نیم مذہبی تحریک کی ابتدا کی تھی ۔ جو اسی کے نام کے ساتھ خرمیہ [رک بآں] کہلائی ۔ اسے نامور ترکی سپہ سالار (افشین) نے ۲۲۴ھ/ ۸۳۸ء میں اس کے انجام تک پہنچایا .

"اباحت " کے اسی نظریئے کی صدائے بازگشت ، بعض دیگر باطنی فرقوں کے ہاں بھی ملتی ہے ، اسی لیے انہیں " اباحیہ " کہا جاتا ہے۔ التھانویؒ لکھتے ہیں : اباحیہ باطل پرست صوفیوں کا ایک فرقہ ہے ، جو یہ کہتے ہیں کہ ہمیں گناہوں سے اجتناب اور نیک کاموں پر عمل میں، کوئی قدرت حاصل نہیں ہے اور اس عالم میں کسی بھی شخص کو کسی جاندار یا کسی غیر جاندار پر کوئی حق ملکیت حاصل نہیں ہے اور تمام لوگ اموال اور عورتوں کی ملکیت میں ایک دوسرے کے شریک ہیں۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ یہ فرقہ بدترین خلائق ہے(کشاف اصطلاحات ،۱:۱۱۴).

نامور محقق محمد بن عبدالکریم الشہرستانی (م ۵۴۸ھ) نے کئی باطنی فرقوں کی طرف ان خیالات کی نسبت کی ہے ، مثلاً الغالیہ (ص ۱۰۔۱۱) کے متعلق لکھا ہے کہ انہیں اصفہان میں الخرمیہ اور الکردیہ ، آذربیجان میں الذلوقیہ اور ماوراء النہر میں المبیّضہ کہا جاتا ہے(ص ۱۱)۔ اسی طرح المنصوریہ (ص ۱۴۔۱۶) کے حالات میں لکھا ہے ، کہ یہ لوگ ابو منصور العجلی کے پیرو تھے جو خود کو امام ابو جعفر محمد بن علی الباقرؒ کی طرف منسوب کرتا تھا، مگر جب انہوں نے اس سے اظہار براء ت کر دیا ، تو اس نے خود اپنی امامت کا دعوٰی کر دیا ۔ یہ لوگ ہر قسم کی نصوص کی تاویل کرتے تھے ۔ الشہرستانی کے بقول ان کا عقیدہ تھاکہ جنت ایک ایسے شخص کا نام ہے جس سے دوستی اور محبت رکھنے کا حکم دیا گیاہے ، جو امام وقت ہے اور دوزخ ایسے شخص کا نام ہے جس سے ہمیں عداوت کا حکم دیا گیا ہے ، اس سے امام کا دشمن مراد ہے ۔ یہ لوگ اسی طرح تمام فرائض اور محرمات کی تاویل کرتے تھے ، یہ لوگ اپنے مخالفین کے قتل، ان کے اموال لوٹنے اور ان کی عورتوں کی حلت کے قائل تھے (ص ۱۵)۔ اسی طرح ایک اور فرقے الخطابیہ (ص ۱۵۔۱۸) کے حالات میں لکھاہے کہ اس فرقے کے لوگ شراب ، زنا

اور تمام محرمات کی اباحت و جواز کے قائل تھے اور نماز اور فرائض کو ادا نہ کرتے تھے ۔ اس فرقے کو ''معمریہ'' کہا جاتا ہے (ص ١٦) .

تاہم الشہرستانی نے اپنی ان معلومات کے لیے کوئی ذریعہ بیان نہیں کیا، اس لیے یہ بات تحقیق طلب ہے کہ آیا واقعی مسلمانوں میں کوئی ایسا فرقہ گزرا ہے جو اس قسم کے مذموم عقائد کا حامل تھا اور اگر کسی فرقہ نے اس قسم کے مذموم عقائد کا اظہار کیا ، تو اس نے اسلام کے ساتھ اپنا رشتہ برقرار کیسے رکھا ؟ اس لیے ہمارا خیال یہ ہے کہ اس بارے میں حقیقت سے زیادہ الزام تراشی کا دخل زیادہ ہے اور مختلف فرقوں نے ایک دوسرے پر جو الزامات عائد کیے، انہیں بعد میں مدون کرکے ان کی جانب منسوب کر دیا گیا ، حالانکہ اس سے حقیقت ثابت نہیں ہوتی۔ اس لیے اسلام کی تاریخ میں کسی ایسے فرقے یا گروہ کا وجود ، جس کی طرف اباحت کی نسبت کی جا سکے ، محل نظر ہے .

اس پس منظر میں انسائیکلوپیڈیا آف اسلام (لائیڈن) کے مقالہ نگار (M.G.S Hodgson) کا نقطہ نظر قطعاً درست نہیں ہے جس میں اس نے مختلف باطنی اور صوفی فرقوں پر شریعت کی مخالفت کا الزام عائد کرکے یہ ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ مسلمانوں میں '' شریعت کی کھلم کھلا مخالفت '' (Antinomianism) کی تحریک کی بنیادیں بہت قدیم اور گہری ہیں اور یہ کہ ''تصوف '' میں اس کا بنیادی عمل دخل رہا ہے ، اس کے برعکس حقیقت یہ ہے کہ اپنی ابتداء میں تصوف اسلام کے زیادہ قریب تھا ۔ غیر اسلامی انحرافات بعد میں بتدریج شامل ہوئے لیکن محقق صوفیاے کرام نے ایسے خیالات اور فرقوں کو ہمیشہ رد کیا (رک بہ تصوّف) .

مآخذ : متن مقالہ میں مذکور ہیں

(محمود الحسن عارف)

••-------------••

⊗ اباحتیہ : ایک ہندو فرقہ ، جس کے مخصوص عقائد اور رسمیں ہیں ۔ یہ لوگ بھارت کے مختلف علاقوں خصوصاً اڑیسہ میں بہت کثرت سے پائے جاتے ہیں.

اس فرقے کا ہندوانہ نام '' ہندو تانترک'' (Tantric) یا '' واما مارگی '' (Wamamargi) یا واما چاری ہے ۔ یہ لوگ پانچ اشیا کی عبادت کو اپنے فرقے کی بنیاد قرار دیتے ہیں یعنی شراب ،آسمانی بجلی ، مچھلی ، صوفیانہ اشارات اور جنسی عمل۔ اس فرقے میں خصوصاً عورتوں کے جنسی اعضا کی پرستش کو بڑی اہمیت حاصل ہے(اس فرقے کی رسوم اور عقائد کے متعلق دیکھیے آآ لائیڈن بار دوم بذیل مادہ اباحتیہ =Ibahatiya).

یہاں یہ امر بھی قابل ذکر ہے کہ بعض علما اباحیہ اور اباحتیہ میں اکثر خلط مبحث کردیتے ہیں ۔ اباحیہ کا الزام بعض باطنی اور صوفیانہ فرقوں پر لگایا جاتا ہے، جبکہ اباحتیہ مکمل طور پر ایک ہندوانہ فرقہ ہے جس کا ذکر اسی حیثیت سے مسلم تاریخ کی بعض کتب میں بھی آتا ہے .

مآخذ : دیکھیے (١) فیروز نامہ ، فتوحات فیروز شاہی، مخطوطہ ، موزۂ برطانیہ ،عدد ۳۰۳۰؛ (۲) سیرت فیروز شاہی ، مخطوطہ بانکی پور پبلک لائبریری ؛ (۳) H.H Wilson : *The Religious Sects of the Hindus*، مدراس ۱۹۰۴ء ؛ (۴) حوضی والا: *Studies in Hindu Muslim History* ، بمبئی ۱۹۳۴ء ؛ (۵) A .Grohmann مقالہ اباحتیہ ، در آآ ، لائیڈن ، بار دوم،۳:۶۶۳ .

(محمود الحسن عارف)

••-------------••

⊗ ابراہیم : قرآن کریم کی ایک مکی سورۃ ،عدد ترتیب تلاوت ۱۴ اور عدد نزول ۷۲۔ یہ سورۃ موجودہ تلاوت میں سورۃ الرعد کے بعد اور سورۃ الحجر سے قبل اور ترتیب نزولی میں سورۂ نوح کے بعد اور سورۃ الانبیاء سے قبل واقع ہے۔ اس میں ۷ رکوع اور۵۲ آیات ہیں .

اس کا زمانۂ نزول اندازاً وسطی مکی دور ہے ،اس وقت اسلام اور کفر کے مابین سرد جنگ (Cold War) عروج پر تھی اور دوسری طرف غریب اور کمزور مسلمانوں کے مصائب و آلام برداشت سے باہر ہو رہے

تھے ،اسی لیے اس سورۃ میں کفار کو شدید ترین عذاب اور اُخروی سزا کی وعید سنائی گئی ہے(البتہ اس کی دو آیات عدد ۲۸ اور۲۹ مدنی شمار کی گئی ہیں، الاتقان)۔ سورۃ کا نام اس کی آیت ۳۵ سے ماخوذ ہے ، جہاں حضرت ابراہیمؑ کی دعا کا تذکرہ کیا گیا ہے ، ارشاد باری تعالیٰ ہے : وَاِذْ قَالَ اِبْرٰهِيْمُ رَبِّ اجْعَلْ هٰذَا الْبَلَدَ اٰمِنًا وَّاجْنُبْنِيْ وَ بَنِيَّ اَنْ نَّعْبُدَ الْاَصْنَامَ (۱۴[ابراہیم]:۳۵) ، یعنی اور(یاد کیجئے) جب ابراہیمؑ نے کہا ، کہ پروردگار اس شہر کو امن والا بنا دے اور مجھے اور میری اولاد کو بتوں کی پوجا سے بچانا .

حضرت ابراہیمؑ اپنی ذات میں ایک امت تھے (۱٦[النحل]:۱۲۰) ،وہ دنیا میں حق پرستی ، توحید باری تعالیٰ اور غیر اللہ سے ناطہ توڑ کر اللہ سے رشتہ استوار کرنے (حنیفیت) کے داعی ہی نہیں ، بلکہ اس کی عملی مثال بھی تھے اور خود قریش مکہ کو انہی کی ذات سے انتساب اور انہی کے دین پر کاربند ہونے کا دعویٰ تھا ، اسی لیے اللہ تعالیٰ نے ایک پوری سورہ ان کے نام نامی سے موسوم فرمائی ، جس میں ان کے مسلک کی تفصیل سے وضاحت کی گئی ہے.

۲۔ مضامین کے اعتبار سے یہ سورۃ وسطی مکی دور کی دوسری سورتوں کے مماثل ہے۔ اس میں تینوں بنیادی مسائل، یعنی توحید باری تعالیٰ ، عقیدۂ رسالت و نبوت اور اثبات معاد (قیامت) وغیرہ کا مفصل تذکرہ ہوا ہے اور سابق انبیاؑ کے واقعات و قصص کو بطور ثبوت و شہادت پیش کیا گیاہے .

توحید باری تعالیٰ کے ضمن میں بیان کیا گیاہے کہ اللہ تعالیٰ غالب اور ستودۂ صفات ہے اور رسولوں اور کتابوں کا بھیجنا اس کی انہی صفات حمیدہ کانتیجہ ہے (آیت ۱) ۔ آسمانوں اور زمین کی ہر ایک شے اسی کے قبضۂ قدرت اور اسی کی ملکیت میں ہے(آیت ۲)۔ اس کی ذات انسانوں کی عبادت گزاری اوران کی طرف سے تعریف و توصیف سے بے نیاز ہے ، البتہ اگر کوئی شخص اس کے سامنے اظہار شکر کرتا ہے ، تو وہ اس کے لیے اپنی نعمتوں میں اضافہ کر دیتا ہے اوراگر کوئی اس کی ناشکری کرے گا تو وہ عذاب شدید کا مستحق ہو گا (آیت ۷۔۸) ۔ اس نے آسمانوں اور زمین کو بغیر کسی سابقہ مثال اور نمونے کے پیدا کیا اور وہ اپنے بندوں پر بے حد مہربان ہے اور ان کا بخشنہار ہے (آیت ۱۰)۔ پھر جس طرح اس نے پیغمبروں کو منصب رسالت کے لیے منتخب کیا ہے، اسی طرح وہی انبیاؑ کو مختلف قسم کے معجزات سے بھی ہم کنار کرتاہے (آیت ۱۱)، وہی ذات اہل ایمان کے بھروسے اور کامل اعتماد کی مستحق ہے(آیت ۱۲)، اسی نے آسمانوں اور زمین کو بامقصد پیداکیاہے اور اس کے لیے انہیں دوبارہ عدم کی طرف لوٹانا بھی کچھ مشکل نہیں ہے (آیت ۱۹۔۲۱).

اللہ تعالیٰ کی توحید کے بیان پر مشتمل کلمہ طیبہ ایک ایسا کلمہ ہے جس کی جڑیں تو زمین کے اندر ہیں اور شاخیں آسمان کی بلندیوں کو چھو رہی ہیں اور وہ ہر سال گویا دو مرتبہ پھل دیتا ہے ، جبکہ ”کلمہ کفر“ ایسا خبیث کلمہ ہے جس کی جڑیں زمین کے اوپر ہیں اور جسے کوئی قرار نہیں ہے(آیت ۲۵۔۲٦)۔ مطلب یہ ہے کہ توحید ہی اس کائنات کے” مرکز اصلی“ تک پہنچنے کا واحد ذریعہ ہے ۔ اللہ تعالیٰ اہل ایمان کو دنیامیں بھی اسی کلمے کے ذریعہ ثابت قدم رکھتا ہے اور آخرت میں بھی رکھے گا ۔ بعض روایات کی رو سے اس سے ” محاسبۂ قبر “ کا اثبات ہوتا ہے(دیکھیے نیچے).

آسمان اور زمین کی تخلیق اسی کا کارنامہ ہے اوراسی نے آسمان سے باران رحمت کے نزول کا بابرکت سلسلہ جاری کیا ہے جس سے زمین پر طرح طرح کے پھل اور پھول پیدا ہوتے ہیں اور دریاؤں اور نہروں کا سلسلہ جاری و ساری رہتا ہے ۔ اس کی لوگوں پر اتنی نعمتیں ہیں کہ اگر وہ گننا چاہیں تو ہر گز گن نہ پائیں گے(آیت ۳۲۔۳۳).

اس سورۃ کا دوسرا مرکزی موضوع رسالت و نبوت کااثبات ہے ۔ سورہ میں بیان کیا گیا ہے کہ تمام انبیاؑ عام انسانوں کی طرح ہی کے انسان تھے ،البتہ اللہ تعالیٰ نے انہیں منصب رسالت و نبوت کے لیے منتخب فرما لیا تھا ،

تاکہ وہ اللہ تعالیٰ کا پیغام اس کے بندوں تک پہنچا سکیں (آیت ۹۔۱۰)۔ کوئی نبی یا رسول معجزہ یا نشان دکھانے کی ذاتی طاقت نہیں رکھتا، نشان اور معجزہ دکھانا تو اللہ تعالیٰ کی مرضی پر موقوف ہوتا ہے۔

اللہ تعالیٰ کے ہاں ہمیشہ سے یہ دستور رہا ہے کہ وہ ہر قوم میں ایسا نبی اور رسول بھیجتا ہے، جو اسی کی زبان میں اس قوم کو فہمائش اور نصیحت کرتا ہے (آیت ۴)۔ تبلیغ و دعوت کے نقطۂ نظر سے یہ بہت ہی اہم نکتہ ہے، وجہ یہ ہے کہ نبوت و رسالت کا مقصد اللہ تعالیٰ کے پیغام کی تبلیغ (Communication) ہے اور ایسا اسی وقت ممکن ہے جب وہ پیغمبرؑ اس قوم کی زبان جانتا ہو، اس کے لسانی لہجوں اور اسالیب سے باخبر ہو اور وہ اسی لہجے، اسی زبان اور اسی اسلوب میں قوم کو مخاطب کر سکے، بصورت دیگر اس کے لیے کماحقہ تبلیغ کرنا ممکن نہ ہو گا۔

سورۃ کی بعض آیات (مثلاً ۱۳، ۱۴ اور ۴۲) سے یہ واضح ہوتا ہے کہ اس کے زمانۂ نزول کے وقت مکہ مکرمہ میں مسلمانوں پر عرصۂ حیات تنگ کر دیا گیا تھا اور حالات بہت تیزی سے بگڑتے چلے جا رہے تھے اور وہ وقت جلد آنے والا تھا جب مسلمانوں کے لیے مکہ مکرمہ میں قیام کرنا ممکن نہ رہتا، لہذا اس سلسلے میں مسلمانوں کی ذہن سازی کے لیے یہ آیات نازل ہوئیں، یہاں بتایا گیا کہ جب بھی کسی نبی اور رسول نے کسی قوم کو اللہ کا پیغام پہنچایا، تو انہوں نے رسولوں کو جلا وطن کی کرنے کی دھمکی دی۔ اس سلسلے میں حضرت ابراہیمؑ کا خصوصی تذکرہ کرکے بھی یہ یاد دلایا گیا کہ راہ اسلام میں وطن اور مال و جان کی قربانی دینا تمہارے جدامجد حضرت ابراہیمؑ کی سنت ہے اور اگر کبھی ایسا موقع آیا تو تمہارے لیے ہجرت کرنے میں کوئی رکاوٹ نہیں ہونی چاہئے اور امت مسلمہ کو حضرت ابراہیمؑ کے سفر ہجرت کی مثال ہمیشہ سامنے رکھنی چاہیے، جنہوں نے محض رضائے الٰہی کی خاطر اپنا شہر اور وطن چھوڑا اور پھر اپنی اولاد کو اللہ تعالیٰ کی عبادت کی خاطر اس بے آب و گیاہ میدان میں بسایا، جو مکہ کہلاتا ہے اور ان کے لیے یہ دعا مانگی کہ اللہ تعالیٰ انہیں طرح طرح کے پھل کھانے کے لیے عطا کرے اور انہیں نماز کا پابند بنائے۔ ہو سکتا ہے مسلمانوں کا دارالہجرۃ بھی مکہ مکرمہ ہی کی طرح دنیا بھر کے لوگوں کا محبوب اور طرح طرح کی نعمتوں اور آسائشوں کا مرکز بن جائے۔ الغرض حضرت ابراہیمؑ کی یہ دعا اپنے اندر بڑے اسباق رکھتی ہے۔

عقیدۂ معاد (آخرت) کے سلسلے میں بھی اس سورۃ کے مضامین بڑے واضح ہیں، چنانچہ اس میں جنت و دوزخ کے تذکرہ کے علاوہ قیامت کے دن مجرموں سے شیطان کے خطاب کا بھی ذکر آیا ہے، جس میں بطور خاص یہ بتلایا گیا ہے کہ شیطان اپنے متبعین سے یہ کہے گا کہ تم نے اپنی مرضی اور اپنی خوشی سے میری پیروی کی تھی، میں نے تو تم پر کوئی زبردستی نہ کی تھی، اس طرح سورۃ میں تخاصم اھل النار (۳۸[ص]:۶۴) کی تفصیل بیان کی گئی ہے۔

"محاسبۂ قبر" کے سلسلے میں مفسرین نے قرآن کریم کی جن آیات مبارکہ سے استدلال کیا ہے، ان میں سے ایک آیت اس سورۃ میں ہے (آیت ۲۷)، چنانچہ امام البخاریؒ نے حضرت البراءؓ بن عازب سے یہ حدیث روایت کی ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جب کسی مسلمان سے قبر میں سوال ہوگا، تو وہ اس بات کی شہادت دے گا کہ اللہ تعالیٰ ایک ہے اور یہ کہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم اس کے رسول ہیں اور فرمایا کہ یہی ارشاد باری تعالیٰ: يُثَبِّتُ اللّٰهُ الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا بِالْقَوْلِ الثَّابِتِ فِي الْحَيٰوةِ الدُّنْيَا وَفِي الْاٰخِرَةِ کا مفہوم ہے (البخاری، ۸:۴۷۷، کتاب التفسیر، سورۃ ابراہیم، باب ۲، حدیث ۴۶۹۹، نیز دیکھیے کتاب الجنائز)، یعنی اللہ تعالیٰ ایمان والوں (کے دلوں) کو صحیح اور پکی بات سے دنیوی زندگی اور آخرت دونوں میں مضبوط رکھے گا۔ اس سلسلے میں ایک اور اہم آیت یہ بھی ہے کہ فرمایا: سَرَابِيْلُهُمْ مِّنْ قَطِرَانٍ وَّتَغْشٰى وُجُوْهَهُمُ النَّارُ (۱۴[ابراہیم]:۵۰)، یعنی ان کے کرتے "قطران"

(گندھک) کے ہوں گے اور ان کے چہروں کو آگ لپٹ رہی ہو گی ۔ قطران کے معنی تارکول کے ہیں، یہ ایک ایسا سیال ، بدبو دار اور سیاہ رنگت والا مادہ ہے جو جسم سے لپٹ جاتا ہے اور اس سے انسانوں کو بہت زیادہ اذیت اور تکلیف محسوس ہو گی۔اسی طرح آیت ۴۸ میں ارشاد ہے : یَوْمَ تُبَدَّلُ الْاَرْضُ غَیْرَ الْاَرْضِ وَالسَّمٰوٰتُ وَبَرَزُوْا لِلّٰهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ، یعنی جس دن یہ زمین دوسری زمین سے بدل دی جائے گی اور آسمان کو دوسرے آسمانوں سے بدل دیا جائے گا اور سب اللہ کے سامنے جو یکتا اور غالب ہے عیاں ہو جائیں گے ۔ اس آیت سے معلوم ہوتا ہے کہ قیامت کے دن کائنات میں بہت وسیع تغیر و تبدل ہو گا اور موجودہ ارض و سما کا پورا نظام لپیٹ دیا جائے گا اوراس کی جگہ ایک نئی زمین اور نئی کائنات تخلیق ہو گی ، مگر کیسے؟ یہ اللہ تعالٰی ہی کے علم میں ہے ۔

الغرض یہ سورۃ قرآن حکیم کی ان چند سورتوں میں سے ایک ہے جو بالخصوص اسلام کے بنیادی عقائد کے متعلق بہت ہی اہم معلومات کی حامل ہیں۔

مآخذ : مزید معلومات اور سورۃ کے مضامین پر تبصرہ کے لیے دیکھیے متداول اور اہم تفسیروں میں ، سورۂ ابراہیم کی تفسیر ۔

(محمود الحسن عارف)

••-------------••

⊗ **ابراہیم الحامدی** (م۵۵۷ھ/۱۱۶۲ء) : ایک اسماعیلی عالم ، صاحب کتاب طیبی ،[رک بہ الحامدی ، ابراہیم در آآ] ۔

••-------------••

⊗ **ابراہیم الحلبی** صاحب ملتقی الابحر (م ۹۵۶ھ/ ۱۵۴۹ء) رک بہ الحلبی ، ابراہیم در آآ، بذیل مادہ ۔

••-------------••

※ **ابراہیم درویش پاشا** (۱۸۱۲ء تا ۱۸۹۶ء): ایک عثمانی جرنیل ، جو ابراہیم آغا کا بیٹا تھا ۔ ابراہیم آغا لوفچا (Lovets، بلغاریہ) کے اعیان [رک بآں] میں سے تھا۔ درویش پاشا پہلے فوج میں ایک رضا کار کے طور پر بھرتی ہوا، لیکن جلد ہی اسے کمیشن مل گیا۔۱۲۵۲ھ/ ۱۸۳۶۔ ۱۸۳۷ء میں بن باشی اور ۲۸ اپریل ۱۸۶۲ء میں مشیر (جرنیل) بن گیا ۔ مانٹی نیگرو (دیکھیے قرہ داغ) میں وہ فوجوں کا کماندار رہا ۔۱۸۶۵ء میں وہ احمد جودت پاشا [رک بآں] کی ہمراہی میں چوتھی فوج کا کماندار رہا اور وہ طارس کے علاقہ قوزن میں بحالی امن کی کوشش کرتا رہا ۔

۱۸۷۵ء میں ابراہیم درویش پاشا ہرزگوینا میں بغاوت فرو نہ کر سکا تو اسے ملازمت سے فارغ کر دیا گیا۔ ۱۸۷۷۔۱۸۷۸ء کی روس ترکی جنگ میں اس نے کارہائے نمایاں انجام دیئے اور لازستان کا دفاع کرتے ہوئے روسی فوج کے لگاتار حملوں کو پسپا کیا اور صلح تک باطوم پر قبضہ برقرار رکھا ۔ وہ واحد عثمانی جرنیل ہے جو روسی فوج کے مقابلے میں کامیاب رہا۔ اس کے بعد ابراہیم درویش پاشا نے کئی اعلیٰ مناصب پر کام کیا ، وہ دیار بکر اور سلانیک کا گورنر اور بحریہ کا وزیر رہا ، نیز چیف آف جرنل سٹاف اور مصر میں ناظر خصوصی (سپیشل کمشنر) کے عہدوں پر فائز رہا۔ اس کا انتقال ۲۲ جون ۱۸۹۶ء کو ہوا اور سلطان محمود کی تربت کے ساتھ دفن ہوا ۔

مآخذ :(۱) جودت پاشا : معروضات ، در T.T.Em زیر سال ۱۵ عدد ۱۰/۸۷ اور زیر سال ۱۶ ، عدد ۱۴/۹۴؛ (۲) وہی مصنف : تذکیر ، ا۔۳ مرتبہ سی بیسون، انقرہ، ۱۹۶۰ء ، ۶۷ (بمدد اشاریہ) ؛ (۳) محمود جلال الدین پاشا: مرأۃ الحقیقت ، استانبول ، ۱۳۲۶ھ ، ۱:۴۶، ۴۸ ، اور ۲ ؛ ۱۸ (۴) محمد عارف : باشی میزا ، جلیسلر ، استانبول ۱۳۲۸ھ ، ص ۲۰۵ ؛ (۵) Allen,P.Muratoff W.E.D : Caucasian Battlefields ، لنڈن ۱۹۶۳ء ، ۲۱۵ : و ۱:۱ و ۳ ، ۵۵۲ ۔

(ایم ۔ سی شہاب دیں تکندگ[ت: شیخ نذیر حسین])

••-------------••

⊗ **ابراہیم شاہ شرقی** : جونپور کے مشرقی سلاطین کے سلسلے کا تیسرا فرمانروا (۸۰۴۔۸۴۴ھ/۱۴۰۲۔۱۴۴۰ء)۔

سلطنت شرقی کی بنیاد خواجہ سرا ملک سرور نے رکھی ، جو سلطان دہلی کا وزیر اور بلاد شرقیہ پر مامور تھا۔ سلطنت دہلی کی کمزوری اور تیموری حملے کے خلفشار سے فائدہ اٹھاتے ہوے اس نے اپنی خود مختار مملکت قائم کر لی اور جونپور کو دارالحکومت قرار دیا ۔اپنے سکے جاری کئے اور اپنے نام کا خطبہ پڑھنے کا حکم دیا ۔ ۸۰۲ھ میں اس کی اچانک وفات پر اس کی وصیت کے مطابق اس کا لے پالک بیٹامبارک شاہ قرنفل تخت نشین ہوا ۔ سلطان دہلی نے والی گجرات کی مدد سے ریاست جونپور پر چڑھائی کر دی تاکہ یہ علاقہ دوبارہ اس کے کنٹرول میں آ سکے ۔ مبارک شاہ مقابلے پر نکلا، لیکن اچانک فوت ہو گیا ۔ امرائے سلطنت نے باتفاق مبارک شاہ کے بھائی ابراہیم کو نیا سلطان منتخب کر لیا ، جس نے حملہ آور فوج کا جم کر مقابلہ کیا۔ ایک ماہ کی لڑائی کے بعد مخالف فوج میں پھوٹ پڑ گئی ، اس کے بعض سردار سلطان ابراہیم سے آملے اور اس طرح سلطان دہلی کی فوج کو شکست فاش ہوئی ۔ سلطان ابراہیم نے آگے بڑھ کر سنبھل پر قبضہ کر لیا اور وہاں تاتار خان کو قلعدار مقرر کیا ۔ اب اس نے دہلی فتح کرنے کا ارادہ کیا اور ۸۰۹ھ/۱۴۰۷ء میں دہلی کی طرف کوچ کیا ، لیکن سلطان دہلی کی مدد کے لیے مظفر شاہ اول والئی گجرات کی آمد نے اسے دہلی پر آخری حملے سے باز رکھا (جونپور نامہ ، ص ۱۰ ببعد) .

بنگال کے حکمران اگرچہ سلطنت شرقی کے باجگزار تھے لیکن وہاں ہندو راجہ گنیش نے طاقت پکڑ لی اور مسلمانوں پر ظلم و ستم کا بازار گرم کر دیا ۔ اس پر مشہور صوفی بزرگ قطب العالم شیخ نور نے سلطان ابراہیم کو مشورہ دیا کہ ہندو راجہ کو سزا دینے کے لیے بنگال پر حملہ کرے ۔ راجہ نے سلطان کے عزائم بھانپ کر اندازہ کر لیا کہ اسلام دشمنی اسے مہنگی پڑے گی ، چنانچہ اس نے وعدہ کیا کہ وہ آئندہ مسلم دشمن اقدامات سے باز رہے گا اور اظہار حسن نیت کے لیے اپنے بیٹے جے مل کو قطب العالم کے حوالے کیا کہ وہ اسے مسلمان کر لیں ۔ اس طرح قطب عالم کی رضا مندی سے بنگال پر حملے کی نوبت نہ آئی (Cambridge History of India ، ۳:۵۵۲) .

ابراہیم شاہ نے ۸۳۴ھ/۱۴۳۱ء میں آگرہ کے جنوب مغرب میں بیانہ اور مالپی [رک باں] پر بھی قبضے کی کوشش کی لیکن اسے کامیابی نہ ہوئی ۔ اس طرح اگرچہ سلطان ابراہیم جونپور کی مملکت میں مزید علاقے فتح کرکے شامل نہ کر سکا، لیکن کول(موجودہ علی گڑھ)اور اٹاوہ [رک باں] سے لے کر تربت اور بہار تک پھیلی ہوئی سلطنت میں اس نے امن و امان قائم رکھااور شمالی ہند میں بطور ایک طاقت ور حکمران اس کا احترام اور رعب چھایا رہا.

ابراہیم کا عہد حکومت علم و ادب کی سرپرستی کے لئے ممتاز تھا ، یہاں تک کہ جونپور کو "شیراز ہند" کہا جانے لگا ۔ اس کی حکومت کی علمی آزادی و سرپرستی کی کشش سے ساری اسلامی دنیا کے علما اورادبا جونپور میں جمع ہو گئے تھے جنہوں نے دیگر علوم کے علاوہ علم کلام اور فقہ میں بیش قیمت کتابیں لکھیں۔ ابراہیم شاہ نے جونپور میں بہت سی خوبصورت عمارتیں بنوائیں جن میں سے اٹالہ مسجد آج بھی اس کی یاد تازہ رکھے ہوئے ہے(دیکھیے آ، بذیل مادہ) .

سلطان ابراہیم بڑی خوبیوں کامالک تھا، وہ عادل ، فہیم، خلیق اور متدین تھا۔ اس کی خوبیوں کی وجہ سے جو اہل علم اس کے پاس جمع ہو گئے تھے ان میں قاضی شہاب الدین دولت آبادی ، قاضی نظام الدین کیلانی اور شیخ ابو الفتح بن عبد الحی بن عبد المقتدی السریحی الکندی زیادہ معروف ہیں ۔ علما کی قدر دانی اور اس کی کریم النفسی کے حوالے سے اس کے بارے میں یہ حکایت بھی بیان کی جاتی ہے ، کہ ایک دفعہ قاضی شہاب الدین بیمار پڑ گئے اور جب ان کی بیماری نے طول کھینچا تو سلطان ابراہیم ان کی عیادت کے لیے گیا ۔ ان کے سرہانے سات چکر لگائے اور دعا کی کہ " اے اللہ تعالی اگر تو نے قاضی صاحب کی موت کا فیصلہ کر ہی لیا ہے تو ان کی جگہ مجھے

موت دے دے''۔ الغرض وہ بڑی خوبیوں کامالک حکمران تھا ، اس لیے سلطان کی وفات اہالیان جونپور کے لئے سخت صدمہ اور غم و اندوہ کا باعث بنی (نزہۃ الخواطر ۳:۱۔۲).

مآخذ : (۱) محمد قاسم فرشتہ : گلشن ابراہیمی ، چاپ سنگی ، بمبئی ۱۸۳۲ء ؛ (۲) خواجہ نظام الدین احمد : طبقات اکبری ، Bibliotheca Indica ، سلسلہ ہائے ایشیاٹک سوسائٹی بنگال : (۳) Cambridge History of India ، ج ۳ ، باب ۱۰ ؛ (۴) خیر الدین محمد الہ آبادی : جونپور نامہ ، (مطبوعہ جونپور) ، بدون تاریخ ،(یہ اٹھارھویں صدی کے اواخر کی تالیف ہے ، جس میں تاریخ فرشتہ اور برنی کی تاریخ فیروز شاہی سے بہت استفادہ کیا گیا ہے ، لیکن کلیۃً اخذ نہیں کی گئی) ؛انگریزی ترجمہ R.W.Pogson ، کلکتہ ۱۸۱۴ء ؛ (۵) عبد الحی الحسنی : نزہۃ الخواطر و بہجۃ المسامع والنواظر، ۳:۱۔۲ ، مطبوعہ مجلس دائرہ معارف عثمانیہ ، حیدر آباد دکن ۱۹۵۱ء .

(محمد امین)

•• -------------- ••

※ ابراہیم بن اسحاق بن ابراہیم بن بشر الحربی: (۱۹۸۔۲۹۵ھ/۸۱۱۔۸۹۸ء) محدث ، فقیہ اور ادیب ۔ وہ حدیث میں امام احمد بن حنبلؒ کے شاگرد تھے، لیکن پھر بھی السبکیؒ نے انہیں شوافع میں شمار کیا ہے ۔ الحربی کے اساتذہ میں حسن بصری مسدد ، بن مسرھد ، جو کہ پکے حنبلی تھے (براکلمان ، تکملہ ، ۱:۳۱۰) ، محدث عفان بن مسلم ، ادیب اور مفسر قاسم بن سلام شامل تھے۔ الحربی عالم لغت بھی تھے ۔ اس وجہ سے ان کے مراسم نامور نحوی ثعلب اور اس کے شاگرد محمد بن عبدالواحد سے بھی تھے (براکلمان : تکملہ ، ۱:۲۸۳) ۔ اخبار میں استاد موسی بن ہارون تھا جو الطبری کا راوی تھا۔ الحربی اعتزال بالخصوص عقیدۂ خلق قرآن کے سخت مخالف تھے۔ وہ سنت کے حامی و ناصر، عقیدہ قضاء و قدر کے محافظ اور مشبہہ وزیر ابن ابی داؤد کے سخت مخالف تھے ۔ وہ بڑے زاہد اور متقی شخص تھے۔ ان کے معاصر انکے زہد کی تعریف میں رطب اللسان ہیں۔ کہا جاتا ہے کہ انہوں نے صبر اوررضا بالقضا کو جوانمردی کا درجہ دے دیا تھا.

متاخرین نے ان کے بارے میں کئی حکایات بیان کی ہیں اور وہ ان سے بہت سی کتابیں منسوب کرتے ہیں ، جن میں کتاب مناسک الحج ، کتاب الھدایۃ اور کتاب الحمام اور حدیث کے چوبیس مجموعے شامل ہیں ۔ کہا جاتا ہے کہ انہوں نے عشرہ مبشرہ کے علاوہ صحابہ کرامؓ ، خلافت بنو امیہ اور خلافت بنو عباس کے مشاہیر کی احادیث بھی جمع کی تھیں۔ ان کی دو کتابیں غریب الحدیث اور کتاب اکرام الضیف اب تک محفوظ چلی آرہی ہیں ، لیکن (ابھی تک) طباعت سے محروم ہیں ۔ ابراہیم الحربی کا نام ابن ابی شیبہ ، ابن المناوی ، ابن سعید اور ابن معین کے ساتھ لیا جاتا ہے ۔ وہ ان اکابر علما میں سے ہیں ، جنہوں نے اعتزال کے مقابلے میں اہل السنّت کی حمایت کا جھنڈا بلند رکھا .

مآخذ : (۱) براکلمان : تکملہ ، ۱:۱۸۸ جس کا بڑا مآخذ یاقوت کی معجم الادباء (۱:۱۱۲) ہے ۔ السبکی نے انہیں طبقات (۱:۲۶۳) میں شافعی لکھا ہے ۔ اس کے برعکس ابن کثیر اور یافعی نے انہیں حنبلی بتلایا ہے (مرآۃ الجنان، ۲/۲۱۰ اور البدایہ والنہایۃ ، ۹:۷۷ ؛ خطیب بغدادی کی تاریخ بغداد ان کے بارے میں خاموش ہے (تذکرہ) ۲:۱۶۲ .

(I.C. Vadet] ت: شیخ نذیر حسین])

•• -------------- ••

※ ابراہیم بن الاشتر بن مالک بن الحارث التمیمی الاشتر: [حضرت علیؓ کا پر جوش حامی اورجنگ صفین کا معروف کماندار]۔ ابراہیم الاشتر نے حضرت علیؓ کے ہمراہ جنگ صفین [رکّ بآں] میں حصہ لیا تھا ، لیکن اس کی تاریخی اہمیت کی وجہ یہ ہے کہ اس نے مختار بن ابی عبید [رکّ بآں] کی حمایت کی تھی ۔ در اصل وہ پہلے مختار کی طرف داری کرنے میں کچھ متذبذب سا تھا۔

مؤرخین کا بیان ہے کہ اس نے ایک جعلی خط محمد بن الحنفیہ کی جانب سے ابراہیم کو لکھا تھا جس میں انہوں نے مختار کو "کار مختار" مان لیا تھا[اس سازش کی بنا پر وہ ان کا حامی بن گیا] .

ابن الاشتر کا نام حسینی جماعت کے بجائے حسنی گروہ کے ساتھ لیا جاتاہے، جبکہ حسینی جماعت امام حسین کے قتل کا بدلہ لینے کی دعویدار تھی ۔ ابن الاشتر کا نام تاریخ میں اس وجہ سے زندہ ہے کہ اس نے اموی افواج کو شکست دی تھی اور مدائن کے قریب الجاذر کے مقام پر ۱۰ محرم ۶۷ھ/ ۶ اگست ۶۸۶ھ کو [واقعۂ کربلا کے اہم ترین کردار] عبید اللہ بن زیاد کو، اس کے سرکردہ حامیوں سمیت ، اپنے ہاتھ سے قتل کیا تھا ۔ مقتولوں کے سر المختار کے پاس بھیج دیئے گئے جس نے ان کو عبد اللہ بن الزبیرؓ کی خدمت میں بھیج دیا .

جب مصعب بن الزبیرؓ کے فوجیوں نے کوفہ کا محاصرہ کر رکھا تھا تو المختار نے ایک فوجی حملے کے نتیجہ میں وفات پائی (۱۴ رمضان ۶۷ھ / ۳ اپریل ۶۸۷ھ)۔ اس وقت ابن الاشتر اپنے قائد کے حکم سے موصل میں مقیم تھا ۔ اس کے بعد زبیری جماعت نے اس بہادر جرنیل کی حمایت حاصل کر لی ۔ عبد الملک بن مروان نے اس کو اپنے دشمنوں سے چھیننے کی بہت کوشش کی ، لیکن وہ اپنے قائدین کا وفادار رہا ، اور یکم جمادی الاولی ۷۲ھ /اکتوبر ۶۹۱ھ کو دیر جاثلیق [رک بآں] کی جنگ میں مارا گیا .

مؤرخ مسعودی نے ابن الاشتر کی زندگی کی آخری گھڑیوں کی دل گداز تصویر کھینچی ہے ۔ اس کے بقول اس کی میت اس کے دشمن کو دیدی گئی ، جس نے اس کو جلا دیا.

ابن الاشتر کو کبھی کبھی کوفہ کے فقیہ اور محدث ابو عمران ابراہیم بن یزید بن قیس النخعیؒ (۵۰-۹۶ھ / ۶۷۰-۷۱۵ء) سے خلط ملط کر دیا جاتا ہے (دیکھیے ابن حجر: تہذیب ، بذیل مادہ) .

مآخذ :(۱) الطبری ، اشاریہ ؛ (۲) ابن الاثیر ، بذیل سال ۶۷،۷۲ھ ؛ (۳) البلاذری ،انساب بمدد اشاریہ؛ (۴) المسعودی :مروج الذہب،۵: ۲۲۲، ۲۲۳،۲۲۴،۲۲۵؛ ۶: ۲۴۲ ؛ (۶) ابن الکلبی ، طبع Caskel ؛(۷) جمہرۃ جدول ،۲۶۴ بذیل مادہ ؛(۸) الاغانی ، طبع بیروت ،۱۷:۲۵۲؛ (۹) البستانی دائرۃ المعارف ۲:۱۲۲،۱۲۳.

(ادارۃ آآ ، لائیڈن ، بار دوم [ت: شیخ نذیر حسین])

••--------------••

ابراہیم بن ذکوان الحرانی:عباسی خلیفہ [رک بآں] " الھادی " کا ایک وزیر ، خلیفہ نے تخت نشینی پر معروف شخص ربیع کو اپنا وزیر اور حاجب مقرر کر لیا تھا ، لیکن اس نے جلد ہی الربیع کی جگہ " ابراہیم الحرانی" [رک بآں] کو اپنا وزیر بنا لیا ، جو ابراہیم کی جرجان پر گورنری کے زمانے میں اس کا مشیر رہ چکا تھا.

بعض مؤرخین ابراہیم کو وزیر نہیں سمجھتے ، بلکہ اسے محض " منصرم مالیات " کے عہدے کے حوالے سے یاد کرتے ہیں .

مآخذ : D. Sourdel : وزارۃ ، بمدد اشاریہ.

(D.Sourdel [ت: شیخ نذیر حسین])

••--------------••

(حضرت) **ابراہیمؑ** : بن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الہاشمی القرشی .

[آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات کو اللہ تعالیٰ نے چونکہ دنیا کے تمام لوگوں کے لیے کامل ترین نمونہ(اسوۂ حسنہ) بنانا تھا ' اسی لیے اپنی حکمت و مشیت کے تحت آپؐ کو مختلف قسم کے حالات میں مبتلا کیا ۔ آپؐ نے ان حالات سے عمدہ طریقے پر عہدہ برآ ہو کر دنیا کے لیے ایک مثال قائم فرمائی: اللہ تعالیٰ نے آپؐ کو ابتدائی عمر میں اولاد دی ' مگر اپنی حکمت کے تحت آپ کی بیٹیوں کوزندہ رکھا اور آپؐ کے تمام صاحبزادے چھوٹی عمر میں انتقال کر گئے ' پھر ایک وقت آیا کہ آپ

کے گھر میں نو ازواج مطہرات جمع تھیں ' لیکن ان میں سے کسی سے اولاد نہیں ہوئی ' اللہ تعالیٰ نے اولاد دی ' تو ایک حرم کے ذریعہ اور پھر اس نرینہ اولاد کو جلد ہی واپس بلا لیا ۔ اس موقع پر آپؐ نے جس کمال درجے سے صبر اور عزیمت کا مظاہرہ فرمایا ' وہ امت کے لیے بہت بڑی مثال ہے]۔

ولادت : حضرت ابراہیم کی والدہ ماجدہ حضرت ماریہ قبطیہؓ[رک بآں]، مقوقس والئی مصر کی بھیجی ہوئی ۷ ہجری میں آئی تھیں۔ آپؐ نے ان کو "عالیہ" (قبا) میں اس حصے میں اتارا جس کا نام "قف" تھا ۔ یہاں ایک باغ تھا جو اب "مشربہ ام ابراہیمؓ" کہلاتا ہے ۔ مشربہ بالا خانے کو کہتے ہیں ، اس لیے قیاس یہی ہے کہ اس پر فضا جگہ میں ایک دو منزلہ مکان بنا ہوا تھا ، حضرت ماریہؓ اسی میں رہتی تھیں اور حضرت ابراہیمؓ وہیں پیدا ہوئے ۔

جیسا کہ الطبری (۳:۱: ۱۶۸۵) میں ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم غزوۂ حنین کے بعد جعرانہ میں مال غنیمت تقسیم کرکے ، عمرہ کرتے ہوئے مدینہ کی طرف واپس ہوئے اور الواقدی کے قول کے مطابق آپ ذوالحجہ ۸ ھ کی آخری تاریخوں میں مدینہ منورہ پہنچے۔ آپ کے مدینہ پہنچنے کے بعد انہیں تاریخوں میں حضرت ابراہیمؓ کی ولادت ہوئی ۔ یہ رات کا وقت تھا (الاستیعاب) ۔

ابوبکر بن ابی شیبہؒ نے حضرت انسؓ سے روایت کی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا : "رات میرے ہاں ایک بچہ پیدا ہوا ہے ۔ میں نے اس کا نام اپنے جدامجد ابراہیمؑ کے نام پر ابراہیمؑ رکھا ہے ۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو اس صاحبزادے کی ولادت سے بڑی مسرت ہوئی (اسد الغابہ) ، کیوں کہ آپکی نرینہ اولاد زندہ نہیں رہتی تھی۔ جس وقت حضرت ابو رافعؓ نے آکر یہ بشارت سنائی ، حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو ایک غلام عطا فرمایا (ابن سعد)۔

رضاعت : حضرت ابراہیمؓ کی دایہ تو حضرت سلمیٰؓ مولاۃ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تھیں ، جو حضرت ابو رافعؓ کی بیوی تھیں ، لیکن ان کو دودھ پلانے کا شرف کس کو حاصل ہوا ؟ یہ امر مختلف فیہ ہے۔ ابن سعد نے تصریح کی ہے کہ انصارؓ نے اس معاملہ میں رشک و منافست کا مظاہرہ کیا تھا ۔

صحیح بخاری (کتاب الجنائز ، ب ۴۴) میں حضرت انسؓ سے روایت ہے کہ ہم لوگ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ ابو سیف لوہار کے گھر گئے۔ وہ ابراہیمؓ کے رضاعی باپ تھے ، آپ نے ابراہیمؓ کو لیا اور پیار کیا اور سونگھا ۔ صحیح مسلم میں انہی حضرت انسؓ کی روایت میں کہا گیا ہے کہ آپؐ نے فرمایا "رات میرے ہاں لڑکا پیدا ہوا ہے ، میں نے اس کا نام اپنے باپ ابراہیمؑ کے نام پر رکھا ہے اور اسکو ام سیفؓ کے حوالہ کیا ہے، جو مدینہ کے ایک لوہار ابو سیفؓ کی بیوی ہیں، حضرت ابو سیفؓ کے متعلق الاصابہ میں ہے کہ وہ انصارؓ میں سے تھے ۔

ابن شاہینؒ نے بتایا ہے کہ براءؓ بن اوس بن خالد انصاری جو بنو مبذول (بنو مازن بن نجار) سے تھے، ابراہیمؓ بن النبی صلی اللہ علیہ وسلم کی مرضعہ کے شوہر تھے اور انکی مرضعہ کا نام خولہؓ بنت منذر بن زید تھا (الاصابہ ، تذکرہ براءؓ)۔ ابن اثیرؒ نے لکھا ہے کہ خولہؓ کی کنیت ام بردۃ تھی اور وہ بنو عدی بن نجار سے تھیں۔ اس لحاظ سے وہ حضرت انسؓ کی رشتہ کی دادی تھیں ۔ ابن سعد نے طبقات میں یہ روایت الواقدی سے نقل کی ہے (فتح الباری ۳:۱۲۲) ۔ ابن الاثیر کے مطابق ام بردہؓ نے دودھ پلانے کی خود درخواست کی تھی۔ وہ بنو مازن بن نجار میںاپنے بچے کے ساتھ حضرت ابراہیمؓ کو دودھ پلاتی تھیں اور پھر ماں کے پاس پہنچا دیتی تھیں ۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے اس خدمت کے عوض ان کو کھجور کے چند درخت عطا فرمائے تھے(اسد الغابہ)۔

چونکہ ام سیفؓ اور ام بردہؓ دو مختلف نام ہیں ،

اور دونوں کے خاندان بھی مختلف ہیں ، اس لیے شارحین حدیث نے اس تعارض کو رفع کرنے کی کوشش کی ہے ، قاضی عیاضؒ نے لکھاہے کو ابو سیف ہی کا نام براءؓ بن اوس تھا اور ام سیف جو ان کی بیوی تھیں وہی ام بردۃ تھیں اور انکا نام خولۃ بنت منذر تھا ۔ حافظ ابن حجرؒ نے یہ قول نقل کرکے یہ عبارت لکھی ہے ۔ انہوں نے اس تاویل سے تطبیق کی ایک صورت پیدا کی ہے جو اس حدیث صحیح اور الواقدی کے اس قول کے تعارض کی بدولت پیدا ہو گئی ہے جس کو ابن سعد نے طبقات میں نقل کیا ہے۔ انہوں نے جس طرح دونوں روایتوں کو جمع کیا ہے وہ خلاف عقل نہیں ، لیکن اس کو کیاکیا جائے کہ کسی امام سے اس قسم کی تصریح موجود نہیں ہے کہ براءؓ بن اوس کی رکنیت ابو سیف تھی یا یہ کہ ابو سیف کا نام براءؓ بن اوس تھا (فتح الباری ، حوالۂ سابق)۔بنابریں حافظ ابن حجرؒنے الاصابہ میں تطبیق کی ایک صاف صورت نکالی ہے۔ وہ ابو سیفؓ کے حال میں الواقدی کی روایت درج کرکے لکھتے ہیں " اگر یہ ثابت ہو تو یہ احتمال پیدا ہو سکتا ہے کہ ابراہیمؓ کو پہلے ام بردۃؓ نے دودھ پلایا ہو، پھر وہ ام سیفؒ کے گھر بھیج دیئے گئے ہوں ، ورنہ صحیح میں جو روایت موجود ہے وہی قابل اعتماد ہے "۔

ہمارا خیال بھی یہی ہے کہ حضرت ابراہیمؓ نے ماں کا دودھ پیا ، اگرچہ قاضی عبدالبرؒ نے لکھا ہے کہ جس وقت حضرت ابراہیمؓ پیدا ہوے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو ام بردۃؓ کے حوالہ کر دیا (الاستیعاب)، لیکن یہ اسی وقت ثابت ہو سکتا ہے جب بنو مازن بن نجار کی آبادی ، عالیہ یعنی قبا میں ہو اور ام بردۃؓ کاگھر حضرت ماریہؓ کے دولت خانہ سے زیادہ فاصلے پر نہ ہو ۔ اگر ایسا نہ تھا، تو یہی روایت اور اسد الغابہ کی روایت الواقدی کی تردید کے لیے کافی ہے ۔ اگر ام بردۃؓ نے دودھ نہیں پلایا تو ماں کے علاوہ ، ممکن ہے کہ حضرت ابراہیمؓ نے اپنی دایہ یعنی حضرت سلمیٰؓ کا دودھ بھی پیا ہو اور پھر ام سیف کے گھر بھیجے گئے ہوں ۔ الاصابہ میں حضرت ابوسیفؓ کے قبیلے کی تصریح نہیں ہے ۔ صرف اتنا ہے کہ انصاری تھے ، اس لیے ہو سکتا ہے کہ ان کا مکان عالیہ میں ہو ، وہاں انصار کی بہت سی شاخیں آباد تھیں ۔

عقیقہ : جب حضرت ابراہیمؓ ، سات روز کے ہوے تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کا عقیقہ کیا ، جس میں ایک مینڈھا ذبح ہوا ، ابو ہندؓ نے بال اتارے ، ان بالوں کو وزن کرکے چاندی مساکین پر صدقہ کی گئی اور بال زمین میں دفن کر دیئے گئے اوراس دن نام بھی رکھاگیا ۔ یہ زبیر کا بیان ہے (الاستیعاب)۔ شاید محرم ۹ ہجری کا پہلا ہفتہ ہو گا۔ جب یہ تقریب انجام پذیر ہوئی۔ بال اتارنے والے بزرگ حضرت ابو ہندؓ حجام تھے۔ یہ بنو بیاضہ (انصار) میں حضرت فروۃؓ بن عمرو انصاری بیاضی کے آزاد کردہ غلام تھے ۔ حضرت فروۃؓ اصحاب عقبہ میں سے تھے اور بدر میں بھی شریک ہوئے تھے۔ حضرت ابو ہندؓ گو قدیم الاسلام بزرگ تھے ، لیکن بدر میں شریک نہ ہو سکے ، بعد کے تمام مشاہد میں شریک رہے ۔ حاکم نے الاکلیل میں لکھاہے کہ عمرہ جعرّانہ میں انہی نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے سر کے بال مونڈے تھے ۔ بکری کے گوشت میں جو زہر آپ کو دیا گیا تھا ، اس کے لیے پچھنے بھی حضرت ابو ہندؓ نے لگائے تھے ۔ جس کا ذکر ابن وہب کی موطا ، ابن مندہ ، ابو نعیم ، دراوردی ، ابن جریج ، حاکم ، ابن السکن اور الطبرانی کی کتابوں میں آیا ہے ۔ حضرت ابو ہندؓ عہد صدیقیؓ میں زندہ تھے ۔ ان سے حضرت ابن عباسؓ ، جابرؓ، ابو ہریرۃؓ نے روایات کی ہیں ۔

ساتویں دن نام رکھنے کے متعلق زبیرؒ کے خیال کی الاستیعاب میں تردید کی گئی ہے کہ حدیث مرفوع زبیر کے قول سے زیادہ صحیح اور بہتر ہے۔ وہ حدیث صحیح مسلم کے حوالہ سے ہم اوپر لکھ آئے ہیں ۔ اس سے ثابت ہوتا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم

نے شاید رات ہی کو پیدائش کے بعد نام تجویز فرما دیا تھا اور صبح کو اس کا اظہار حضرت انسؓ کے سامنے فرما دیا۔

تربیت : سترہ ، اٹھارہ ماہ وہ حضرت ام سیفؓ اور ابو سیفؓ کی پرورش و پرداخت میں رہے ، رضاعی ماں اور باپ نے اپنی خدمت میں کمی نہیں کی ۔ الاستیعاب کی ایک روایت سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ آپ نے چند روز بھیڑ اور اونٹنی کا دودھ بھی پیا تھا ۔ وہ روایت یہی ہے ، رسول اللہ صلی اللہ علیہ والہ وسلم کے پاس چند بھیڑیں تھیں ۔ یہ گلہ قف میں چرتا تھا اور چند اونٹنیاں تھیں جو ذو الحدید میں چرتی تھیں ۔ یہ شام کو حضرت ماریہؓ کے مکان پر لائی جاتی تھیں وہاں ان کا دودھ دوہا جاتا تھا، جس کو حضرت ماریہؓ خود پیتی تھیں اور اپنے بچے کو پلاتی تھیں ۔

حضرت ام سیفؓ کا دودھ اچھا تھا ، حضرت ابراہیمؑ ایسے تندرست تھے کہ بقول حضرت انسؓ :" ان سے ہنڈ ولا بھر جاتا تھا " حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم ان کو دیکھنے کے لیے عوالی تشریف لے جاتے تھے اور جیسا کہ حضرت انسؓ نے بتایا ہے، صحابہؓ بھی ساتھ ہوتے تھے ۔ حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم صاحبزادے کو طلب فرماتے، گود میں لٹا لیتے اور پیار کرتے تھے ۔ یہ اس کا اثر تھا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم بچوں پر بہت مہربان تھے (مسلم).

وفات : لیکن اللہ تعالیٰ کے ہاں اس لاڈ پیار کا زمانہ محدود تھا ، حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی قسمت میں لکھا تھا کہ چہیتے ، ناز کے پالے ہوئے فرزند کے فراق کا داغ اٹھائیں، چنانچہ ربیع الاول کی دس تاریخ کو منگل کے دن تقریباً ۸ بجے صبح وفات کا حادثہ پیش آ گیا ۔ یہ ۱۰ ہجری تھا ۔

حضرت عائشہ نے کسوف کی نماز کے ضمن میں جو ابتدائی جملے فرمائے ہیں اور جو صحیح بخاری میں درج ہیں ، ان کو اور روایات سے ملا کر ہم حضرت ابراہیمؑ کی وفات کا حال لکھتے ہیں :

۱۰۔ ربیع الاول کو سہ شنبہ تھا، صبح کے وقت آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سواری پر سوار ہو کر مکان سے تشریف لے گئے ، غالباً عوالی سے کوئی اطلاع آئی تھی ۔ مسند ابو یعلی میں شیبان سے نقل کیا گیا ہے کہ حضرت انسؓ نے فرمایا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم اپنے صاحبزادے کے پاس تشریف لے گئے ، پیچھے پیچھے میں بھی گیا ، ابو سیفؓ اپنی بھٹی پھونک رہے تھے ، گھر میں دھواں بھرا ہوا تھا۔ میں نے لپک کر ان کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے آنے کی اطلاع دی ۔ ابو سیفؓ نے ہاتھ روک لیا اور بھٹی پھونکنا بند کر دیا ۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے صاحبزادے کو طلب کیا اور چمٹا لیا اور کچھ پڑھتے رہے ۔ اس کے بعد میں نے دیکھا کہ بچے نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے سامنے اپنی سانس چلانا شروع کی۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی آنکھوں میں آنسو بھر آئے اور آپ نے فرمایا : " آنکھ اشک آلود ہے ، دل غمگین ہے ، لیکن ہم وہی بات کہیں گے جو ہمارے رب کو پسند ہو (اسد الغابہ) ۔

اسد الغابہ میں حضرت جابرؓ سے یہی روایت یوں منقول ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے عبد الرحمانؓ بن عوف کا ہاتھ پکڑا اور ان کو کھجور کے باغ میں لے کر آئے ۔ وہاں آپ کے صاحبزادے ابراہیمؓ اپنی ماں کی گود میں دم توڑ رہے تھے ۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ان کو لے لیا اور اپنی گود میں لٹا لیا ، پھر فرمایا :" اے ابراہیم ہم تیرے لیے خدا کے ہاں کچھ نہیں کر سکتے " اس کے بعد آپؐ کی آنکھیں ڈبڈبا آئیں اور فرمایا :" اے ابراہیمؑ اگر یہ بات (موت) حق نہ ہوتی اور وعدہ سچا نہ ہوتا اور یہ نہ ہوتا کہ ہمارے بعد والے اگلوں سے عنقریب ملیں گے ، تو البتہ ہم تجھ پر ایسا غم کرتے جو اس غم سے بہت شدید ہوتا اور اے ابراہیمؑ ہم کو تیرے بچھڑنے کا بڑا رنج ہے ، آنکھ روتی ہے ، قلب غمگین ہے اور ہم ایسی بات

زبان سے نہیں نکالتے ، جو خدا کو ناگوار ہو ۔ اس روایت سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ آپؐ مدینہ سے سیدھے حضرت ماریہؓ کے گھر گئے پھر عوالی پہنچ کر حضرت عبد الرحمٰنؓ بن عوف کے مکان پر تشریف لے گئے یا ان کو بلوا بھیجا ۔ حضرت انسؓ ساتھ تھے ۔ انہوں نے ام سیفؓ کے گھر جاکر آپؐ کی آمد کی اطلاع دی۔ پھر آپؐ حضرت عبد الرحمٰنؓ کو ساتھ لیکر ام سیفؓ کے گھر پہنچے ۔ روایت میں ماں کا لفظ ہے ۔ام سیفؓ چونکہ رضاعی ماں تھیں ، اس لیے یہ ان کے لیے صحیح ہوسکتا ہے۔ اگر حضرت ماریہؓ مراد ہوں تو بخاریؒ کی روایت سے تعارض پیدا ہو گا ۔ حضرت عبد الرحمٰنؓ کی عوالی میں موجودگی اس لیے صحیح ہے کہ غالبًا وہ وہیں رہتے تھے ۔ ان کے اسلامی بھائی حضرت سعدؓ بن ربیع تھے جو بنو حارث بن خزرج میں سے تھے ، اس قبیلہ کے لوگ عوالی میں بھی آباد تھے اور مسجد نبوی کے پاس بھی رہتے تھے ۔

ابن سعد (۱۵۵:۸) میں حضرت سیرینؓ (حضرت ماریہؓ کی بہن) سے روایت ہے کہ جب ابراہیمؓ کی موت کا وقت آیا تو میں اور میری بہن چیخ چیخ کر رونے لگیں ، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے منع نہیں فرمایا ۔ لیکن جب وہ وفات پا گئے تو آنحضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے چیخ کر رونے سے ہم کو منع فرما دیا ۔ گذشتہ روایات کی بنا پر حافظ ابن عبد البرؒ نے یہ نتیجہ نکالا ہے کہ یہ بات ثابت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اپنے صاحبزادے ابراہیمؓ پر روئے ، لیکن آواز بلند نہیں کی (الاستیعاب).

اسد الغابہ میں ہے کہ حضرت ابراہیمؓ کو حضرت فضل بن عباسؓ نے غسل دیا ، لیکن الواقدی کی روایت میں، جس میں بنو مازن بن نجار (اوس) میں موت کا واقعہ بیان کیا گیا ہے ، یہ تصریح ہے کہ ام بردہؓ نے نہلایا اور ایک کھٹولے پر ان کے گھر سے جنازہ نکالا گیا (الاستیعاب).

جنازہ جب جنت البقیع پہنچا تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے نماز پڑھائی (الاستیعاب) ۔ سنن ابی داؤد اور اسد الغابہ سے معلوم ہوتا ہے کہ '' مقاعد '' میں نماز ہوئی ۔ آپؐ نے چار تکبیریں کہیں ۔ یہ بات کہ آپؐ نے نماز جنازہ پڑھائی امام احمدؒ ، ابو داؤدؒ ، بزازؒ ، ابن ابی شیبہؒ، عبد الرزاقؒ ، بیہقیؒ ،اور امام نوویؒ نے نقل کی ہے ، اس کے راوی تین صحابی ہیں : حضرت انسؓ ، حضرت ابوسعید خدریؓ ، حضرت براءؓ ۔ تابعین میں امام شعبیؒ ، امام محمد باقرؒ ، السہیؒ اور عطاءؒ کا بھی یہی خیال ہے، لیکن اس کے معارض حضرت عائشہؓ کی روایت ہے، وہ فرماتی ہیں: ''ابراہیم بن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے اٹھارہ ماہ کی عمر پا کر وفات پائی ، تو آپؐ نے ان کی نماز جنازہ نہیں پڑھی'' ۔ یہ روایت مسند ابن حنبل میں ہے ، ابو یعلیٰ اور بزاز نے بھی یہ روایت نقل کی ہے ۔ ابن حزمؒ نے اسکو صحیح کہا ہے ، چونکہ بقول الخطابی '' یہ حدیث متصل ہونے کے لحاظ سے پہلی حدیث سے بہتر ہے'' اس لیے لوگوں کو ترجیح دینے کی ضرورت پیش آئی ۔ الخطابیؒ نے اس قدر کہا کہ ''پہلی روایت (یعنی جس میں نماز کا ذکر ہے) زیادہ بہتر ہے (گو سند دوسری روایت کی اچھی ہے) ۔ ابن عبد البرؒ نے ایک احتمال یہ پیدا کیا کہ ''حدیث عائشہؓ کے معنی یہ ہیں کہ آپؐ نے جماعت کے ساتھ نماز نہیں پڑھی ، یا یہ کہ صحابہؓ کو حکم دیا کہ نماز پڑھیں اور خود نماز میں شریک نہیں ہوے''، لیکن چونکہ اس سے مسئلہ حل نہیں ہوتا ' اس لیے ابن عبد البرؒ نے یہ دعوی کیا ہے کہ '' حضرت عائشہؓ والی روایت صحیح نہیں ہے : '' جمہور کا اجماع ہے کہ جو بچے پیدا ہونے کے بعد روئیں ان کی نماز جنازہ پڑھنا چاہیے اور یہ خیال درایۃً اور عملاً سلف سے خلف تک برابر منتقل ہوتا چلا آ رہا ہے (الاستیعاب) ۔ امام نوویؒ نے بھی یہی بات لکھی ہے کہ '' جمہور اسی طرف گئے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ابراہیمؓ کی نماز جنازہ پڑھائی اور چار تکبیریں کہیں (الاصابہ) ۔ ابن اثیرؒ نے لکھا ہے کہ '' یہ جمہور علما کا قول ہے اور یہی صحیح ہے ''

(اسد الغابہ) ۔مسند ابن حنبلؒ کی روایت میں امام احمدؒ نے حضرت عائشہؓ کی حدیث کو منکر قرار دیا ہے ۔

جنت البقیع میں قبر کھودی گئی تھی ، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم قبر کے کنارے بیٹھ گئے ۔آپؐ کے پہلو میں حضرت عباسؓ بیٹھے ہوے تھے (ابن سعد، بمحل مذکور) ۔ ارشاد ہوا " ہم ابراہیمؓ کو اپنے پیش رَو عثمانؓ بن مظعون کے پاس دفن کریں گے " (اسد الغابہ)۔ یہ بھی ارشاد ہوا : " ابراہیمؓ کے لیے جنت میں ایک دودھ پلانے والی ہے " (البخاری ، کتاب الجنائز ، ب ۹۲) ۔ حضرت فضل بن عباسؓ اور حضرت اسامہ بن زیدؓ قبر میں اترے اور حضرت ابراہیمؓ کو سپرد خاک کیا۔ پھر قبر پر پانی چھڑکا گیا اور امتیاز کے لیے ایک نشان بھی لگا دیا گیا۔ راوی کا بیان ہے کہ یہ پہلی قبر تھی جس پر پانی چھڑکا گیا (اسد الغابہ) ۔ ایک جگہ اینٹ کی چنائی ٹھیک نہ تھی ، کچھ جگہ خالی رہ گئی تھی ، آپؐ نے اس کو بھی بھروا دیا (ابن سعد) .

تجہیز و تکفین سے دوپہر تک فراغت ہوئی۔ حضرت عائشہؓ کی وہ روایت جو بخاریؒ کے حوالہ سے اوپر مذکور ہوئی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم ایک روز صبح کے وقت سواری پر سوار ہو کر تشریف لے گئے تھے ، اس میں کہا گیا ہے کہ چاشت کے وقت واپسی ہوئی (کتاب الکسوف ، ب ۷، ۱۲) ۔ چاشت سے کیا مراد ہے ؟ یہ بھی اسی روایت میں مذکور ہے کہ اس روز آفتاب کو گہن لگا تھا ۔ الاستیعاب میں محمد بن عبد اللہ بن مؤمل مخزومیؒ کی تاریخ سے نقل کیا گیا ہے کہ ۱۰ ہجری میں حضرت ابراہیمؓ بن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے وفات پائی اور اسی دن ۱۲ بجے آفتاب میں گہن لگا ۔ الاصابہ سے اوپر نقل ہو چکا ہے کہ یہ منگل کا دن تھا .

تاریخ وفات : اس قدر صاف و صریح روایات کے باوجود ، حضرت ابراہیمؓ کی تاریخ وفات میں بعض لوگوں نے اختلاف کیا ہے ۔ چنانچہ البیہقیؒ ،جو ۸ھ بیان کرتے ہیں ' کی رو سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت ابراہیمؓ کی عمر ایک راوی کے مطابق صرف ۷۰ دن تھی (الاصابہ)۔ ۸ ہجری پیدائش کا سال ہے نہ کہ وفات کا ۔ بعض نے ۱۰ ہجری مانا ہے ، لیکن مہینہ میں اختلاف کرتے ہیں ' رمضان اور بعض ذوالحجہ کہتے ہیں ' لیکن چونکہ صحیح بخاری کی روایت میں تصریح ہے کہ حضرت ابراہیمؓ کی وفات اس دن ہوئی جس دن کسوف آفتاب تھا تو پھر رمضان اور ذوالحجہ کس طرح درست ہو سکتے ہیں ۔ ذوالحجہ میں ایک خرابی یہ بھی ہے کہ وہی مہینہ حجۃ الوداع کا بھی ہے ، مہینے کی ابتدا میں آنحضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم مدینہ منورہ میں موجود نہ تھے ۔ لامحالہ یہ ماننا پڑے گا کہ آخری ماہ میں وفات ہوئی تھی، جس کا کوئی ثبوت نہیں ہے .

تاریخ وفات کے بعد اب یہ بھی بتانا چاہیے کہ وفات کا وقت کیا تھا ؟ حضرت عائشہؓ کی روایت میں صبح کے وقت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی روانگی بتائی گئی ہے اور چونکہ یہ بھی صراحت ہے کہ سواری پر تشریف لے گئے تھے اس لیے دو یا اڑھائی میل کا راستہ ایک گھنٹہ کے اندر ہی طے ہو گیا تھا ' کچھ دیر عالیہ میں قیام رہا ' پھر صاحبزادے کی حالت غیر ہوئی اور انتقال ہوا۔ اندازہ یہ ہے کہ ۸ بجے صبح کا وقت ہو گا .

آفتاب گہن : عہد نبوت میں آفتاب میں ایک ہی بار گہن لگا تھا ، اس لیے اس کی وجہ سے بڑی تشویش پیدا ہو گئی تھی ۔ اس کسوف کا بیان صحیح بخاری میں ایک مستقل کتاب (۲۶۴۔۲۷۲) میں کیا گیا ہے، جس میں ۱۹ ابواب ہیں ۔ ان روایات کے راوی ۹ صحابہ کرامؓ ہیں : ام المؤمنین حضرت عائشہؓ ،حضرت اسماءؓ ، حضرت ابو موسٰی اشعریؓ ، حضرت عمرؓ ، حضرت عبد اللہ بن عمروؓ بن العاص ، حضرت عبد اللہ بن عباسؓ ، حضرت ابومسعودؓ ، حضرت مغیرہؓ بن شعبہ اور حضرت ابوبکرہ ثقفیؓ۔ روایات میں بیان کیا گیا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم گہن کے وقت واپس آئے اور

ازواجؓ مطہرات کے حجروں کے سامنے سے گزرے ۔ نماز کا اعلان کیا گیا ، مرد اور عورتیں جمع ہوئیں اور صلوۃ الکسوف ادا ہوئی ۔ نماز کے بعد آنحضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ایک خطبہ ارشاد فرمایا ۔

خطبۂ کسوف : اس خطبہ میں دو تین فقرے ایسے ہیں ' جن کو حضرت عائشہؓ کی بعض روایات میں اورحضرت مغیرہؓ ' ابوبکرہؓ ' ابن عمرؓ ' ابن عباسؓ اور ابوموسیٰؓ کی زوایات میں بیان کیا گیا ہے، لیکن حضرت اسماءؓ بنت ابی بکر اور عبد اللہ بن عمروؓ بن العاص کی روایتوں میں وہ فقرے نہیں ہیں ۔ وہ یہ ہیں : ''بے شک آفتاب اور ماہتاب اللہ کی نشانیوں میں سے دو نشانیاں ہیں ' وہ کسی کی موت یا زندگی کے سبب نہیں گہناتے''(بعض روایات کے مطابق)'' اللہ ان کے ذریعہ سے اپنے بندوں کو ڈراتا ہے''(بعض روایات کے مطابق: اللہ یہ دونوں نشانیاں اپنے بندوں کو دکھاتا ہے)۔ جب تم ایسا دیکھو تو اللہ کو یاد کرو'' (یا دعا کرو ، تکبیر کہو ، نماز پڑھو ، صدقہ دو)۔ اب سوال یہ ہے کہ کسی کی موت و حیات والا فقرہ کہنے کی اس موقع پر کیا ضرورت پیش آئی تھی ؟ اس عقدہ کو صرف دو صحابیوں نے کھولا ہے : حضرت مغیرہؓ (کتاب مذکور ' پ ۱ '۱۵) اورحضرت ابوبکرہ ثقفیؓ (کتاب مذکور 'پ ۱۷) نے ۔ حضرت مغیرہؓ کہتے ہیں ''رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں جس دن ابراہیمؓ نے وفات پائی اسی روز آفتاب میں گہن لگا تھا تو لوگوں نے کہنا شروع کیا کہ یہ گہن ابراہیمؓ کی موت کی وجہ سے لگا ہے۔ اس پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ آفتاب اور ماہتاب کسی شخص کی موت یا حیات کی وجہ سے نہیں گہناتے '' ۔ حضرت ابو بکرہؓ نے خطبہ کے جملے نقل کرنے کے بعد بتایا ہے کہ یہ اس بنا پر تھے کہ ''رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے ایک صاحبزادے ' جن کو ابراہیمؓ کہا جاتا تھا ، فوت ہوئے تھے تو لوگوں نے ان کے متعلق کہا تھا ''(کہ یہ گہن ان کی موت کے سبب لگا ہے)۔ نبی زادہ کی وفات عظیم الشان حادثہ تھا اس لیے صحابہؓ کو خیال پیدا ہوا کہ بڑے آدمیوں کی موت پر قدرت کی طرف سے کچھ نشانیاں ظاہر کی جاتی ہیں اور یہ گہن بھی اسی قسم کی نشانی ہے۔ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس خیال کی تردید فرمائی ۔

عمر: حضرت ابراہیمؓ کی عمر شریف بھی ایک اختلافی مسئلہ ہے ۔ واقعات یوں ہیں کہ ذوالحجہ ۸ھ میں پیدا ہوئے ' لیکن تاریخ معلوم نہیں ، اس لیے پورا مہینہ نہیں لیا جا سکتا ' محرم ۹ ھ سے ذوالحجہ ۹ ھ تک ایک سال ہوتا ہے ' محرم ۱۰ ھ سے ۱۰ ربیع الاول ۱۰ ھ تک ۲ ماہ ' ۱۰ روز ہوتے ہیں۔ گویا ۱۴ ماہ ' ۱۰ روز متعین ہیں۔ ذوالحجہ ۸ھ کے دن متعین نہیں۔ اس حساب سے ۱۴ ماہ اور ۱۰ روز سے کچھ زائد عمر شریف تھی۔ البیہقیؒ کے ایک قول کے مطابق ۷۰ دن جیے۔ اس کے دو ماہ ، ۱۰ دن ہوتے ہیں ' اسی لیے یہ بداھتاً غلط ہے۔ امام احمدؒ اور ابن مندہ نے ۱۶ ماہ ، ایک روایت میں ۱۶ ماہ : ۶ دن ' تاریخ ابن مؤمل میں ۱۶ ماہ : ۷ دن، تاریخ یعقوبی میں ایک سال ، ۱۰ ماہ عمر بتائی گئی ہے ، لیکن صحیح بخاری میں شک کے ساتھ ۱۷ یا ۱۸ ماہ کہا گیا ہے اور یہ حضرت عائشہؓ کی روایت ہے ' چونکہ ہمارے حساب سے پورے پندرہ ماہ بھی نہیں ہوتے ' اس لیے ان روایات کی نسبت کچھ عرض نہیں کیا جا سکتا ' اگر پیدائش ذوالحجہ ۸ھ کی اور وفات ربیع الاول ۱۰ ھ کی ہے تو یہ اندازے کیونکر صحیح ہو سکتے ہیں ۔

حُلیہ : حضرت ابراہیمؓ خوبصورت ماں باپ کے خوب صورت بیٹے تھے۔ صاحبزادے میں دونوں کا حسن جلوہ گر تھا ۔ ابن مندہؒ نے اسماعیل بن ابی خالد سے روایت کیا ہے کہ میں نے ابنؓ ابی اوفی سے سوال کیا ''کیا آپ نے ابراہیمؓ بن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو دیکھا ہے ؟'' وہ بولے '' ہاں ، وہ سب سے زیادہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے مشابہ تھے ، صغر سنی میں وفات پائی'' (الاصابہ)۔ حضرت عبد اللہؓ بن ابی اوفی نے خندق اور بعد کے غزوات میں شرکت کی ہے ۔

انہوں نے بنو ہاشم کے ان صحابہؓ کو دیکھا تھا جو شکل و شمائل میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے ملتے جلتے تھے۔ ان کا بیان ہے کہ ان سب میں حضرت ابراہیمؓ سے زیادہ کوئی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے مشابہہ نہ تھا۔ صلبی اولاد ہونے کی وجہ سے انہیں کو یہ حق بھی پہنچتا تھا، وہ جناب رسالت مآب صلی اللہ علیہ وسلم کا خون اور گوشت و پوست تھے۔

فضائل و مناقب: حضرت ابراہیم رضی اللہ عنہ کی منقبت میں صحیح حدیث وہی ہے جو بخاری (کتاب الجنائز، ب ۹۲) سے نقل کی گئی۔ اس عنوان میں امام البخاریؒ نے مسلمانوں کی نابالغ اولاد کے جنتی ہونے کی روایات نقل فرمائی ہیں۔ حدیث میں حضرت ابراہیمؓ کے لیے دودھ پلائی (مرضعہ) کی جو اطلاع دی گئی، اس کی وضاحت الاستیعاب میں بلا سند روایت کے اس اضافے سے ہوتی ہے کہ وہ دودھ پلائی ابراہیمؓ کے ایام رضاعت پورے کرے گی، یعنی چونکہ حضرت ابراہیمؓ نے شیر خوارگی کی حالت میں انتقال فرمایا تھا اور آپ کا دودھ چھڑانے کا وقت نہیں آیا تھا، اس لیے بقیہ ایام رضاعت پورے کرنے کے لیے جنت میں دودھ پلانے والی کا انتظام ہے۔

امام نوویؒ نے تہذیب میں حضرت ابراہیمؓ کی نسبت بعض روایات کا ذکر کرکے ان کی بڑی شدت سے تردید کی ہے، وہ کہتے ہیں "بعض متقدمین سے جو یہ روایت ہے کہ "ابراہیمؓ اگر زندہ رہتے تو پیغمبر ہوتے" تو یہ بالکل غلط ہے اور غیب کی باتوں پر گفتگو کی جسارت اور بے تکی بات ہے اور کسی بڑی چیز پر جرأت سے جا پڑنا ہے۔

حافظ ابن عبد البرؒ نے دونوں حدیثوں کو الاستیعاب میں نقل کرکے تعجب ظاہر کیا ہے اور ان پر تنقید کی ہے، فرماتے ہیں "یہ میں نہیں سمجھ سکتا کہ کیا ہے؟ نوح علیہ السلام کی اولاد میں کوئی نبی نہ تھا اور جس طرح غیر نبی کے گھر نبی پیدا ہو سکتا ہے، اسی طرح یہ بھی جائز ہے کہ نبی کے گھر میں نبی پیدا ہو اور اگر نبی کے گھر میں نبی ہی پیدا ہوتا تو ہر شخص کو نبی ہونا چاہیے تھا، کیوں کہ سب کے سب نوح علیہ السلام کی اولاد ہیں۔ اس کے علاوہ آدم علیہ السلام نبی تھے اور خدا ان سے کلام کرتا تھا، حالانکہ ان کی صلب سے جو اولاد پیدا ہوئی، ان میں شیثؑ کے علاوہ کوئی نبی نہ تھا۔

مآخذ: متن مقالہ میں مذکور ہیں۔

(سعید انصاری و محمود الحسن عارف)

••-------------••

※ **اِبْرَاہیم بن السندی** بن شاھک: بنو عباس کا ایک آزاد کردہ غلام (مولیٰ)، جس نے عباسیوں کی حمایت بڑی قابلیت اور صبر و استقلال سے کی تھی، لیکن اس کی زندگی کے بہت کم حالات معلوم ہیں۔ اس کا باپ السندی بن شاھک، جس کا حسب و نسب نامعلوم ہے، ایک سندی غلام اور کسان تھا، جو ترقی کرتے ہوئے اہم مناصب پر فائز رہا۔ بیان کیا جاتا ہے کہ وہ شام میں قاضی (ابن قتیبہ: عیون الاخبار، ۱:۷۰) اور والی (الجاحظ: کتاب الحیوان، ۵:۳۹۳) رہ چکا تھا، لیکن اس کا بڑا کارنامہ یہ ہے کہ بطور پولیس آفیسر وہ ہارون الرشید کا خصوصی معتمد تھا اور اس نے برامکہ [رکّ بآں] کے بارے میں اس کے احکام کی تعمیل کی تھی۔ امکان ہے کہ وہ جعفر البرمکی کے قتل کے بعد "ٹکسال" کا مہتم بھی تھا (Father Anastase: النقود، قاہرہ، بغداد ۱۹۳۹ء، ص ۴۸، ۴۹، ۵۷)۔

سچ پوچھیے تو وہ پولیس کا افسر اعلیٰ محسوس ہی نہیں ہوتا، بلکہ الرشید اور الامین کے زمانوں میں، جن کا وہ بڑا بااعتماد مشیر بھی تھا، بغداد کے صاحب الشرطہ (سپرنٹنڈنٹ پولیس) کا نائب تھا۔ شاعر، محمود بن الحسین السندی کشاجم (م۳۳۱ھ/۹۴۱-۹۴۲ء) اس کا پوتا تھا (الفہرست، ص ۲۴۰، مطبوعہ قاہرہ؛ M. Canard: سیف الدولہ، ص ۲۹۱؛ السندی کے بارے میں مزید دیکھیے جاحظ: Couronne، ص ۴۰؛ الجہشیاری: الوزراء،

ص ۲۳۶-۲۳۷ ؛ الطبری ، ۳: ۲۸۱ بعد ؛ الجاحظ : الحیوان ۴: ۴۲۳ ، ۴۲۵ ، ۵ : ۳۳۹ ، ۳۹۳ ؛ الفخری ، ص ۱۴۵ ؛ المسعودی ، کتاب التنبیہ ، طبع صاوی ، ص ۳۰۲؛ وہی مصنف : مروج الذہب بمدد اشاریہ؛ ابن خلکان ، ۱: ۱۳۵، ۱۷۳ ؛ ابن بابویہ: اثبات الغیبۃ ، طبع Moller ، ص ۳۷؛ D.Sourdel: وزارۃ ، اشاریہ).

ابراہیم السندی کی شہرت کی بڑی وجہ یہ ہے کہ اس کا دوست الجاحظ اپنی متعدد تصانیف میں اس کا ذکر کرتا ہے۔ وہ اپنی کتاب البیان والتبیین (۱: ۳۳۵) میں اس کے بارے میں لکھتا ہے : "وہ بے مثال انسان ، فصیح البیان مقرر ، ماہر انساب ، فقیہ ، نحوی ، عروض کا عالم ، محدث ، شعر کا راوی ، شاعر ، جوتشی اور طبیب تھا"۔ الجاحظ اس کا شمار متکلمین میں کرتا ہے۔ وہ اس بات پر خاص طور پر بہت زور دیتا ہے کہ وہ انساب اور رجال الدعوۃ کے بارے میں بہت گہری واقفیت رکھتا ہے۔ایک دوسری جگہ وہ لکھتا ہے (رسائل ، طبع ہارون ، ص ۷۷) کہ" ابراہیم اپنے آقاؤں کی حمایت کرتا ہے ، ان کے خطابات کی تشہیر کرتا ہے ، لوگوں کو ان کی اطاعت و فرمانبرداری کی تلقین کرتا ہے ، ان کے مناقب کی تعلیم دیتا ہے۔ اس طرح وہ اپنی قادر البیانی کی وجہ سے ان کے لیے دس ہزار ننگی تلواروں سے زیادہ مفید ہے"۔

اس کے بھائی نصر نے بہت سی دینی اور تاریخی روایتیں نقل کی ہیں (حوالہ مذکور)۔ بقول الجاحظ (کتاب مذکور) ابراہیم کی روایات کے راوی وہ بزرگ ہیں جو قریش اور عباسیوں کی تاریخ سے اچھی طرح واقف تھے اور ان کی فراہم کردہ معلومات الہیثم بن عدی اور الکلبی سے مختلف تھیں ، اگرچہ ان میں رنگ آمیزی نہ تھی ۔ ان سے اس دعوت کے متعلق صحیح معلومات مل سکتی ہیں جو کہ تیسری صدی ہجری / نویں صدی عیسوی میں جاری و ساری تھی۔ جاحظ کی مہیا کردہ معلومات کے علاوہ بھی پتا چلتا ہے کہ ابراہیم کوفہ میں ایک انتظامی منصب پر فائز تھا (ابن قتیبہ : عیون الاخبار ، ۳: ۱۲۱ ؛ الثعالبی : ثمار ، ص ۳۵۵).

مآخذ : متن میں مذکور بالا مآخذ کے علاوہ دیکھیے (۱) الجاحظ : کتاب البخلاء ، چاپ ستگی ، ص ۱۹ ، ۲۶۵ ؛ (۲) وہی مصنف : کتاب البیان ، بمدد اشاریہ ؛ (۳) وہی مصنف : کتاب الحیوان ، اشاریہ ؛ (۳) وہی مصنف: مختار (برلن ۵۰۳۲ ، دیکھیے Oriens ، ۱: ۱۷۹(۱۹۵۴ء): ۸۶ ؛(۵) ابن عبد ربہ : العقد الفرید ، ۱۹۴۰ء ، ۱: ۱۷۹؛ ۲: ۱۵ ، ۲۸ ، ۲۹ ، ۲۷۹ ؛ (۶) المبرد : الکامل ، ص ۲۳۷؛ (۷) البیہقی : المحاسن ، ص ۱۷۸ ؛ (۸) ابن قتیبہ: عیون الاخبار ، ۲: ۱۲۱ ، بعد ؛(۹) البستانی : دائرۃ المعارف ، ۲: ۱۳۰ .

(ch. Pellat [ت: شیخ نذیر حسین])

••------------••

※ ابراہیم بن سَیابا : دوسری صدی ہجری/آٹھویں صدی عیسوی کے نصف آخر کا ایک کم درجے کا شاعر ، جس کا سال وفات تقریباً ۱۹۳ھ/ ۸۰۹ء ہے۔ وہ ایک غیر معروف خاندان سے تعلق رکھتا تھا اور عباسیوں کا مولیٰ (آزاد کردہ غلام) تھا۔ ابن المعتز کے مطابق وہ المہدی کا کاتب تھا ، لیکن جب اس پر زندقہ کی تہمت لگی تو اسے برخاست کر دیا گیا اور اسے بھیک مانگ کر پیٹ پالنا پڑا۔ اس کے بہت سے معاصرین کی طرح اس کی زندگی غیر منظم اور آوارگی کی نذر ہو گئی ، لیکن بعض حکایات سے، جن میں وہ مرکزی کردار ادا کرتا ہے ، پتہ چلتا ہے کہ وہ عقل و خرد سے محروم تھا۔ ابن المعتز نے اسے پیدائشی شاعر لکھا ہے ، جب کہ کتاب الاغانی کے مصنف (الاصفہانی) نے اس سے مختلف رائے ظاہر کی ہے۔ اس کی رائے میں ابراہیم کے اشعار کوئی خاص قدر و قیمت کے حامل نہ تھے ، لیکن باہمی دوستی کی وجہ سے ابراہیم الموصلی اور اس کے بیٹے اسحاق نے ابراہیم کے اشعار کی دھنیں بنا کر اسے بڑے لوگوں میں متعارف کرا دیا۔ وہ یحییٰ بن خالد برمکی سے بھی گہرے دوستانہ مراسم رکھتا تھا اور بعد میں فضل بن ربیع سے بھی شناسا ہو گیا تھا۔ ابراہیم

نے یحییٰ بن خالد برمکی کے نام ایک مکتوب لکھا تھا (جس کا پس منظر معلوم نہیں ہو سکا) جو الجاحظ کے بیان (کتاب البیان ۳: ۲۱۵) کے مطابق اس زمانے کے تمام اہل بغداد کو زبانی یاد تھا .

مآخذ : (۱) الجاحظ : کتاب البیان والتبیین اور (۲) کتاب البخلاء ' بمدد اشاریہ؛ (۳) الجہشیاری ' ص ۲۰۳ (جہاں غلطی سے ابراہیم بن شابا لکھا ہے) ؛ (۴) ابن قتیبہ : عیون الاخبار '۱: ۲۹۳ ؛ (۵) ابن المعتز : طبقات ' ص ۳۶: ۳۷؛ (۶) کتاب الاغانی ۱۱: ۵ تا ۸ (۱۲: ۸۰ تا ۲۴ ' مطبوعہ بیروت) .

(ادارہ [ت: شیخ نذیر حسین])

••------------••

※ ابراہیم بن شاہ رخ :(ابو الفتح مرزا ابراہیم سلطان بہادر) ' ایک تیموری شہزادہ ' جو مرزا شاہ رخ [رکّ بآں] کا دوسرا بیٹا تھا (ولادت ۲۸ شوال ۷۹۶ھ/ ۲۶ اگست ۱۳۹۴ء)۔ ۸۱۲ء/ ۱۴۰۹ء میں ابراہیم کو کابل اور بدخشاں کی سرحدوں تک بلخ اور طخارستان کا والی مقرر کیا گیا ' جبکہ ۸۱۷ھ/ ۱۴۱۴ء میں اسے فارس کا گورنر بنایا گیا۔ وہ اس منصب پر بیس برس سے زائد عرصے ' یعنی اپنی موت (۴ شوال ۸۳۸ھ/ ۳ مئی ۱۴۳۵ء) تک فائز رہا۔ ۸۲۳۔۸۲۴ھ میں اس نے آذربیجان میں اپنے والد شاہ رخ کی مہمات میں حصہ لیا اور ۸۲۴ھ/ ۱۴۲۱ء میں خوزستان کے علاقے کو تیموری سلطنت کا حصہ بنا دیا۔ ابراہیم کے دو لڑکے تھے : اسماعیل (م ۸۳۵ھ/ ۱۴۳۲ء) اور عبداللہ (ولادت ۲۷ رجب ۸۳۶ھ/ ۱۹ مارچ ۱۴۳۳ء) یہی عبداللہ بچپن میں بطور گورنر فارس اپنے باپ کا جانشین ہوا اور بعد ازاں سمرقند کا والی بنا.

مآخذ :(۱) عبد الرزاق بن اسحاق کمال الدین سمرقندی: مطلع السعدین و مجمع البحرین (طبع محمد شفیع) ' ۲/۱ (لاہور ۱۹۴۱ء) : ۱۴۹۔۱۵۰ ' ۲۸۵ و ۴۰۰ ببعد، ۴۷۰۔۴۷۱ ' ۴۰۴ و بعد ؛ ۲/۲(۳ ' لاہور ۱۹۴۹ء) : ۶۴۲ ' ۶۴۸ ' ۶۵۰ ' ۶۷۵۔۶۷۶ ؛(۲) وہی کتاب : مخطوطہ London School of Oriental and African Studies، عدد ۴۶۶۸۴ ' ورق ۹۲ الف.

(R.M.Savory [ت: شیخ نذیر حسین])

••------------••

※ ابراہیم بن شیر کوہ: الملک المنصور ناصر الدین ابراہیم بن الملک المجاہد اسد الدین شیر کوہ دوم ' سلطان صلاح الدین ایوبی کا چچا زاد بھائی(عہد حکومت : ۶۳۷ھ/ ۱۲۴۰ء تا ۶۴۴ھ/ ۱۲۴۶ء) ' رجب ۶۳۷ھ/ جنوری۔ فروری ۱۲۴۰ء میں اپنے باپ شیر کوہ [رکّ بآں] کا جانشین اور حلب اور دمشق کا حکمران ؛ جب وہ صوبہ حمص کا حاکم بنا جس میں اس وقت تدمر ' رحبہ اور ماکسین وغیرہ مقامات شامل تھے تو اس وقت شمالی شام پر خوارزمیوں کا دباؤ بہت بڑھا ہوا تھا۔ جب ربیع الثانی ۶۳۸ھ/ اکتوبر۔نومبر ۱۲۴۰ء میں اس نے بزاعہ کے مقام پر حلبی فوج کی شکست کی خبر سنی تو وہ دمشق سے فوج کی کمک لے کر شمال کی طرف چل پڑا۔ رجب ۶۳۸ھ/ جنوری ۱۲۴۱ء میں خوارزمی حلب پر چڑھ آئے ' لیکن شہر ان کے باقاعدہ حملے سے محفوظ رہا ' شہر کو محاصرے میں لینے کی بھی کئی بار ناکام کوشش کی گئی ' آخر کار خوارزمی مشرق کی طرف پسپا ہو گئے۔ ابراہیم نے ان کو پیچھے سے جا لیا اور شوال ۶۳۸ھ/ اپریل ۱۲۴۱ء میں ان کو شکست دی۔ صفر ۶۴۰ھ/اگست ۱۲۴۲ء میں ان پر بہت سی فتوحات حاصل کیں اور ۶۴۱ھ کے آخر میں اور ۶۴۲ھ/اپریل جون ۱۲۴۳ء کے آغاز میں ان کو شکستوں پر شکستیں دیں۔ اس طرح خوارزمیوں کو شام سے بھگا دیا گیا .

ابراہیم بن شیر کوہ ایک خاندانی جھگڑے میں الجھ گیا جو قاہرہ کے صالح ایوب اور دمشق کے صالح اسماعیل کے مابین برپا ہوا تھا۔۶۴۲ھ/ ۱۲۴۴ء کے موسم میں دمشق اور قاہرہ میں آویزش کا آغاز ہوا۔ کرک کے ایوبی شہزادے ناصر داؤد اور ابراہیم نے صالح اسماعیل کا ساتھ دیا ' جسے عیسائی جانبازوں(Knight Templar) کی مدد

حاصل تھی۔ فرنگیوں کے ساتھ عہد نامہ کی توثیق کے لیے ابراہیم بذات خود غزہ گیا۔ مصر کے فرماں روا نے دوسری طرف خوارزمیوں کی خدمات حاصل کر لیں ' ۱۴ جمادی الاولیٰ ۶۴۲ھ / ۱۸ اکتوبر ۱۲۴۴ء کو غزّہ کے شمال مشرق میں حربیہ (Harbiyya) کا معرکہ ہوا جس میں شامی اور فرنگی اتحاد کو شکست ہوئی۔

اگلے سال ذوالحجہ ۶۴۲ھ / مئی ۱۲۴۴ء میں دمشق کا محاصرہ کر لیا گیا۔ چھ ماہ بعد شہر والوں نے ہتھیار ڈال دیئے اور اس کے عوض ابراہیم نے بعلبک کا شہر لے لیا۔ خوارزمیوں نے ' جو صالح ایوب سے ناخوش تھے، دمشق کی بازیابی کے لیے ۶۴۴ھ / ۱۲۴۶ء میں اسماعیل سے پھر اتحاد قائم کر لیا۔ ابراہیم بن شیر کوہ اور حلب کا ناصر یوسف ، جو صالح ایوب کا تنخواہ دار تھا ' جنوب کی طرف بڑی فوج لے کر نکلے۔ خوارزمیوں نے دمشق کا محاصرہ اٹھا لیا اور شمال کی جانب کوچ کر گئے۔ ۸ محرم ۶۴۴ھ / ۲۶ مئی ۱۲۴۶ء کو دریاے حمص کے پاس انہیں شکست ہوئی۔ اب ابراہیم دمشق پہنچ کر شہر کے مغرب میں نیراب کے نزدیک خیمہ زن ہوا ' جہاں وہ بیمار رہ کر ۱۱ صفر ۶۴۴ھ / ۲۸ جون ۱۲۴۶ء کو انتقال کر گیا اور اسے حمص میں اس کے باپ کے پہلو میں دفن کیا گیا۔ اس کا بیٹا الملک الاشرف مظفر الدولۃ کے خطاب کے ساتھ اس کا جانشین ہوا اور اس نے صالح ایوب کو فرمان روا تسلیم کر لیا۔

مآخذ : (۱) ابو شامہ : تراجم رجال ' طبع کوثری ۱۹۴۷ء ' ص ۱۷۸؛ (۲) E.Blochet : *Hist. d, Alep de Kamal ad Din* ' [کمال الدین: تاریخ حلب] ص ۲۱۳ تا ۲۲۸ ؛ (۳) المکین بن العامد : *Chronique des Ayyoubides* ، طبع Cl. Cahen ' در *BEO* ، ۱۵ (۱۹۵۵ـ۱۹۵۷ء): ۱۰۹تا۱۸۴ ؛ (۴) ابن العماد : شذرات الذہب ' ۵: ۲۲۹؛ (۵) ابن خلکان ' ترجمہ دیسلان ' ۱: ۶۲۷ـ۶۲۸ ؛ (۶) ابن کثیر : البدایہ والنہایہ ۱۳: ۱۵۴ـ۱۷۲ ؛ (۷) R.Grousset : *Hist. des coroisades* ' ۳: ۴۱۶ـ۴۱۹؛ (۸) Cl. Cahen: *Syrie du Nord* ' ص ۶۴۸ تا ۶۴۹ ؛ (۹) S. Runciman : *Hist of the Crusades* ' ۳: ۲۲۳، ۲۲۵، ۲۲۶، ۲۲۸ ؛ (۱۰) K.Setton (مرتب) : *A History of the Crusades* ' ۲: ۵۶۱ـ۵۶۴؛ ۷۰۸ تا ۷۱۰.

(N.Elisséeff [ت: شیخ نذیر حسین])

••-------------••

ابراہیم بن علی الاحدب : لبنان کا ایک حنفی ※ شیخ (ولادت طرابلس الشام ۱۲۴۳ھ / ۱۸۲۷ء ' وفات بیروت ۲۲ رجب ۱۳۰۸ھ / ۳ مارچ ۱۸۹۱ء): وہ انیسویں صدی عیسوی میں عربی ثقافت کا ممتاز ترین نمائندہ تھا۔ روایتی تعلیم کی تحصیل کے بعد ' وہ مدرس بن گیا (۱۲۶۴ـ۱۲۶۸ھ / ۱۸۵۲ء) ' پھر وہ استانبول چلا آیا جہاں اس نے سلطان عبد المجید کی خدمت میں ایک طویل مدحیہ قصیدہ پیش کیا۔ وہ کئی سال سعید جنبلاط کا مشیر اور اس کے بچوں کا اتالیق رہا اور آخر میں ۱۲۷۶ھ / ۱۸۵۹ء میں بیروت میں میجسٹریٹ بن گیا ۔ رسالہ ثمرات الفنون میں مضمون نگاری کے علاوہ وہ مختلف علمی اور ادبی سرگرمیوں میں مشغول رہا اور قصائد کے مجموعے تیار کرنے کے ساتھ ساتھ ادبی مضامین ' قواعد ' رسائل ' مقامات اور ڈرامے لکھنے کے باعث ادبی حلقوں میں اہم شخصیت شمار ہونے لگا۔ اس کی بعض کتابوں کے قلمی نسخے ضائع ہو چکے ہیں ' بعض کے خطی نسخے موجود ہیں ' مگر چھپ نہیں سکے ' جبکہ ایک درجن کے قریب کتابیں چھپ کر شائع ہو چکی ہیں۔ ان میں فرائد اللآل فی مجمع الامثال ہے جو میدانی کی مجمع الامثال کا منظوم ترجمہ ہے (بیروت ۱۳۱۲ھ / ۱۸۹۴ء ' دو جلدیں) .

براکلمان کی پیش کردہ فہرست (تکملہ ۳: ۵۳۳) نامکمل اور غلط ہے (کیونکہ تفصیل الیاقوت ابراہیم کے بیٹے سعید کی تصنیف ہے) ' جبکہ جبور عبد النور کی فہرست تقریباً مکمل ہے (دائرۃ المعارف ' ۷: ۱۷۰ـ۱۷۴) اگرچہ ابراہیم کا نام نہضہ [رکّ بآں] کے بڑے ارکان کے

کارناموں کی بنا پر پس پشت چلا گیا ہے ' تاہم اس نے اپنی وسیع اور پختہ ثقافت کی بنیاد پر ' عربی زبان کے فروغ میں اہم کردار ادا کیا ہے اور قدیم نظریات کی پاس داری کے ساتھ وقتی طور عربی زبان کی جدت کی تحریک میں بھی حصہ لیا ہے ' جو انیسویں صدی عیسوی کی نمایاں خصوصیت تھی .

مآخذ : (۱) فرائد اللآل کا مقدمہ ' مرتبہ مصنف کے فرزندگان سعید اور حسین ؛ (۲) عبد الرزاق البیطار: حلیۃ البشرفی تاریخ (القرن) الثالث العشر جلدا ' دمشق ۱۹۶۱ء ؛(۳) نیز دیکھیے سوانحی کتب الزرکلی ' الکحالہ اور داغر ' سب سے اہم کتاب جبور عبدالنور کی ہے (محولہ بالا) ' جو ۱۹۶۷ء میں بعنوان الشیخ ابراہیم الاحدب ایک مفصل کتاب تیار کر رہے تھے .

(ادارہ ' آآ [ت: شیخ نذیر حسین])

••-------------••

※ **ابراہیم بن علی بن حسن السَّقاء** : ایک مصری معلّم و مبلّغ ' جس کے آباء و اجداد شب راخون (سابقہ مرکز زفتہ ' موجودہ زیریں مصر قویسنہ) کے گاؤں سے آئے تھے۔ وہ ۱۲۱۲ھ/۱۷۹۷ء میں قاہرہ میں ' جہاں اس نے اپنی عمر بسر کی ' پیدا ہوئے ۔انہوں نے پہلے کتاب میں اور پھر الازہر میں شافعی مسلک میں ۱۲۳۴ھ/۱۸۱۹ء تک تعلیم حاصل کی۔ جس کے بعد انہوں نے تمام عمر الازہر میں بطور مُدرّس گزار دی۔ ان کے سوانح نگار ان کی خدمات اور علمی ذوق و شوق سے متعلق بہت کچھ بتاتے ہیں ' لیکن اس کے باوصف حقیقت یہ ہے کہ ان کی زندگی کے متعلق معلومات بہت کم ملتی ہیں ' خصوصاً ان حالات میں جب الازہر کے انیسویں صدی عیسوی کے اساتذہ کی تاریخ لکھنا ابھی باقی ہے اور اس سلسلے میں مادام عفاف لطفی سید کا تحقیقی کام ابھی ابتدائی مراحل میں ہے۔ ان کی شہرت ان تقاریر کی مرہون منت ہے جو انہوں نے الازہر کی مسجد میں بیس سال تک خطیب کی حیثیت سے کیں۔ انہوں نے تمام روایتی مواقع اور اہم ایام کی نسبت سے وعظ کہے اور نہر سویز (پورٹ سعید، ۱۶ نومبر ۱۸۶۹ء ' بمطابق عبد الرحمٰن رافعی: عصر اسماعیل ۱:۱۰۲) کے افتتاح کے موقع پر عربی زبان میں تقریر کی۔ ان کی " غایۃ الامنیۃ فی الخطبہ المنبریہ (طبع لیتھو) ان کے خطبات جمعہ اور رمضان و دیگر اہم مواقع (گرہن وغیرہ) کے خطبات کا مجموعہ ہے ' جو کہ انیسویں صدی کے مذہبی احساسات کے مطالعے کے ضمن میں بہت دلچسپ ہے۔ انہوں نے ۱۲۶۳ھ/۱۸۴۷ء میں حج کیا ۔ انہیں ۱۵ رمضان ۱۲۸۰ھ/ فروری ۱۸۶۴ء میں پنشن دے دی گئی۔ انہوں نے عمر کے آخری دس سال بیماری اور معذوری کی حالت میں گزارنے اور اسی حالت میں ۱۴/ جمادی الآخرہ کو انتقال کیا۔ انہیں نیم سرکاری اعزاز کے ساتھ دفنا دیا گیا .

ان کا نواسا حسن بن محمد السقاء بھی ، جو ۱۲۶۲ھ/ ۱۸۴۶ء میں پیدا ہوا ' الازہری عالم اور مبلغ تھا۔ وہ ۲۴ جمادیٰ الاولیٰ ۱۳۲۶ھ/ ۲۴ جون ۱۹۰۸ء کو فوت ہوا اور اپنے نانا کے قریب ہی دفن کیا گیا .

مآخذ : (۱) الزرکلی : الاعلام ' ۱:۴۸؛ (۲) احمد الحسینی : مقدمات مرشد الانام لبرّامّ الامام، مخطوطۃ قاہرہ، دارالکتب ، فقہ شافعی ، عدد ۱۵۲۲ : ۲:۶۳۸ـ ۶۴۸، ۶۷۵ ؛(۳) براکلمان ، ۲:۴۹۰ ، تکملہ ، ۲:۷۴۷ ، خدمات کی نامکمل فہرست ؛ نیز مندرجہ ذیل دو کتب بھی ملاحظہ کیجیے : (۴) علی باشا مبارک : الخطط الجدیدہ ، ۱۲:۱۱۸؛ (۵) المعجم الاصغر لتراجم و مؤلفات علماء الازہر (قاہرہ کی جامعۃ الازہر لائبریری میں موجود الازہر کے اساتذہ کی کتابوں کے قلمی نسخوں کی فہرست ، عدد ۲۷ ؛ اساتذہ ازہر سے متعلق عمومی معلومات کے لیے دیکھیے دو مقالات از مادام عفاف لطفی سید: The Role of the Ulama in Egypt during the early ninteenth century ، مطبوعہ در P.M.Holt (مرتب): Political and social change in modern Egypt ، آکسفورڈ ۱۹۶۸ء اور W.R.Polk بعد R.L.Chambers : The beginning of moderni-

zatoin in the Middle East in the nineteenth century ، شکاگو ۱۹۶۸ء۔

(J.Jomier [ت: محمود الحسن عارف])

••-------------••

※ **ابراہیم بن الولید بن عبد الملک** : ابو اسحاق، خلیفہ الولید اول [رکٓ باں] کے بیٹے کا ایک کنیز (جس کا نام الیعقوبی میں سعار اور المسعودی میں دیرہ بیان کیا گیا ہے) سے بیٹا، جسے اس کے بھائی یزید بن عبد الملک نے، مسند خلافت پر متمکن ہونے (۲۰ جمادیٰ الآخرہ ۱۲۶ھ/۹ اپریل ۷۴۴ء) کے تین روز بعد اپنا ولیعہد نامزد کیا ۔ الطبری کے مطابق ، یہ تقرری قدریہ [رکٓ باں] کے اصرار پر کی گئی تھی ، جو چاہتے تھے کہ تخت کا صحیح حقدار ایسا شخص ہونا چاہیئے جو ان کے حق میں ہمدردی رکھتا ہو۔ جب یزید اردن میں اپنا اقتدار قائم کرنے میں کامیاب ہو گیا تو ابراہیم کو اس علاقے کا امیر مقرر کر دیا گیا ۔ یزید کی وفات (۷ یا ۱۹ ذوالحجہ ۱۲۶ھ/۲۰ ستمبر یا ۲ اکتوبر ۷۴۴ء) کے بعد ، جو الیعقوبی کے مطابق ابراہیم کے زہر دینے سے واقع ہوئی تھی ، اس کی خلافت محض شام کے جنوبی حصوں تک تسلیم کی گئی تھی ، جبکہ اہل حمص نے اس کے چچا زاد بھائی عبد العزیز بن الحجاج [رکٓ باں] کو ' جسے اس (ابراہیم) نے وہاں کا امیر مقرر کیا تھا ' اپنے علاقے میں داخل نہ ہونے دیا ، لہذا وہ اس بات پر مجبور ہو گیا کہ اس قصبے کا محاصرہ کرلے۔

اس سے قبل الولید دوم کی وفات پر ، مروان بن محمد [رکٓ باں] امیر آرمینیا و آذربیجان ، اپنے لشکر کے ساتھ جزیرہ میں پہنچ چکا تھا اور خفیہ طور پر وہاں کے باشندوں سے بیعت بھی لے چکا تھا ۔ اس نے الولید کے قتل کا بدلہ لینے کے لیے نئے خلیفہ کے حق میں پر امن رہتے ہوئے اس کے خلاف خروج کا منصوبہ بنایا۔ معاہدے کے مطابق وہ ملنے والے انعام (جس میں جزیرہ کے ساتھ آرمینیا و آذربیجان کی امارت بھی شامل تھی) ، کے لیے جانے کی تیاری کر رہا تھا کہ اسے یزید کی موت اور ابراہیم کی تخت نشینی کی اطلاع ملی ، جس کے باعث اسے اب یہ سفر جاری رکھنا پڑا ۔ وہ نئے خلیفہ کی معزولی کی غرض سے جزیرہ آرمینیا کے بالائی سرے "جند" سے شام میں داخل ہوا ۔ حلب (یا ابن الاثیر کے مطابق القِنسرین) کے مقام پر اس نے ابراہیم کے دو بھائیوں بشر[رک باں] اور مَسْرور کو شکست دیکر جنگی قیدی بنا لیا ۔ اس کے بعد اس نے حمص کا عبد العزیز بن حجاج کے ذریعے کیا گیا محاصرہ توڑ ڈالا یا بعض مآخذ کے مطابق اس نے اسے (عبدالعزیز کو) قصبے سے نکال باہر کیا (جہاں وہ پہلے ہی داخل ہو گیا تھا)، جس کے بعد وہ دمشق بھاگ گیا ۔وہاں پہنچ کر اس نے وہاں کے باشندوں سے بیعتِ (خلافت) لے لی۔ ادھر مروان اسی ہزار آدمیوں کے ہمراہ دمشق کی جانب پیش قدمی کرتا ہوا آگے بڑھ رہا تھا کہ ابراہیم نے اس کے خلاف اپنے ایک چچا زاد بھائی سلیمان بن ہشام بن عبد الملک کی زیر کمان ایک لشکر روانہ کر دیا۔ عین الجار ، نواح دمشق میں لڑی جانے والی جنگ میں یہ لشکر بد ترین شکست سے دوچار ہوا (۷ صفر ۱۲۷ھ/۱۸ نومبر ۷۴۴ء) اور اس کا کمانڈر دمشق ، بھاگ گیا۔ امرائے دمشق نے فیصلہ کیا کہ الولید دوم کے دونوں بیٹوں الحکم اور عثمان کو ، جو کہ وہاں قید میں تھے، قتل کر دیا جائے کیوں کہ مروان نے عین الجار کی جنگ سے قبل ان دونوں کے ولید دوم کے بیٹوں کی حیثیت سے حق خلافت کو تسلیم کرنے کی تجویز دی تھی۔ انہیں (امیران دمشق کو) اب یہ خطرہ پیدا ہو گیا تھا کہ اگر ان دونوں (الولید دوم کے زیر حراست قید دو بیٹوں) میں سے کوئی ایک بھی خلیفہ بن گیا تو وہ اپنے والد (الولید دوم) کے قتل کا بدلہ ضرور لے گا۔ تخت کے ان دونوں وارثوں کے قتل کے بعد اب صورت حال بدل چکی تھی اور مروان خود بھی امیدوار مسند خلافت گردانے جانے کا اہل ہو گیا تھا ، جوں ہی وہ دمشق پہنچا تو وہاں کے لوگوں نے فوراً ہی اس کی اطاعت قبول کر لی ۔ مروان کے دمشق میں داخلے

پر ، ابراہیم کے ساتھ اس کے سلوک سے متعلق مآخذ میں اختلاف ہے ۔ الیعقوبی کا بیان ہے کہ اس (ابراہیم) نے فوری طور پر مروان کو (۱۵ صفر ۱۲۷ھ/ ۲۷ نومبر ۷۴۴ء) دمشق سمیت تمام ملک کا نیا خلیفہ تسلیم کرلیا۔ جبکہ دیگر مؤرخین کے مطابق وہ (ابراہیم) سلیمان بن ہشام کے ہمراہ تدمر (بلموریہ) بھاگ گیا اور اس وقت تک وہاں رہا ، جب تک اس نے مروان سے جان کی امان نہ حاصل کر لی ، جس سے اس کا نام المخلوع پڑ گیا۔ بہرحال اسی وقت سے جب ابراہیم نے مروان کے ساتھ تعاون شروع کیا، اسے دربار خلافت میں ایک معزز رکن کی حیثیت سے باعزت مقام حاصل ہو گیا ۔ وہ اس دن فوت ہوا جو خاندان بنو امیہ کے خاتمے کی علامت ہے ، یعنی جنگ زاب [رکّ بآں] کے دوران میں (۱۱ جمادی الآخرہ ۱۳۲ھ/ ۲۵ جنوری ۷۵۰ء)۔ کہا جاتا ہے کہ اس کی لاش ان راہ فرار اختیار کرنے والے لوگوں میں پائی گئی تھی جو دریا میں ڈوب گئے تھے۔ یہاں دوسری روایات بھی ملتی ہیں۔ ابن الاثیر کے مطابق اسے شام میں عبد اللہ بن علی نے قتل کیا۔ المسعودی کے مطابق مروان نے دمشق کا محاصرہ کرکے اسے جنگ زاب کے وقت قید کر لیا تھا اور پھر قتل کرکے اس کی لاش کی مشکیں کس کر برسر عام لٹکا دیا تھا۔ الدینوری یہ کہتا ہے کہ مروان نے دمشق میں اپنے داخلے کے اول روز ہی اسے مار ڈالا تھا۔

المسعودی ، ابراہیم کے عہد خلافت کو اموی خلافت میں شامل نہیں کرتا اور اس کی وجہ یہ بیان کرتا ہے کہ اس (ابراہیم) کی تخت نشینی متفق علیہ نہیں تھی۔ یہاں اس بات پر بھی توجہ مبذول رکھنی چاہئے کہ ابراہیم نے الولید کے انتقال کے نتیجے میں پیدا ہونے والی طوائف الملوکی کے دور میں کوئی اہم کردار ادا نہیں کیا ۔ اس کے بارے میں، خصوصاً اس کے مسند خلافت پر بیٹھنے سے متعلق ، تمام مآخذ خاموش ہیں اور اسکے عہد خلافت کے نہایت مختصر ترین ہونے کے باعث اسے کوئی قابل ذکر اہمیت نہیں دی جاتی ۔

مآخذ: الطبری ،۲ : ۸۳۹ ، ۱۲۷۰ ، ۱۸۳۴ ، ۱۸۶۹، ۱۸۷۵ ، ۱۸۷۶ ، ۱۸۷۷ ،۱۸۹۰ ، ۱۸۹۲ ، ۱۸۹۳ ؛ ۳:۴۱؛ (۲) الیعقوبی ، ۲:۳۴۹ ، ۴۰۲ ، ۴۰۳؛ (۳) الدینوری : الاخبار الطّوال ، طبع Guirgass ،ص ۳۵۰ ؛ (۴) المسعودی :مروج ۶: ۱۹ ،۳۲ ، ۵۰ ، ۷۳ ، ۷۴ ، ۳۵۲ ؛ ۹:۴۳؛ (۵) ابن الاثیر ، ۵:۲۲۳ ، ۲۳۳ ، ۲۳۵، ۲۴۳،۲۴۶ ، ۳۲۲ و اشاریہ ؛ (۶) ابن کثیر : البدایہ ۱۰:۱۳ ، ۲۱ تا ۲۳ ، ۳۳، ۴۳؛ (۷) G. Well: *Gesch.d Chalifen* ، ۱:۶۷۸ـ۶۸۵؛ (۸) J.Wellhausen: *Das Arabische Reich*؛ انگریزی ترجمہ: *The Arab Kingdom and its fall* ،کلکتہ ، ۱۹۲۷ء ، ص ۳۶۹ـ ۳۷۴ ، ۳۷۶ ، ۳۷۸ ، ۳۸۴ ؛ (۹) مزید معلومات کے لیے دیکھیے L Caetani : *Chronographia* ، ۵:۱۵۹۹ء .

(V. Cremonesi [ت : محمود الحسن عارف])

••-------------••

※ ابراہیم بے: الکبیر المحمدی (محمد بے ابوالذہب کا ایک مملوک)، جسے بے(Bey) کے عہدے پر ۱۱۸۲ھ/ ۱۷۶۹ء میں ترقی دی گئی اور اسے۱۱۸۶ھ/ ۱۷۷۲ـ۱۷۷۳ء میں امیر الحج مقرر کیا گیا، جبکہ ۱۱۸۷ھ/ ۱۷۷۳ـ۱۷۷۴ء میں" دفتر دار" تعینات کیا گیا ۔ پھر جب ابوالذہب شیخ ظاہر العمری کے خلاف ایک مہم پر گیا (محرم ۱۱۸۹ھ/ مارچ ۱۷۷۵ء) تو وہ ابراہیم کو قاہرہ میں اپنا نائب کماندار بنا گیا ۔ اس کی وفات پر اقتدار اس کی "مقتدرہ" جماعت، یعنی المحمدیہ کی طرف منتقل ہو گیا جس کی قیادت ابراہیم اور مراد بے کر رہے تھے ۔ اول الذکر کو شیخ البلد بنا دیا گیا۔ ان دونوں کی شخصیتیں ایک دوسرے سے متضاد تھیں : مراد بے ، جماعت کا سربراہ ہونے کی وجہ سے بہادر اور قدرے درشت مزاج تھا ، جبکہ ابراہیم صلح جو، مگر فیصلے میں کمزور تھا۔ مراد کے اسماعیل بے (خوش داش) اور علی بے[رک بآں] کو قتل کر دینے کی سازش

ظاہر ہو جانے کی وجہ سے علی بے کے ساتھ ، جو اب تک حصول اقتدار کی کشمکش سے الگ تھلگ تھا، قاہرہ میں حصول اقتدار کی جنگ شروع ہو گئی۔ جب ابراہیم اور مراد نے اپنے آپ کو بہت سے مخالفین میں گھرے ہوئے پایا تو وہ بالائی مصر کی طرف فرار ہو گئے، اس دوران میں اسماعیل بے شیخ البلد بن گیا (جمادی الآخرہ ۱۱۹۱ھ/جولائی ۱۷۷۷ء). لیکن وہ زیادہ دیر تک اپنا اقتدار برقرار نہ رکھ سکا ، لہذا مراد اور ابراہیم قاہرہ واپس آ گئے اور مؤخر الذکر دوبارہ شیخ البلد بن گیا (محرم ۱۱۹۲ھ/ فروری ۱۷۷۸ء) ، تاہم سیاسی صورت حال بدستور عدم استحکام کا شکار رہی۔ اس دوران میں "المحمدیہ" میں ایک سازش پھوٹ پڑی، جسے حسن بے الجداوی نے، جو العلویہ (یعنی علی بے کے مملوکوں) کا سربراہ تھا، منظم کیا تھا۔ مراد نے دوبارہ اختلافی صورت حال پیدا کر دی اور العلویہ کو قاہرہ سے نکال دیا گیا (جمادی الاولیٰ ۱۱۹۲ھ/جون ۱۷۷۸ء)۔ تاہم دو افراد پر مشتمل یہ مقتدرہ انہیں بالائی مصر میں داخلے سے نہ روک سکی ، جہاں وہ جا کر اسماعیل بے کے ساتھ مل گئے اور ۱۱۹۵ھ/۱۷۸۱ء میں مراد نے بالائی مصر کا زیادہ تر جنوبی حصہ انہیں دے دیا۔ ۱۱۹۷ھ/ ۱۷۸۳ء میں المحمدیہ کے درمیان اقتدار کے لیے رسہ کشی مراد اور ابراہیم کے درمیان کھلی جنگ میں تبدیل ہوگئی۔ چنانچہ شوال ۱۱۹۸ھ/ ستمبر۱۷۸۴ء میں ابراہیم کو قاہرہ سے نکال دیا گیا اور مراد نے پورے اقتدار پر قبضہ کر لیا ، بعد ازاں دونوں میں مصالحت ہو گئی اور ابراہیم کو ربیع الثانی ۱۱۹۹ھ/ فروری ۱۷۸۵ء میں شیخ البلد کے عہدے پر بحال کر دیا گیا .

اس دوران میں پورے مصر میں دفاع اور زراعت کی حالت بہت زیادہ خراب ہو گئی۔ کاروان حج کو مناسب طریقے سے (سامان دے کر) نہ بھیجا جا سکا ، اور ۱۱۹۸ھ/۱۷۸۳۔۱۷۸۴ء اور ۱۱۹۹ھ/۱۷۸۴۔۱۷۸۵ء میں کارواں حج مدینہ نہ جا سکا ۔ اس موقع پر عثمانی حکومت نے براہ راست مداخلت کی اور جیزائیلری علی حسن پاشا [رک بآں] کی سربراہی میں ایک تادیبی مہم مصر بھیجی گئی۔ اس کا مطالبہ تھا کہ مذکورہ سالوں کے دوران حجاز مقدس میں شہروں کے لیے بھیجے جانے والے عطیات اور تحائف، نیز کارواں حج کو مدینہ منورہ نہ بھیجنے پر ، معمول کے جرمانے کی ادائیگی کی جائے ۔ دو رکنی مقتدرہ نے کچھ تذبذب کے بعد مقابلے کا فیصلہ کیا(۲۱ رمضان ۱۲۰۰ھ/ ۱۸ جولائی ۱۷۸۶ء) ، لیکن مراد کی سربراہی میں ان کی فوج کو شکست ہو گئی اور ۸ شوال/ ۴ اگست کو ابراہیم کو قاہرہ چھوڑنا پڑا ، جہاں چار دن کے بعد حسن پاشا اپنی فوج کے ساتھ داخل ہو گیا جس نے اسماعیل بے اور حسن بے الجداوی کو بالائی مصر سے واپس بلا لیا (۴ محرم ۱۲۰۱ھ/ ۶ نومبر ۱۷۸۶ء) اور اول الذکر کو شیخ البلد اور مؤخر الذکر کو امیر حج بنا دیا گیا ۔اس دوران میں ابراہیم اور مراد نے جنوبی علاقے میں خاصی طاقت پیدا کر لی ، جہاں سے حسن پاشا انہیں نکالنے کی طاقت نہ رکھتا تھا۔ قاہرہ سے اپنی روانگی (۲۳ ذوالحجہ ۱۲۰۱ھ/ ۶ اکتوبر ۱۷۸۷ء) پر اس نے شاہی فرمان شائع کر دیا ، جس کی رو سے ان دونوں کو قاہرہ سے تو بے دخل کر دیا گیا تھا ، لیکن انہیں بالائی مصر میں رہنے کی اجازت دے دی گئی تھی۔ اب پھر حصول اقتدار کی ایک طویل کشمکش شروع ہو گئی ، جس میں ایک طرف اسماعیل بے تھا اور دوسری طرف مراد اور ابراہیم بے تھے۔ دارالحکومت قاہرہ میں بدنظمی اور بالائی مصر کے ساتھ روابط منقطع ہو جانے کی بنا پر ان سالوں میں مصر کی اقتصادی اور سیاسی صورتحال بے حد خراب ہو گئی ، جس کی بنا پر محرم الحرام ۱۲۰۲ھ/ اکتوبر ۱۷۸۷ء اور محرم ۱۲۰۵ھ/ اکتوبر۱۷۹۰ء میں قاہرہ میں حکومت کے خلاف بھر پور مظاہرے ہوئے۔ طاعون کی وبا میں ، جو انہی دنوں وہاں پھیل گئی تھی ، اسماعیل بے کی وفات سے حالات ابراہیم اور مراد کے حق میں ہو گئے،جو قاہرہ میں ذوالقعدہ ۱۲۰۵ھ/ جولائی ۱۷۹۱ء میں واپس آ گئے ، جبکہ حسن بے الجداوی بالائی مصر کی طرف بھاگ گیا۔ اس کے بعد ، اس دو

رکنی مقتدرہ کا اقتدار سات سال تک جاری رہا ، تاآنکہ [نپولین] بونا پارٹ کی قیادت میں فرانسیسی مداخلت نہ ہو گئی (محرم ۱۲۱۳ھ / جولائی ۱۷۹۸ء) شبرحیت اور ان بابا کے مقامات پر مراد کو شکست ہو جانے کے باعث ابراہیم کو شام کی طرف بھاگنا پڑا (۲۱ جولائی ۱۷۸۹ء) جس سے دو رکنی مقتدرہ کے اقتدار کا خاتمہ ہو گیا۔ فرانسیسی حملے اور محمد علی پاشا کے بطورگورنر تعیناتی کے درمیانے وقفہ میں (۱۸۰۱ تا ۱۸۰۵ء) ابراہیم کبھی بھی مصر میں دوبارہ قوت بحال نہ کر سکا۔ وہ ان چند لوگوں میں سے تھا جو مصر میں حصول اقتدار کی جنگ میں مصروف تھے۔ محمد علی پاشا پر بد اعتمادی کی بنا پر وہ بالائی مصر میں موجود رہا، جبکہ اس کے بہت سے مملوک ساتھی محمد علی کے بلاوے پر قاہرہ چلے آئے۔ اس طرح وہ اس قتل عام سے بچ گیا جس میں یہ تمام لوگ قتل کر دیئے گئے (۵ صفر ۱۲۲۶ھ / یکم مارچ ۱۸۱۱ء)۔ اس کے بعد وہ اور اس کے ساتھی نوبیا (افریقہ) واپس آ گئے اور انہوں نے جدید ڈونکا کے مقام پر اپنا مستقل کیمپ (اردو، سوڈانی نام: الاردی) بنا لیا۔ وہاں انہوں نے الجبرتی کے الفاظ میں ' وہی چھوٹی چھوٹی قمیصیں پہنے ہوئے ، جو ان کے ملک میں تاجر غلام پہنا کرتے تھے ، باجرہ اگایا اور اسی پر گزارہ کیا۔ اس کی موت کی خبر قاہرہ میں ربیع الثانی ۱۲۳۱ھ / مارچ ۱۸۱۶ء کو پہنچی .

مآخذ : (۱) الجبرتی : عجائب الآثار خصوصی طور پر ۱۱۸۹ھ کے حالات (ج۱) اور ۱۱۹۰۔۱۲۱۲ھ (ج۱) اس کے زمانہ اقتدار سے متعلق؛ نیز ۴ : ۲۸۳ تا ۲۶۴ اس کی موت کے بارے میں .

(P.M.Holt [ت: محمود الحسن عارف])

※ ابراہیمی ، محمدالبشیر : ایک الجزائری مصلح ، عالم اور مصنف ، ولادت ۱۳ شوال ۱۳۰۶ھ / ۱۲ جون ۱۸۸۹ء کو بجایہ کے مقام پر ہوئی ۔ وہ کم سنی ہی میں نہایت ذہین و فطین تھے اور بچپن اور جوانی میں ہمہ تن مطالعے میں غرق رہتے ۔ چودہ برس کی عمر میں انہوں نے اپنے چچا محمد المکی کے مدرسہ میں قرآن مجید اور عربی کی قدیم ادبی اور لغوی کتابیں پڑھیں ۔ ۱۹۱۲ء میں حجاز جاتے ہوئے وہ چند ماہ کے لیے قاہرہ ٹھہر گئے جہاں انہوں نے ازہر اور دارالوعظ والاشاد میں، جو شیخ محمد رشید رضا نے جزیزۃ الروضہ میں قائم کیا تھا ، چند دروس میں شرکت کی۔ مدینہ منورہ میں بھی ابراہیمی نے تفسیر اور حدیث کی بڑی کتابیں پڑھیں ، علم الانساب کا مطالعہ کیا اور سرکاری اور نجی کتب خانوں میں تحقیق وتنقید کا کام کرتے رہے۔ مدینہ منورہ میں ابن بادیس [رک باں] سے ان کی دوستی ہو گئی۔ یہ دونوں نو عمر عالم (قوم کی) دینی اصلاح اور الجزائری زبان کی تجدید کے منصوبے بناتے رہے.

دمشق کے مدرسہ سلطانیہ میں دو سال (۱۹۱۷۔۱۹۱۸ء) کی تدریس کے بعد شیخ ابراہیمی الجزائر واپس چلے آئے جہاں وہ ابن بادیس سے مل کر (قومی) اصلاح کی نشر و اشاعت اور عربی قومی ثقافت کی تاسیس میں مصروف ہو گئے۔ ۱۹۳۱ء میں ان کی کوششوں سے الجزائر کے مسلمانوں کی "جمعیۃ العلماء" قائم ہوئی ، عربی کی مفت تعلیم کے لیے ایک تنظیم وجود میں آئی اور اصلاحی افکار کی اشاعت کے لیے عربی اخبارات و رسائل نکلنے لگے۔ ان تنظیموں کے ترجمان کے طور پر الشہاب اورالبصائر خاص طور پر قابل ذکر ہیں .

اپریل ۱۹۴۰ء میں ابن بادیس کے انتقال کے بعد ابراہیمی الجزائر کی "اصلاحی تحریک" کے سربراہ بن گئے اور انہوں نے اس تحریک کو (خصوصاً دوسری جنگ عظیم کے بعد) قومی مقاصد کی تکمیل کا علمبردار بنا دیا۔ اگلے دس برسوں میں ان کی سرگرمیاں تین عنوانات پر مرکوز رہیں : دین اور ریاست میں علیحدگی ، مسلمانوں کے عدالتی نظام کی خود مختاری اور عربی زبان کو سرکاری زبان کا درجہ دینا۔ انہوں نے علما کی ایک تنظیم کے زیر اہتمام عربی میں مفت تعلیم دینے کے لیے بھی لگاتار کوششیں کیں .

روز افزوں تعلیمی ضروریات کے پورا کرنے اور ذہین طلبہ کو عربی کی اعلیٰ تعلیم دلانے کے لیے "جمعیۃ العلماء"

نے دوسرے عرب ممالک سے مالی اور تعلیمی امداد کی درخواست کی ۔ ان ممالک کے بعض لوگوں کے سوالات کے جواب اور موقع پر ان سے گفت و شنید کے لیے شیخ ابراہیمی نے مشرق کا سفر کیا (۱۹۵۲ء) اور وہ دس برس (۱۹۶۲ء) تک اپنے وطن واپس نہ آ سکے ۔

مشرق میں قیام کے دوران ابرہیمی ایک عرب اور مسلمان سمجھے جانے والے ملک کی حیثیت سے الجزائر کے ترجمان بنے رہے ، اس عرصے میں وہ جن ممالک (مصر، شام ، عراق ، حجاز ، کویت اور پاکستان) میں قیام پذیر رہے ، ان کی دینی اور ادبی زندگی پر برابر اثر انداز ہوتے رہے۔ اس وجہ سے ان کو آخر میں عالم اسلام کی ممتاز شخصیت سمجھا جانے لگا تھا۔ ۱۹۶۱ء میں ان کو قاہرہ کے "مجمع اللغۃ" کی مجلس عاملہ کا رکن منتخب کر لیا گیا ۔

الجزائر میں واپسی کے بعد شیخ ابراہیمی کو الجزائر کے صف اول کے رہنماوں کی حمایت حاصل نہ ہو سکی ، جس کی وجہ ان کے سیاسی نظریات تھے ، جو شوریٰ [رکّ بآں] کے اسلامی اصولوں پر مبنی تھے اور ان کی "عدل و انصاف اور حریت" کی تبلیغ تھی، انہوں نے ۱۹ محرم الحرام ۱۳۸۵ھ/۲۰ مئی ۱۹۶۵ء کو انتقال کیا ۔

شیخ ابراہیمی ، ابن بادیس اور طبیب العقبی کے ساتھ مل کر الجزائر کی اصلاحی تحریک کے ایک بڑے رکن تھے۔ وہ ممتاز مقرر ، مصنّف اور بڑے عالم تھے اور وہ قدیم عربی ثقافت کی آخری اور عظیم القدر نمائندہ تھے ۔

تصانیف : شیخ ابراہیمی کی تصانیف البصائر کے اداریوں کے سوا (جو عیون البصائر کے نام سے طبع ہوے، قاہرہ ۱۹۶۳ء ، صفحات ۶۹۳) ابھی تک چھپ نہیں سکیں۔ ان میں چند رسائل " لغوی مسائل " پر ہیں : (۱) التسمیة بالمصدر ؛ (۲) الصفات التی جاء ت علی وزن فعل؛ (۳) النقایات والنفایات ؛ (۴) الاطراد والشذوذ ؛(۵) بقایا فصح العربیہ وزن فعلا کی خصوصیات فی اللہجۃ العامیہ الجزائریۃ ؛(۶) رسالۃ فی مخرج الحروف وصفاتھا بین العربیہ الفصحی والعامیہ ؛ (۷)تکملۃ الرسالہ فی الامثال ۔

(ب) بعض دینی مطالعات :(۸) حکمۃ مشروعیۃ الزکوۃ فی الاسلام ؛ (۹) شعب الایمان ؛ (۱۰) کاہنۃ اوراس (ایک ڈرامہ) ؛ (۱۱) ایک طویل ارجوزہ (جو چھتیس ہزار ابیات پر مشتمل ہے) یہ ملحمۃ الجزائر اور تاریخ اسلام کے سیاسی واقعات کے بیان کے علاوہ الجزائری مسلمانوں کے معاشرتی اور دینی احوال پر مشتمل ہے .

مآخذ: خود نوشت حالات ، مندرجہ ، RAAC، ۲۱ (۱۳۸۶ھ/۱۹۶۶ء) : ۱۳۵۔۱۵۴ بذیل عنوان انا ؛ (۲) Le Réformisme musulman en : A. Merad Algerie Merad de، ۱۹۴۰۔۱۹۲۵ء ، پیرس ، ہیگ ، ۱۹۶۷ء واشاریہ .

(A. Merad [ت: شیخ نذیر حسین])

••-------------••

ابریل (رومانوی برائیلہ سے ماخوذ)ولاشیا ※ Wallachia (طرہ رومانسچہ) کا شہر، جو دریاے ڈینیوب کے بائیں کنارے دریاے سرت (Siret) کے مقام اتصال سے بیس کیلو میٹر جنوب کی طرف واقع ہے ۔ یہ ایک اہم تجارتی شہر اور بہت سے تجارتی راستوں کا مقام اتصال ہے۔ آٹھویں اور نویں صدی ہجری/چودھویں اور پندرہویں صدی عیسوی میں برائلہ کے تجارتی تعلقات ٹرانسلوانیہ (Transylvania) میں براصوف سے اور پولینڈ میں لمبرگ سے تھے۔ اس کی بندرگاہ پر نہ صرف کشتیاں دریاے ڈینیوب پر واقع تجارتی شہروں سے آتی تھیں ، بلکہ بحیرۂ اسود اور بحیرۂ روم سے بھی جہاز آتے رہتے تھے۔دسویں صدی ہجری / سولھویں صدی عیسوی میں بھی جبکہ باسفورس اور بحیرۂ اسود پر سلطان ترکی کا قبضہ تھا ، یہاں اوسطاً ستر اسی جہاز ہر وقت لنگر انداز رہتے تھے.

سلطان محمد ثانی نے ولاشیا کے شہزادے ولادطپس (Valad Tepes) کے خلاف فوج کشی کی تھی ، تو ایک عثمانی بیڑہ برائلہ میں لنگر انداز ہوا تھا (۱۲۶۲ھ/۱۸۶۶ء) لیکن یہ شہر ربیع الثانی ۹۴۵ھ/ ستمبر ۱۵۳۸ء میں مالدیویہ کے خلاف خلیفہ سلیمان اول کی مہمات میں کہیں جا کر فتح

ہوا۔ ولاشیا کے شہزادے راڈوپیسی (Radu Paisie) نے مجبور ہو کر یہ شہر سلطان کے حوالے کر دیا (۹۴۶ھ/۱۵۳۹ء)، جس نے شہر کے نواح کا بہت سا علاقہ بھی لے لیا۔ جوں ہی ابریل (برائلہ) ترکوں کے قبضے میں آیا انہوں نے شہر کی تنظیم نو کی طرف اپنی توجہات مبذول کر دیں۔ دسویں صدی ہجری / سولھویں صدی عیسوی کے ایسے بہت سے قوانین کا پتہ چلا ہے جو اس وقت شہر کی اقتصادی و معاشرتی زندگی اور ٹیکسوں اور اراضی کے بندوبست کے متعلق تھے۔ ترکوں کے عہد حکومت میں ابریل تجارت کا مرکز بن گیا، جہاں سے مختلف اشیا استانبول کو برآمد کی جاتی تھیں۔

تین صدیوں تک ابریل کی تاریخ ڈینیوب پر واقع تجارتی بندرگاہوں سے وابستہ رہی، جو عثمانیوں نے فتح کرکے اپنی سلطنت میں شامل کر لی تھیں۔ پھر جب رومانوی شہزادوں نے سلطان ترکی کے خلاف جنگ و جدال کا سلسلہ شروع کیا تو برائلہ ہی ان کا مطلوب و مقصود تھا۔ ۹۸۲ھ/۱۵۷۴ء میں مالداوی شہزادے ائیون سیل کمپلٹ (Ioan Cel Complit) نے شہر جلا دیا، لیکن پھر بھی قلعہ فتح نہ کر سکا۔ جب ۱۰۰۳ھ/ مارچ ۱۵۹۵ء میں ولاشیا کے منہائی ویٹزل (Mihai Viteazul) نے، جو سلطان سے برسر پیکار تھا، قلعہ کی فوج کو ہتھیار ڈالنے پر مجبور کر دیا، لیکن اس کے قتل پر برائلہ دوبارہ سلطان کے قبضے میں آ گیا۔ شہزادہ منہائی نے سلطان کے خلاف جنگ کرکے تھوڑے سے عرصہ کے لیے ۱۰۶۹-۱۰۷۰ھ/۱۶۵۹ء میں برائلہ پر قبصہ کر لیا۔

روس اور ترکی کے مابین جنگ میں ابریل پر قبضہ کر لیا گیا، لیکن پھر سلطان کو واپس کر دیا گیا۔ آئندہ جنگ میں ۶ جون ۱۸۲۸ء کو روسیوں نے اسے فتح کر لیا۔ ۱۸۳۰ء میں ایڈریانوبل کے صلح نامے کی رو سے یہ ولاشیا کے ابدی قبضے میں دے دیا گیا بعد ازاں یہ تارکین وطن کی سرگرمیوں کا مرکز بن گیا جس سے بلغاریہ کی آزادی کا راستہ صاف ہو گیا۔

مآخذ: دیکھیے مآخذ مقالہ در آآ طبع دوم۔

(N. Beldiceanu [ت: شیخ نذیر حسین؛ ن: محمود الحسن عارف])

••--------------••

※ اِبِل: (ع) اسم الجمع، جس سے اونٹ کی دو قسمیں مراد ہیں، یعنی ناقہ یا اونٹنی اور دو کوہانوں والا اونٹ۔ مؤخر الذکر قسم وسطی ایشیا اور شمالی ایران میں عام ہے اور عرب اس کو فالج (جمع فوالج) کے نام سے جانتے تھے۔ اونٹنی (عراب) اور دو کوھانوں والے عرب اونٹ کے ملاپ سے ایک خاص قسم پیدا ہوئی، جسے بُخت (واحد بُختی، جمع بُخاتی) کہا جاتا تھا۔ اس سے نسل کشی کا کام نہیں لیا جاتا، بلکہ یہ بار برداری کے کام آتی ہے (دیکھیے الجاحظ: کتاب الحیوان، اشاریہ؛ المسعودی: مروج الذہب ۳: ۴-۵؛ البیہقی: کتاب المحاسن والاضداد، ص ۱۱۰؛ الدمیری: کتاب الحیوان، بذیل مادہ؛ لسان العرب، بذیل مادہ؛ Leo Africanus مترجمہ Epaulard، ۲:۵۵۶).

اب ہم صرف ناقہ یا اونٹنی کا ذکر کریں گے جو وادی سندھ سے لیکر صحرائے افریقہ اور کانگو تک پائی جاتی ہے۔ آسانی کے لیے ہم اس کو "اونٹ" کے نام سے پکارتے ہیں۔

زمانہ جاہلیت کی شاعری اور لغت کی کتابیں اونٹ کی مختلف انواع و اقسام کی تفصیل سے بھری ہوئی ہیں کیونکہ اونٹ ہی بدویوں کی خوارک، کپڑے اور رہائش (خیموں) کا کام دیتا تھا اور نقل و حمل کا بھی ذریعہ تھا (دیکھیے ابن سیدہ: المخصص، ۷: ۱ تا ۱۷۴؛ F. Hommel: *Die Namen der Sdugethiere bei den Sudsemitischen Volkern*، لائپزگ ۱۸۷۹ء)۔ اونٹ کی نشوونما کے مختلف مرحلوں کے لیے بہت سی اصطلاحات مرّوج تھیں (زمانۂ حال کے لیے مثال کے طور پر دیکھیے Jaussen: *Moab*، ص ۲۷۰)۔ اس کے علاوہ بہت سے استعارے اور کنائے بھی مّروج تھے، لیکن ہم یہاں صرف چار مخصوص اقسام کا ذکر کریں گے: ابل

(مؤنث) نوع اور گروہ کے لیے، نیز اگر ایک ہو، مذکرو مونث دونوں کے لیے ؛ ناقہ (مونث)، جمل (مذکر)۔ تاہم بعض اوقات تمام اقسام کے لیے ابل کا عام استعمال ہوتا ہے (دیکھیے Ch. Pellat : Sur Quelques noms d'animaux domestiques en arabe classique در GIECS ، ۸:۹۵ـ۹۹ (۲۵ مئی ۱۹۶۰ء)) ۔ یہ چاروں الفاظ قرآن حکیم میں بھی استعمال ہوے ہیں، خصوصاً ناقہ کا لفظ حضرت صالحؑ اور قوم ثمود کے قصے میں آیا ہے ۔

قرآن کریم میں آیا ہے[" اَفَلَا یَنْظُرُوْنَ اِلَی الْاِبِلِ کَیْفَ خُلِقَتْ (۸۷ [الغاشیہ]:۱۷)"بھلا وہ اونٹوں پر نظر نہیں کرتے کہ کیسے بنائے گئے ہیں"] ،بعض مفسرین یہاں اونٹوں سے مراد بادل لیتے ہیں ۔ [اس کی مزید تفصیل اس طرح سے ہے کہ قرآن کریم میں لفظ ابل دو مرتبہ آیا ہے (۷[الانعام]:۶ اور [۸۸ الغاشیہ] :۱۷) اور لفظ ناقہ چھ بار اور تمام کا تمام حضرت صالح علیہ السلام کی اونٹنی کے ضمن میں (۷[الاعراف] :۷۳ و ۷۷؛ ۷۷ [ہود]: ۶۴ ؛ ۱۷[الاسراء] : ۵۹ ؛ ۲۶[الشعراء] : ۱۵۵؛ ۵۴[القمر]: ۲۷؛۵۴ [الشمس] : ۱۳)]۔

قدیم عربوں کا عقیدہ تھا کہ عاد و ثمود کی ہلاک شدہ قوموں کے ریوڑوں نے ملک و بار[رکّ باں] میں پناہ لی تھی جہاں وہ جنگلی زندگی گزارتے تھے ، جب یہ اونٹ عرب اونٹنیوں سے جفتی ہوے تو ان سے اونٹ کی ایک خاص قسم مہریہ پیدا ہوئی جو عرب میں اپنے پھرتیلے پن اور تیز رفتاری کی وجہ سے مشہور تھی ۔ اس کے علاوہ اور بھی کئی کم معروف قسمیں پیدا ہوئیں ۔ یہ عقیدہ اس زمانے سے چلا آ رہا ہے جب اونٹ عرب میں آوارہ پھرا کرتے تھے [زمانہ جاہلیت میں اونٹ عربوں کا محبوب ترین جانور اور سفر و حضر میں ان کا رفیق و غم گسار تھا ، چونکہ وہ کئی کئی دنوں تک بھوکا اور پیاسا رہ کر سفر جاری رکھ سکتا تھا ، اس لیے صحرائی سفر کے لیے وہ موزوں ترین سمجھا جاتا تھا]۔

اونٹ کی قربانی بھی دی جا سکتی ہے۔ زمانہ جاہلیت میں حج کے موقع پر اونٹ مذہبی رسم کے طور پر ذبح کیے جاتے تھے (دیکھیےJ. Chelhod : Le Saerifice Chez Les Arabes ، پیرس ۱۹۵۵ء ، اشاریہ ، بذیل مادہ ھدی)[جو حضرت ابراہیمؑ کی باقیات صالحات میں سے ایک ہے]۔ جب گھر میں جانوروں کی تعداد ایک ہزار ہو جاتی تو ایک گھوڑے پر بیٹھ کر جانور کی ایک آنکھ نکال دی جاتی تھی اور جب یہ تعداد ایک ہزار سے بھی بڑھ جاتی تو دوسری کا بھی یہی حشر کیا جاتا (الجاحظ : کتاب الحیوان ، ۱:۱۷) ۔ یہ عمل نظر بد روکنے ، متعدی امراض سے بچنے اور دشمن قبائل کے حملوں سے جانوروں کے گلوں کو بچانے کے لیے کیا جاتا تھا ۔ اس رسم کا مقابلہ عتیرہ [رک باں] سے بھی کیا جا سکتا ہے۔ خارشی جانوروں کے علاج کے لیے آنکھ پھوڑنے کا عمل صحت مند جانور پر کیا جاتا تھا ۔ ایک فیاض اور سخی میزبان مہمانوں کی ضیافت کے لیے اونٹ ہی ذبح کیا کرتا تھا ، اور جوئے (مَیسر) پر اونٹ ہی کی شرط لگائی جاتی تھی ۔ مالک کے مرنے کے بعد اس کا اونٹ اس کے پیچھے چل دیتا تھا تاکہ وہ روز حشر اس کے لیے سواری کا کام دے (دیکھیے بلیۃ)۔ زمانہ حال تک اونٹ پالنے والے بعض قبائل مالک کی وفات پر اونٹنی اور اس کے بچوں کو چیخنے چلانے پر اکسا کر گویا ماتم میں شریک کر لیتے ہیں اور اسے ان کی گریہ زاری سمجھا جاتا ہے ۔

[عرب ممالک سمیت بہت سے اسلامی ممالک میں اونٹ کا گوشت اب بھی بڑے شوق کے ساتھ کھایا جاتا ہے ، چونکہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہؓ نے اونٹ کا گوشت کھایا ہے ، اس لیے] اس کا گوشت کھانا مسنون یا مستحب سمجھا جاتا ہے[ابوداؤد :السنن ، کتاب الاضحیہ]۔ مراکش میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ایک قول منسوب کیا جاتا ہے " جو اونٹ کا گوشت نہیں کھاتا وہ مجھ سے نہیں ہے "(Westermack : Survivals ،ص ۱۰۵ـ ۱۰۶) اسلام میں اس کا گوشت حلال ہے (Lev. ۴/۱۱۰، Deut : ۷/۱۴)۔ خواب میں

اونٹ کا دیکھنا خوش خبری کی علامت سمجھا جاتا ہے ، لیکن ایران میں اگر اونٹ کسی کے دروازے پر آ کر سو جائے تو یہ مالک مکان کے مرنے کی نشانی ہے(H . Masse : *Croyances* ، ۱: ۱۹۳).

زمانۂ جاہلیت کی شاعری اونٹنی کو قابل فخر مقام دیتی ہے - یہ بدویوں کی دل پسند سواری تھی - قصیدوں کے حصہ رحیل میں اس کی ہر طرح مدح و ستائش کی جاتی تھی - اس موضوع پر مشہور شاعر طرفہ کا مُعلّقہ بہت مشہور ہے (دیکھیے سبعہ مُعلّقہ میں مذکورہ قصیدہ۔ سبعہ معلقہ کے قصائد کے فرانسیسی اور انگریزی میں بھی تراجم ہو چکے ہیں)۔ اکثر قصائد میں اونٹ کے بارے میں غنائیہ اشعار ملتے ہیں اور وہ قصیدے کے بنیادی ڈھانچے کا اس طرح ایک حصہ بن گئے ہیں کہ زمانۂ حال کے شعرا ، جن کو شاید ہی کبھی اونٹ پر سواری کا موقعہ ملا ہو گا ، اپنے آپ کو اس قدیم روایت کی پابندی پر مجبور پاتے ہیں۔ شعرا نے سفینۃ البر (خشکی کے جہاز) یعنی اونٹ کی جس خوبی کی خاص طور پر سب سے زیادہ تعریف و توصیف کی ہے۔ وہ اسکی عمدہ چال ، رفتار ، سنجیدگی اور صبر و استقلال ہے۔ صحرا میں لمبے سفروں میں بدوی پانی ذخیرہ کر کے اونٹوں پر رکھ لیا کرتے تھے ، جسے "روایہ" کہتے تھے۔ کبھی کبھی وہ اپنے جانوروں کا منہ باندھ دیا کرتے تھے تاکہ وہ جگالی نہ کر سکیں اور ان کے معدوں میں موجود پانی اشد ضرورت کے وقت انسانوں کے پینے کے قابل رہے (دیکھیے لسان العرب ، بذیل مادہ) ، چونکہ قدیم عربوں کے زمانے سے اونٹ کو بطور دِیَت (خون بہا) بھی دیا جاتا ہے ، اس لیے یہ کہا جاتا تھا کہ اونٹ خون ریزی بھی روک دیا کرتے تھے۔ دیت اور (عورتوں کے) جہیز میں بھی اونٹ دیئے جاتے تھے۔ ایک حدیث میں آیا ہے کہ اونٹوں کو برا مت کہو ، اس لیے کہ یہ خونریزی روکتے ہیں ، اور شریف زادی کا جہیز ہیں۔ ایک دوسری حدیث کے مطابق" یہ ہر مالک کے لیے زور اور طاقت کا منبع ہیں" - بھیڑ باعث برکت ہے اور "نیکی گھوڑوں کی پیشانی سے قیامت تک بندھی ہوتی ہے ".

[قدیم عربی زبان میں] اونٹ کی چال ڈھال ، اس کی مخصوص جسمانی ساخت (دیکھیے H.Masse ، کتاب مذکور ، ص ۱۸۷) اور اس کی خود سری کا خاص طور پر ذکر کیا جاتا ہے۔ مست اونٹ میں غیر معمولی زور ہوتا ہے (دیکھیے Leo Africanus، ۲: ۵۵۷) اور وہ کسی کو اپنے گلے کے نزدیک نہیں آنے دیتا - اس کے منہ سے جھاگ (شقشقہ) نکلتی رہتی ہے اور وہ مسلسل بلبلاتا رہتا ہے - نسل کشی کا کام صرف انہی نر اونٹوں سے لیا جاتا ہے جنہیں آغاز بلوغ سے اس غرض کے لیے مختص کر لیا جاتا ہے اور انہیں خصی نہیں کیا جاتا ، ورنہ تو امکان ہوتا ہے کہ سب نر اونٹ آپس میں لڑ مریں -سواری اور باربرداری کے لیے بھی اونٹ چھوٹی عمر میں چھانٹ لیے جاتے تھے۔ ہر قبیلہ گرم لوہے کی سلاخ سے اپنے ریوڑوں کو نشان لگا لیتا تھا - اس سلسلے میں کئی تقریبیں ہوتی تھیں جن کا اب رواج نہیں رہا .

اونٹ کے زور اور قوت کی تعریف کی جاتی تھی، خصوصاً اس کی اس خوبی کی کہ وہ (اپنی لمبی گردن کی وجہ سے) بھاری بوجھ اٹھا کر زمین سے اٹھ کھڑا ہوتا ہے۔ اسلامی ادبیات میں اس کا مقابل ہاتھی ہے - ایک طرح سے یہ عربوں کی عظمت کا نشان ہے ، جس طرح ہاتھی ہندوستانیوں کے وقار کی علامت ہے .

نقل و حمل کے لیے قدیم عرب ایک سادہ سی کاٹھی (اکاف یا قتد) استعمال کیا کرتے تھے ، جو کوہان کے برابر ہوتی تھی اور جس کے نیچے وہ گدے بچھاتے تھے۔ W Dostal (دیکھیے *L' antica Societa Beduina* ، ص ۱۵ ببعد) کے مطابق کوہان کے پیچھے بیٹھنے کا رواج کوہان پر کاٹھی بچھا کر بیٹھنے سے قدیم تر ہے، جس کی ابتداء سنہ عیسوی کے آغاز کے زمانے میں ہوئی۔ *Leo Africanus* (۱: ۳۵) ایک ایسی زین یا کاٹھی کے استعمال کا ذکر کرتا ہے جو کوہان اور گردن کے درمیان ہوتی تھی اور زمانہ حال کی رحلہ سے ملتی جلتی تھی - یہ

ایک ہلکی سی زین ہوتی تھی ، جو اونٹ کے شانوں کی اونچی ہڈیوں پر رکھی جاتی تھی ۔ قدیم عرب شاید اونٹ کی ننگی پیٹھ پر سفر کرتے ہوں گے ، لیکن وہ عام طور پر ایک ایسی زین استعمال کرتے تھے جو رحل کہلاتی تھی اور جب کھالوں سے مزین ہوتی تھی تو رحالہ کہلاتی تھی۔ کاٹھی یا زین چوبی کمانوں (قتد) کی بنی ہوئی ہوتی تھی اور یہ کمانیں چمڑے سے جڑی ہوتی تھیں اور کوہان اور کاٹھی کے درمیان گدے ہوتے تھے ، اس کو پٹی سے باندھ کر رکھا جاتا تھا ، جو (غُرضَہ) پیٹ (حَقَب) اور جانور کے کوہلوں (ربض) کے اوپر گزرتی تھی ، نکیل میں ڈبی ہوئی رسی (خِزامَہ) سے جانور پر آسانی سے کنٹرول ہو جاتا تھا اور ایک خمیدہ چھڑی (مِحجن) اسکی رہنمائی کے لیے استعمال ہوتی تھی .

بڑے گھرانوں کی عورتیں رسی سے بنی ہوئی ایک گنبد نما پالکی (ہَودَج) میں سفر کرتی تھیں اور اس کے اطراف میں پردے ڈال دیئے جاتے تھے۔ اس قسم کی ایک پالکی تاریخ اسلام میں ایک یادگار واقعہ کے لیے مشہور رہی ہے ، یعنی وہ پالکی جس میں بیٹھ کر (اُمّ المؤمنین) حضرت عائشہ صدیقہؓ نے جنگ جمل میں شرکت اور اس کی قیادت کی تھی [رک بہ الجمل در آآ]۔ ایسی پالکیاں آج بھی عربوں میں مستعمل ہیں ، بالخصوص شادی کی تقریبات میں اور عطوش ، باسور وغیرہ کہلاتی ہیں ۔ اونٹ کی آرائش و آراستگی آج بھی زمانۂ جاہلیت کی طرح کی جاتی ہے اور اس کی تسمیات و مصطلحات میں بھی بہت کم تبدیلی ہوئی ہے (دیکھیے مثلاً Jaussen: *Moab*، ص ۲۷۲-۲۷۳) ۔ صحرائی خانہ بدوشوں کے ہاں رحلہ کے علاوہ چار قسم کی کاٹھیاں آج بھی زیر استعمال ہیں۔ ترک صلیب کی شکل میں گول اور نوکدار ، تمزک اسی شکل کی مگر زیادہ خوبصورت اور آرام دہ ، تہیاست سادہ مستطیل شکل کی چوبی کاٹھی ، اخوی : ایک چوڑی اور بھاری قسم کی زنانہ کاٹھی جس کے ایک طرف مستطیل کنڈے ہوتے ہیں (دیکھیے Ch de Foucauld : *Dict* *Touareg-francais* پیرس ۱۹۵۱ ، ۲: ۵۴۷، ۷۳۲ ، ۱۳ : ۱۲۷۳ ، ۴ : ۱۶۲۳) ۔ اقامت گزین قبائل میں آج بھی اونٹ سے ہل چلانے اور غلہ گاہنے وغیرہ کا کام لیا جاتا ہے (دیکھیے G. Boris : *Documents* ، بمواضع کثیرہ باتصویر اور فرہنگ) اور Leo Africanus (۲:۴۰) کا بیان ہے کہ نمیدیا (Numidia) میں ہل چلانے کے لیے اونٹ اور گھوڑے کو اکٹھے جوتا جاتا ہے۔آج کل " کیپ بون "(تیونس) کے کسان دو پہیوں والی گاڑی میں اونٹ جوت لیتے ہیں ، جبکہ کراچی (پاکستان) میں اونٹ چار پہیوں کی گاڑی کھینچتے نظر آتے ہیں[پاکستان کے مختلف علاقوں خصوصا صحراے چولستان ، تھرپارکر اور تھل وغیرہ میں بھی اونٹ باربرداری ، رہٹ اور ہل چلانے کے لیے استعمال ہوتا ہے ، ان تمام علاقوں میں یہ جانور سب سے زیادہ اہم سمجھا جاتا ہے].

معمولی کاموں کے لیے اونٹ کا استعمال اس کی اعلی صفات اور خصائص کی ناقدری ہے، کیونکہ اس کی یہ صفات گرم صحراؤں کے باشندوں کے مزاج اور لمبے سفروں اور جنگوں کے عین مناسب ہے ۔ ان علاقوں کی گرم ہوا اور گھاس وغیرہ زیادہ گھوڑوں کے پالنے میں ناموافق ہوتی ہے۔ ابتدائی زمانۂ اسلام میں اونٹ ہی سواری اور باربرداری کے کام آتا تھا۔ عراق کی فتوحات میں ایرانی سپہ سالار خود ناقہ پر سوار تھا۔ انفرادی لڑائی میں جنگجو عام طور پر گھوڑے پر ہی سوار ہوتے تھے اور ایک صف میں گھوڑوں پر سوار ہو کر حملے کا آغاز کیا کرتے تھے (تنازلہ کی اصطلاح اس امر کی غمازی کرتی ہے ، یعنی اونٹ سے اتر کر گھوڑے پر سوار ہو کر حملہ کرنا)، لیکن جب جنگی میدانوں کے فاصلے بڑھ گئے تو اونٹ صرف باربرداری کے کاروانوں کے لیے رہ گئے.

جب حضرت عقبہؓ بن نافع فزان کی فتح کے لیے روانہ ہوئے تو ان کے ساتھ چار سو گھوڑوں کے ساتھ چار سو اونٹ بھی تھے جن پر پانی کے آٹھ سو مشکیزے لدے ہوئے تھے (ابن عبدالحکم : *Conquete de l*,

Afrique du Nord ، بار دوم طبع و مترجمہ A . Gateau الجزائر ۱۹۴۷ء ، ص ٦١) ۔ مؤرخین اور جغرافیہ نویس جب شمالی افریقہ کے میدانوں کے اونٹوں کے گلوں کا ذکر کرتے ہیں تو ان کی کثیر تعداد بیان کرتے ہیں (دیکھیے R. Mouny : کتاب مذکور ، ص ۲۸۹۔۲۹۱)۔ مثال کے طور پر ابن خلدون کا بیان ہے کہ المرابطون کس طرح سجلماسہ کی حکومت کے پچاس ہزار اونٹ لے گئے تھے ۔ یہ تعداد مبالغہ آمیز معلوم نہیں ہوتی ، کیونکہ بیسویں صدی کے آغاز میں صرف ''ادران'' کے صوبے میں ایک لاکھ اسی ہزار اونٹ تھے۔ عربی بولنے والی اقوام میں صرف اہل اندلس اونٹ کے نظارے اور اس کی سواری سے محروم رہے تھے (دیکھیے Poesie : H. Peres andalouse ، اشاریہ) .

Leo Africanus نے دسویں صدی ہجری / سولھویں صدی عیسوی کے آغاز میں اونٹ کے بارے میں ایک مفصل باب لکھا ہے(Description del' Afrique ، ۲/۵۵۵۔۵۵۸) ، وہ کہتا ہے کہ وہ تمام عرب جو اونٹوں کے مالک ہیں ، ایک قسم کے آزاد حاکم ہیں ، کیونکہ ان جانوروں کے ساتھ ہی وہ صحراؤں میں زندگی گزارتے ہیں۔ ہو سکتا ہے کہ کچھ بیانات مبالغہ آمیز ہوں ، مثلاً اس کا یہ قول کہ افریقہ کے اونٹ باقاعدہ چارے کے بغیر چالیس پچاس دن تک بوجھ اٹھائے سفر کر سکتے ہیں، صرف شام کے وقت ان پر سے بوجھ اتار کر انہیں نواحی مقامات میں چرنے اور درختوں کی شاخیں کھانے کے لیے کھلا چھوڑ دیا جاتا ہے ۔ اس کے علاوہ اس کے بتائے ہوے فاصلے بھی مبالغہ پر مبنی معلوم ہوتے ہیں .

مزید برآں وہ یہ بھی لکھتا ہے کہ کچھ کھائے پیے بغیر پانچ دن کے سفر کے بعد اونٹ کے کوہان کی چربی ، جس کے پہلے عرب بہت مشتاق تھے، ختم ہو جاتی ہے اور یہ کہ اونٹوں کے ساربان حدی خوانی [رکّ بآں غناء] کے ذریعے تھکے ہوے اونٹوں کو تیز رفتار کر دیتے ہیں ۔ اس کا یہ بھی کہنا ہے کہ اس نے قاہرہ میں ڈھول کی تھاپ پر ایک اونٹ کو ناچتے دیکھا ہے .

وہ صراحت کے ساتھ لکھتا ہے کہ ایک کمزور سے اونٹ کی قیمت فروخت صرف چند دینار تھی اور سو اونٹ ایک ہزار ڈیوکٹ کو آتے تھے۔ اس سے زیادہ صحیح قیمت کا تعین نہیں ہو سکتا ، کیونکہ جانور کی قیمت کا انحصار اس کی صحت ،علاقے اور سواری کے لیے موزونیت پر تھا۔ وہ کاروانوں [رکّ بہ قافلہ] کے بارے میں بھی معلومات بہم پہنچاتا ہے ۔Leo Africanus کے مختصر سے شذرات آج بھی کار آمد ہیں .

مشقتی اور لادو اونٹ آج بھی بڑے شہروں میں نظر آتے ہیں۔ ضروری نہیں کہ ان کا وجود صرف گھاس کے میدانوں ہی میں ہو۔ ان کے مالک اونٹوں والے قبائل ہوتے ہیں ، جن کے گلے میں آہستہ رو مگر نقل و حمل والے مضبوط اونٹ ہوتے ہیں۔ سواری کا اونٹ (مہری) صرف صحرا میں ہوتا ہے۔ جہاں یہ معمولی تربیت کے بعد تیز سفروں کے لیے استعمال ہوتا ہے.

اونٹنی کے وضع حمل کی مدت ایک سال ہے اور جب یہ بچہ جن دیتی ہے تو بچے کی بڑی محبت سے حفاظت کی جاتی ہے اور اس کے پیٹ کے ارد گرد ایک کھلی اور چوڑی سی پٹی باندھ دی جاتی ہے ۔ بچے کو کئی دن خیمے میں رکھا جاتا ہے تاکہ وہ انسانی ماحول کا خوگر ہوجائے۔ موسم بہار میں بچے کے بال کاٹے جاتے ہیں۔ سال کے آخر میں اس کے ایک نتھنے میں سوارخ کرکے اس میں لوہے کی نکیل ڈال دی جاتی ہے ۔ اسی وقت ایک نوکیلی لکڑی کا ٹکڑا اس میں ڈال دیا جاتا ہے تاکہ یہ ٹکڑا اونٹنی کو اگر چبھے تو لات مار کر بچے کو دور ہٹا دے اور وہ تھن چھوڑ کر گھاس چرنے لگ جائے .

دو برسوں کے بعد اونٹنی کے بچے کو سدھایا جاتا ہے ، سب سے پہلے اس کو بے حس و حرکت کھڑا ہونا سکھایا جاتا ہے ، تاکہ وہ مقررہ جگہ سے ہل نہ سکے ، اس کو کاٹھی اور نکیل سے آشنا کیا جاتا ہے ، جس کے درمیان سے مہار گزاری جاتی ہے ، اس کو چابک کی مار

سے امکان بھر تیز چلنا اور مالک کی آواز پر گھٹنوں کے بل جھکنا سکھایا جاتا ہے ۔ اس کی کھال معمولی سی ضرب کو بھی محسوس کر لیتی ہے ، مہار سے اس کو جدھر چاہو موڑا جا سکتا ہے ۔

اونٹ کی عمر پچیس برس ہوتی ہے۔ اس کی رفتار پانچ سے بارہ میل فی گھنٹہ شمار کی گئی ہے اور یہ نوے میل کا فاصلہ پندرہ یا بیس گھنٹوں میں طے کر لیتا ہے ، لیکن اس کے بعد اس کو آرام کی ضرورت ہوتی ہے ۔ لادو اونٹ ایک گھنٹے میں ڈھائی تین میل چل سکتا ہے اور پندرہ بیس میل کا مسلسل سفر تقریباً تین سو پونڈ وزن لیکر طے کر سکتا ہے ۔صحرا کے جہاز کا صبر اور استقلال ضرب المثل ہے ۔ پیٹ کے پانچ مشکیزوں میں یہ کافی مقدار میں پانی جمع کر لیتا ہے ۔ اس کی جسمانی حرارت جو بیس سینٹی گریڈ سے لیکر چالیس سینٹی گریڈ تک گھٹتی بڑھتی رہتی ہے جس کی بدولت اسے بہت کم پسینہ آتا ہے۔ اس طرح یہ کئی دنوں تک پانی کے بغیر زندہ رہ سکتا ہے اور معمولی گھاس وغیرہ اس کو کفایت کر سکتی ہے۔ جب اس کو ہفتہ بھر پانی نہیں ملتا تو اس کے جسم میں سے دو سو پونڈ پانی خارج ہو جاتا ہے اور اسے پچیس گیلن پانی وافر خوراک اور لمبے آرام کی ضرورت ہوتی ہے، تاکہ اس کی کھوئی ہوئی طاقت بحال ہو سکے ۔ اگرچہ بدو اونٹوں کی گھوڑوں جیسی نگہداشت نہیں کرتے ، لیکن وہ روز اول سے اونٹوں کے لیے چرا گاہوں اور پانی کے چشموں کی تلاش میں رہتے ہیں جس سے اکثر اوقات باہمی آویزش بھی رہتی ہے ۔

مآخذ : متن مقالہ میں مذکور ہیں ، نیز دیکھیے مآخذ مقالہ در آآ ، طبع دوم و مآخذ مقالہ بدو و حرب ، در آآآ .

(Ch. Pellat [ت: شیخ نذیر حسین و محمود الحسن عارف])

••------------••

※ **ابن ابی البیان** : جزیرہ سسلی (کریٹ) سے نسبت رکھنے والا ، مصر کا ایک یہودی طبیب ، جس کا پورا نام ابو الفضل داؤد بن سلیمان بن ابی البیان الاسرائیلی تھا۔ وہ چھٹی صدی ہجری / بارھویں صدی عیسوی میں پیدا ہوا ۔ اس نے اپنے ہم مذہب طبیب و ماہر امراض چشم ابن الناقد اور ابن جامع سے تعلیم حاصل کی ۔ بعد ازاں وہ سلطان صلاح الدین (ایوبی) کا طبیب اور ایوبی سلطان ملک العادل (۵۸۹ھ/۱۱۹۳ء ۔ ۶۵۸ھ /۱۲۱۸ء) کا طبیب خاص اور ناصری ہسپتال (بیمارستان) میں استاد بن گیا ۔ ابن ابی اصیبعہ [رک بآں] اس کا شاگرد تھا۔ اس نے ۶۳۴ھ/ ۱۲۳۶ء میں رحلت کی ۔

اس کی مندرجہ ذیل تصانیف ہیں : (۱) الدستور البیمارستانی فی ادویۃ المرکبہ ، طبع P . Sbath در B IE ، ۱۵(۱۹۳۲ـ۱۹۳۳ء) : ۱۳ـ۸۰ـ حکیم جالینوس کی پیروی میں اس کا موضوع مختلف ادویات ہیں۔ باب دوم میں دانتوں کے امراض کے علاج معالجہ کے لیے مختلف نسخے دیئے ہیں۔اس کا تجزیہ *M.Levy* (در Janus، ۴۴ (۱۹۶۱ء): ۱۰۱ـ۱۰۳ اور O. Spies در *Sudhoffs Archiv* ، ۴۶(۱۹۶۲ء)، ۱۶۸ـ۱۷۰ نے کیا ہے ؛ (۲) رسالہ المجربات (مخطوطہ بوڈلین).

مآخذ : (۱) G.Sarton : *Introduction to the History of Science*، ۲:۶۶۵ـ۶۶۷ ؛ (۲) Brockelmann : *G.A.L*، ۱:۴۹۱ ؛ تکملہ ، ۱:۸۹۶ ؛(۳) Leclerc : *Hist. de la medecine arabe* ، ۲:۲۱۸ـ۲۱۹ ؛ (۴) Steinschneider : *Die arab lit der Juden*، فرینکفرٹ ۱۹۰۲ء ،ص ۱۹۵ـ۱۹۶ ؛ (۵)ابن ابی اصیبعہ ، طبع *Müller* ، ۲:۱۱۸ـ۱۲۵.

(J.Vernet [ت: شیخ نذیر حسین])

••------------••

※ **ابن ابی حَصِینہ** : ابو الفتح الحسن بن عبد اللہ بن احمد بن عبد الجبار بن حصینہ السُّلمی ، بنو سلیم کا ایک شہزادہ اور شاعر ، جو اپنا شجرۂ نسب عدنان سے جا ملاتا ہے۔وہ مَعَرۃ (شام) میں ۳۸۸ھ/۹۹۸ء کو پیدا ہوا اور اپنے آبائی شہر میں تعلیم پائی ، جو اس وقت ایک اہم ثقافتی مرکز تھا۔ اس کے ذرائع علم وہی تھے ، جو المَعَرّی

کے تھے ، پھر حلب جا کر تعلیم کی تکمیل کی اور ادبی حلقوں سے بھی راہ و رسم رکھی ۔

اس کی عمر بمشکل بیس سال تھی جب وہ رحبہ میں ثمال بن مرداس سے جا کر ملا اور اس کی خدمت میں ایک قصیدہ پیش کیا جو اس کی شاعرانہ صلاحیتوں کا مظہر تھا۔ جب مرداس حلب کا گورنر (۴۱۴ھ/ ۱۰۲۳-۱۰۲۵ء) بنا تو ابن ابی حصینہ اس کا منظور نظر شاعر بن گیا اور زندگی بھر اس کے اوصاف اور کارناموں کے گن گاتا رہا ۔

ثمال نے اسے ایک خاص کام دے کر فاطمی خلیفہ المستنصر کے پاس ۴۳۷ھ/۱۰۴۵ء میں مصر بھیجا جہاں اس نے فاطمی خلیفہ کے حضور کئی مدحیہ قصائد پیش کیے جس پر خوش ہو کر المستنصر نے اسے شہزادے کا خطاب دیا ، جس سے وہ حلب میں بطور امیر زندگی گزارتا رہا۔ ابن ابی حصینہ دمشق بھی گیا ، وہاں اس نے اہل علم سے ملاقاتیں کیں ، شہر کے مناظر کی خوبصورتی بیان کی اور قاضی شہر ابو یعلی حمزہ بن الحسین کی وفات پر عمدہ مرثیہ لکھا۔ ابن ابی حصینہ عمر بھر مرداسیوں کا نمک خوار رہا ۔ اس نے سروج میں ۱۵ شعبان ۴۵۷ھ / ۲۲ جولائی ۱۰۶۵ء کو انتقال کیا ۔

ابن العدیم اس کے ایک قصیدے کا ذکر کرتا ہے ، جو اس نے شرف الدولہ مسلم بن قریش کی مدح میں ۴۷۳ ھ/ ۱۰۸۰ء میں حلب کی فتح پر لکھا تھا (زبدۃ ، ۲: ۷۳) ہو سکتا ہے کہ یہ اس نام کے کسی اور شاعر کا ہو ، یا پھر مصنف نے اسے ابن حبوس [رک باں] سے ملتبس کر دیا ہو ۔

ابن ابی حصینہ نے قصائد ، غزلیات ، بیانیہ نظمیں اور مرثیے لکھے، لیکن اس کا اصلی میدان مدحیہ قصائد میں زبان و بیان کی خوبی کی وجہ سے اس کا کلام امتیازی درجہ رکھتا ہے ، لیکن موضوع وہی روایتی ہے ۔

ابن حصینہ کا دیوان دو جلدوں میں محمد اسعد طلس نے ۱۹۵۶ء میں دمشق سے شائع کر دیا ہے۔ پہلی جلد میں دیوان ہے اور دوسری میں ابو العلاء المعرّی کے تبصرے ، جس سے پتہ چلتا ہے کہ شاعر اپنی نظموں کو تبصرے کے لیے ابو العلاء المعری کے پاس بھیجتا رہتا تھا ۔

مطبوعہ دیوان ایک بغدادی قلمی نسخے (عراقی عجائب گھر ، عدد ۱۲۶۱) اور دوسرا اسکوریال کے مخطوطہ (عدد ۲۷۵) پر مبنی ہے۔ ظاہر ہے کہ یہ طباعت شاعر کے سارے کلام کو شامل نہیں ، کیونکہ ابو العلاء المعری کے تبصرے نظموں کی محض ابتدائی سطور (مطالع) تک محدود ہیں جو مطبوعہ دیوان میں موجود نہیں ۔

مآخذ : الکتبی : فوات ، ۱ : ۲۳۹، قاہرہ ۱۹۵۱ء ؛(۲) یاقوت: ارشاد ، ۱۰ : ۹۰-۱۱۸ ؛ (۳) ابن عساکر : تاریخ دمشق ، ج ۴ ، ۵ ، مخطوطہ ظاہریہ کتاب خانہ ، دمشق ، عدد ۳۳۶۹ و ۳۳۷۰ ؛ (۴) ابن الوردی : تاریخ ، ۱ : ۳۶۵ ؛ (۵) ابن العدیم : زبدہ ، طبع سامی الدہان ، دمشق ۱۹۵۱-۱۹۵۴، ۱ : ۲۶۶ و ۲۷۱-۲۷۲ و ۲۷۳ ؛ (۶) بغدادی ،اسماعیل پاشا : ایضاح المکنون ، ۱: ۴۸۴ ، استانبول ۱۹۴۵ء ؛ (۷) عاملی (محسن الامین) : اعیان الشیعہ ، ۲۶ : ۲۸۳-۲۸۴ ، دمشق ۱۹۴۸ء ؛(۸)الزرکلی : الاعلام ، ۲ : ۲۱۲ ؛ (۹)کحالہ: معجم المؤلفین ، ۳: ۲۳۷؛ (۱۰)حمد الجاسر، در مجلّہ مجمع العلمی العربی ، ۲۴ : ۵۲۶-۵۳۶ ؛ (۱۱) محمد جواد ، در مجلّہ العلمی العربی ، ۳۲: ۵۳۳-۵۳۹ ، نیز دیکھیے تکملہ بذیل مرداس (بنو) .

(G . Rikabi [ت: شیخ نذیر حسین])

••--------------••

ابن ابی خَیثمہ : ابو بکر احمد بن زہیر (ابو خیثمہ) ※ بن حرب بن شدّاد النسائی البغدادی ، محدّث ، ماہر انساب، مؤرخ اور شاعر۔ وہ ۱۸۵ ھ / ۸۰۱ ء میں نساء میں پیدا ہوے اور بغداد میں ۲۷۹ھ/۸۹۲ ء میں انتقال کیا (بعض لوگوں نے ان کی تاریخ پیدائش ۲۰۵ھ/ ۸۵۷ء اور تاریخ وفات ۲۹۹ھ/۹۱۱ء لکھی ہے جو درست معلوم نہیں ہوتی)۔ وہ ابو خیثمہ (م ۲۴۳ھ/ ۸۵۷ ء) کے بیٹے تھے جو کتاب المسند اور کتاب العلم کے مصنف تھے (الفہرست مطبوعہ قاہرہ ، ص ۳۲۱)۔ وہ خود حدیث اور

فقہ میں احمد بن حنبل ، انساب میں مصعب الزبیری ، تاریخ میں مدائنی اور ادب میں محمد بن سلام کے شاگرد تھے ۔ الفہرست میں ان کی تصانیف میں کتاب المتمین (۹) کتاب الاعراب ، کتاب اخبار الشعراء اور کتاب التاریخ وغیرہ مذکور ہیں ۔ مؤخر الذکر کتاب المسعودی کے زیر استعمال رہی ہے اور خطیب بغدادی نے اس کی بڑی تعریف کی ہے۔ اندلس میں یہ بخوبی متعارف رہی ہے (دیکھیے ابن حبیش)۔ کتاب التاریخ کے قلمی نسخے آج بھی موجود ہیں (تفصیل کے لیے دیکھیے براکلمان)۔ حیدر آباد دکن سے مجوزہ اشاعت غالبًا منظر عام پر نہیں آسکی۔ ابن خیثمہ کی زندگی کے زیادہ کوائف معلوم نہیں ہو سکے، صرف اتنا معلوم ہو سکا ہے کہ وہ قدر کے بارے میں متہم تھے اور وہ علی بن عیسیٰ [رکّ بآں] سے ربط و ضبط رکھتے تھے ۔

ابن ابی خیثمہ کا بیٹا ابو عبد اللہ محمد (م ۲۹۹ھ / ۹۱۱ـ۹۱۲) کتاب الزکوٰۃ اور ایک نامکمل کتاب بعنوان کتابُ التاریخ ، کا مصنف ہے ۔

مآخذ : الفہرست مطبوعہ قاہرہ ، ص ۳۲۱ ؛ (۲) ابن حجر : لسان المیزان ، ۱ : ۱۷۴ ؛ (۳) خطیب بغدادی ، ۴: ۱۶۲: ۱۶۴ ؛ (۴) یاقوت : معجم الادباء ، ۳: ۳۵ تا ۳۷ ؛ (۵) ابن ابی یعلی : طبقات الحنابلہ ، ص ۲۲ ؛ (۶) الذہبی : تذکرۃ الحفاظ ، ۲ : ۱۵۶ ؛ (۷) المسعودی : مروج الذہب ، ۵ : ۲۰۸ ، ۳۷۶ (طبع Pellat ۱۹۷۱ء ' عدد ۲۱۲۹ ؛ (۸) الرعینی : برنامج ، ص ۴۳ـ۴۴ ؛ (۹) الف بستانی ، دائرۃ المعارف ، ۲ : ۳۰۲ براکلمان ، تکملہ ۲۷۲ .

(Ch. Pellat [ت: شیخ نذیر حسین])

••-------------••

※ ابن ابی زمنین : ابو عبد اللہ محمد بن عبد اللہ بن عیسیٰ المّری ، ایک اندلسی شاعر اور فقیہ ۔ وہ الویرہ میں ۳۲۴ ھ / ۹۳۶ ء میں پیدا ہوا اور اسی شہر میں ۳۹۹ھ / ۱۰۰۹ ء میں انتقال کر گیا ۔ اس کے جو اشعار ہم تک پہنچے ہیں ، وہ دینی رجحان کے حامل ، یاس انگیز زہد پسندی اور دنیا سے بے رغبتی کے مظہر ہیں۔ ان خصائص کا ترجمان (اس کا دیوان) حیات القلوب ہے۔

ابن ابی زمنین کی زیادہ تر شہرت ایک صاحب الرائے مالکی فقیہ ہونے اور بہت سی کتابوں کی تصنیف خصوصاً کتاب احوال السنۃ ، دستور العمل (جس سے استفادہ کا ذکر ابو حجہ القیسی نے کیا ہے ، دیکھیے Levi Provenical : Hist. ESP.Mus ، ۳/ ۲۴۲) شرح موَطا امام مالک اور سحون کی مدوّنہ کی تلخیص کی وجہ سے ہے.

مآخذ : (۱) الضّبی : بغیۃ الوعاۃ ، ص ۱۶۰ ؛ (۲) ابن خاقان : مطمح ، ص ۴۹ ؛ (۳)ابن الفرضی ، عدد ۱۲۶۶؛ (۴) ابن الخطیب : اعمال الاعلام ، بار دوم ، ص ۵۲ ؛ (۵) المقری : نفح الطیب ، ۲ : ۳۷۴ ؛ (۶) Pons Boigues : Ensayo ، ۹۸ـ۹۹ ؛(۷) González Palencia : Literatura ، بار دوم ، ص ۶۱ اور اشاریہ ؛ (۸) الف بستانی : دائرۃ المعارف ، ۲ : ۳۱۱ ؛(۹) براکلمان، ۱ : ۱۹۱ ؛ تکملہ ، ۲ : ۳۳۵ .

(ادارہ آآ [ت: شیخ نذیر حسین])

••-------------••

※ ابن ابی شِنب : (الجزائر کے رسم الخط کے مطابق "بن شنبؔ" اور سرکاری فرانسیسی زبان میں Bin Cheneb ، محمد بن العربی)، ایک الجزائری استاد اور عربی زبان کے محقق عالم۔ وہ ۱۰ رجب ۱۳۸۶ھ / ۲۲ اکتوبر ۱۸۶۹ ء کو میدیا (الجزائر) کے قریب تقبونالی قصبے میں پیدا ہوئے اور ۲۷شعبان ۱۳۴۷ھ / ۵ فروری ۱۹۲۹ ء کو انتقال کیا .

ابن ابی شنب کے بعض اجداد بورسہ کے رہنے والے تھے اور ترکی فوج متعینہ مصر میں افسر تھے۔ ان میں سے ایک نے الجزائر میں بودو باش اختیار کر لی۔ ان کے دادا نے ترک فوج سے سبکدوشی کے بعد میدیا میں اس وقت انتقال کیا، جب شہر کا محاصرہ امیر عبد القادر الجزائری [رکّ بآں] نے کیا ہوا تھا (مئی۔جون ۱۸۴۰ء)۔ ابن ابی شنب کے والد میدیا کے مضافات میں ایک معمولی

کاشت کار تھے اور ان کی والدہ ترکی النسل تھیں ۔
ابن ابی شنب نے تھوڑے عرصے کے لیے ایک قرآنی مکتب میں تعلیم پائی پھر میدیا کالج (موجودہ بن شنب لائسیم) میں تعلیم حاصل کی اور آخر میں ایک سال تک الجزائر کے نزدیک بوزریہ میں ، تربیت اساتذہ کے ادارے میں ، زیر تربیت رہے ۔۱۸۸۸ء میں، جبکہ ان کی عمر ۱۹ سال تھی وہ وامری کے علاقے تامجارت میں استاد ہو گئے۔ یہ جگہ جندل کے پرگنے میں میدیا سے تیس کیلو میٹر کے فاصلے پر ہے ۔ چار سال بعدوہ الجزائر میں فاتح سکول میں تبدیل کر دیئے گئے۔ یہاں انہوں نے چھ سال گزارے جو ان کی زندگی کے عروج و اقبال میں فیصلہ کن ثابت ہوئے۔ قصبہ میں مسلمان بچوں کو فرانسیسی پڑھانے کے دوران میں وہ خود بھی سرکاری کالجوں اور مساجد میں تعلیم حاصل کرتے رہے۔ علاوہ ازیں وہ پرائیویٹ طور بھی پڑھتے رہے۔ ان کے اساتذہ میں شیخ عبد الحلیم بن سمایہ ، الجزائر کے ایک یہودی عالم ، بن سدیرہ ، فاغنان اور رینے باسط شامل تھے۔ انہوں نے بلاغت ، منطق ، کلام ، حدیث ، انساب اور عبرانی کے علاوہ لاطینی ، ہسپانوی ، جرمن ، فارسی اور ترکی زبانیں سیکھیں۔ انہوں نے الجزائر کے سرکاری امتحانات کا پہلا مرحلہ کامیابی سے طے کر لیا ،لیکن چیچک کی وجہ سے دوسرے مرحلہ کے امتحانات میں شریک نہ ہو سکے۔ اس کے باوجود وہ ایک سرکاری سکول میں اپنے استاد بن سدیرہ کی جگہ ایک سال تک کام کرتے رہے ۔
۲۲ مئی ۱۸۹۸ ء میں، جبکہ ان کی عمر صرف ۲۹ برس تھی، وہ قسنطینہ کے مدرسہ میں بطور مدرس متعین کے گئے۔ وہ اپنے شاگردوں کو ، جو ان سے تھوڑے ہی کم عمر تھے، عربی نحو ،صرف ، ادب اور فقہ پڑھانے لگے وہ قسنطینہ میں تین برس سے بھی کم مدت کے لیے رہے اور اس زمانے کی یادیں ان کے لیے زیادہ خوشگوار نہ تھیں ۔
۲۰ اپریل ۱۹۰۱ء کو وہ الجزائر کے مدرسہ میں تبدیل کر دیئے گئے ، جہاں وہ ۱۹۲۶ ء تک رہے ۔۱۹۰۳ء میں وہ ایک سرکاری فرانسیسی مدرسہ میں عربی میں عروض و قوافی کی تدریس کے علاوہ قانونی دستاویزات اور عربی بول چال پر بھی اسباق دینے لگے ۔۱۹۰۴ء میں وہ درالحکومت میں بخاری اور جامع الصغیر[نہ کہ السفیر جیسا کہ لائیڈن آآ طبع دوم میں ہے] پر مبنی ، حدیث کا مضمون بھی پڑھانے لگے۔ جب۱۹۰۸ ء میں الجزائر یونیورسٹی قائم ہوئی تو وہ شعبہ ادبیات میں لیکچرر مقرر ہوئے اور مدرسہ میں بھی ان کی جگہ بدستور قائم رہی ۔ یہاں یونیورسٹی میں ان کی صلاحتیں بطور استاد اور محقق عالم ظاہر ہوئیں۔ ان کی قوت تدریس سے عوام ان کی طرف متوجہ ہوئے اور روزبروز ان کے اعزاز و اکرام میں اضافہ ہونے لگا ۔ ان کی کتابیں اور مقالات کثرت سے چھپنے لگے ۔ وہ وقتاً فوقتاً ادران ، قسنطین ، تونس اور مراکش جانے لگے ۔ وہ وہاں جاکر ممتحنین کے بورڈوں کی صدارت کرتے اور سائنسی کانفرنسوں اور علمی مباحث میں شریک ہوتے تھے ۔ الجزائر سے باہر ان کے بہت سے مستشرقین اور علما سے تعلقات اور خط و کتابت تھی ، مثلاً سپین کے (Codera) اور Miguel Asin Palacios ؛ اٹلی کے گریفنی (Grififinix)، روس کے کراشکوفی (Krachrovsky) مصر کے احمد تیمور، تونس کے حسن حسنی ، عبد الوہاب اور دمشق کی عرب اکادمی کے ممبران کے علاوہ مراکش اور دوسرے ممالک کے بہت سے علما ۔
۱۹۲۰ ء میں دمشق کے مجمع العلمی العربی نے انہیں اپنی انجمن کا رکن بنا کر ان کے علم و فضل کا اعتراف کیا اور ۱۹۲۲ء میں الجزائر کی یونیورسٹی نے انہیں ادبیات میں ڈاکٹریٹ کی ڈگری دی ۔۱۹۲۴ء میں وہ پروفیسر رینے باسط کی جگہ الجزائر یونیورسٹی میں عربی زبان و ادب کے پروفیسر ہوئے۔ جولائی ۱۹۲۸ء میں انہوں نے آکسفوڑ میں مستشرقین کی سترہویں بین الاقوامی کانگریس میں الجزائر یونیورسٹی کی نمائندگی کی ۔
ابن ابی شنب جیسی تیز رفتار علمی زندگی ، فرانس اور دوسرے ممالک کے علاوہ خود الجزائر میں آج تک

بے مثال نظر آتی ہے ۔ وہ آہنی عزم اور پکے ارادے کے مالک تھے۔ جس کی وجہ سے وہ انتھک محنتی اور صابر و ضابط عالم بن گئے ۔ یورپی اہل علم ،مثلاً فاغان اور رینے باسط سے میل جول اور ربط و ضبط سے انہوں نے جلد ہی معاصر علمی تحقیق کے اصولوں کو اپنا لیا تھا۔ تاہم انہوں نے ملی اقدار سے وابستگی ترک نہیں کی ، بلکہ شدت سے ان کے پابند رہے ۔اسی طرح ان کا لباس اور ذاتی عقائد بھی غیر متزلزل ہی رہے اور ان کا علمی اور عملی رویہ ایک پکے لیکن روشن خیال مسلمان کا رہا ۔

ابن ابی شنب کی تصنیفی زندگی تیس سالوں پر محیط ہے۔ ۱۹۰۶ء سے لیکر ۱۹۱۳ء تک ان کے علمی کاموں کی تعداد روز افزوں رہی۔ صرف پہلی جنگ عظیم کے دوران میں ان کی اشاعت بند رہی ، لیکن ۱۹۱۸ء اور ۱۹۲۸ء کے درمیانی سالوں میں ان کی کتابیں اور رسائل بکثرت چھپتے رہے۔ ان کے موضوعات دل چسپ اور وسیع ہیں مثلاً تعلیم و تدریس ، فقہ ، حدیث ، عوامی شاعری ، ضرب الامثال ، لغت ، شاعری ، عروض ، اجتماعیت اور تاریخ۔ موضوعات کی یہ وسعت ان کے زمانۂ طالب علمی اور بعد ازاں تعلیمی و تدریسی تجربات کی ہمہ گیری کی مظہر ہے۔ انکی تالیفات[وتراجم] کی فہرست حسب ذیل ہے :

(۱)الفاسی (ابو زید عبد الرحمان بن عبد القادر): التیسیر و التحصیل فی ذکر ماأغفله الشیخ خلیل من احکام المغارسه (فرانسیسی ترجمہ ، الجزائر ۱۸۹۵) ،ص ۱۳؛(۲) خاتمہ فی ریاضۃ الصبیان و تادیبھم و تعلیمھم و ما یلیق بذلک ، تحقیق متن و فرانسیسی ترجمہ ، درRAFR ،۱۸۹۷ء ص ۲۶۷ـ۲۸۵؛(۳) الغزالی : تربیۃ و تعلیم الصبیان ، تونس ۱۳۲۴ھ/۱۸۹۸ء ، در RAFR (۱۹۰۴ء)،۱۰۱ـ۱۱۰؛ (فرانسیسی طبع ترجمہ)؛ (۴) کتاب طبقات علماء افریقیہ ، در J.A ۱۹۰۶ء ،ص ۳۴۳ ـ ۳۶۰ ؛ (۴) قطرب : مثلثات علامۃ الانام ، قاموس البلاغۃ ونبراس الافہام ، الجزائر ۱۹۰۷ (دیکھیے براکلمان) ،تکملہ ، ۱/۱۶۱ ؛ (۵) ابن مریم : البستان (متن و فرانسیسی ترجمہ) دو جلدیں ، الجزائر ۱۹۰۸ء ؛ (۶) تحقیق الرحلہ الورثلانی ، الجزائر ۱۹۰۸ء ؛ (۷) ابو سعید السوسی : نظم الممتع فی شرح المقنع (تحقیق)، الجزائر ۱۹۰۸ء ؛(۸) فیروز آبادی : تحبیر الموشین فی التعبیر(فی مایقال) بالسین والشین (تحقیق) الجزائر ۱۹۰۹ء (ان عربی الفاظ کی فہرست جن کا تلفظ س یا ش ہو سکتا ہے) ؛(۹) مجموع الفوائد من منظوم المثلثات و الشوارد کی تحقیق ، الجزائر ۱۹۰۹ء ؛(۱۰) خرائد العقود فی فرائد القیود(وہ تحقیقی الفاظ جن کا تلفظ تین طرح سے ممکن ہے) ، الجزائر ۱۹۰۹ء ؛(۱۱) الغبرینی کی عنوان الدرایہ کی تحقیق ، الجزائر ۱۹۱۰ء ؛(۱۲) قاضی عیاض : ترتیب المدارک و تقریب المسالک لمعرفۃ اعلام مذہب مالک کے بعض اجزا کی ، تحقیق در یادگاری مجموعہ مائیکل اماری ، تدمر ۱۹۱۰ ، ص ۲۵۱ تا ۲۷۶ ، و ۱۹۱۰ء ؛ (۱۳) آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی مدح میں حضرت امّ ہانی کے قصیدے کی تحقیق اور تحقیق الرحلہ ، فرانسیسی ترجمہ، در RAFR ۱۹۱۰ء ،ص ۱۸۲ـ۱۹۰ ؛(۱۴) برہان الدین ابو ابراہیم بن عمران الجعبری (۶۴۰ـ۷۳۲ھ/ ۱۲۴۲ـ ۱۳۳۲ء) : تدمیث التذکیر فی التانیث و التذکیر ، ۲۷۳ اشعار پر مشتمل نظم کی تحقیق و فرانسیسی ترجمہ ، در ZA ۲۶(۱۹۱۱ء): ۳۵۹ تا ۳۸۱ ؛ (۱۵) مصری اخبار المنار سے ماخوذ کلمات العلمیہ العربیہ کا فرانسیسی ترجمہ ، در التقویم الجزائری ۱۹۱۱ء، ص ۱۲۹ـ۱۴۷؛ (۱۶) عبد الجبار بن احمد الضجیجی : روضۃ السلوان ، در التقویم الجزائری ،۱۹۱۱ء ص ۷۱ـ۹۴ ؛ (۱۷) ابو عبد اللہ محمد بن عیسٰی بن محمد بن اصبغ المعروف بابن مناصف : ارجوزۃ الالفیہ یا المذھبہ، در التقویم الجزائری ۱۹۱۲ء، ص ۷۱ تا ۱۲۲ ؛ (۱۸) Observations Sur l'emploi du not tetlis Son Origine در RAFR ،۱۹۱۲ء، ص ۵۲۶ـ۵۷۰؛(۱۹) نظرۃ إجمالیہ فی تاریخ مدینہ الجزائر ، در التقویم الجزائری ۱۹۱۲ء، ص ۱۸۸ـ ۱۹۴ ، ۱۹۱۳ء ، ص ۱۲۹ـ۱۳۲ء، و در عبدالرحمان جیلالی : ذکری ، ص ۵۵ـ۶۱؛ (۲۰) بونا ، در التقویم الجزائری ،۱۹۱۳ء، ص ۸۱ـ۸۶ نیز

در عبد الرحمان الجیلالی ، کتاب مذکور ، ص ۶۲ تا ۶۷ ؛ (۲۱) البونی (محمد بن احمد بن قاسم بن محمد الساسی): الالفیۃ الصغری یا الدّرۃ المصونہ فی علماء و صلحاء بونہ ، در التقویم الجزائری، ۱۹۱۳ء، ص ۸۷ تا ۱۲۸ ؛ (۲۲) La Preface d Ibn al -Abbar a sa Takmilat al- sila ، عربی متن مع فرانسیسی ترجمہ و حواشی ، در RAFR ، ۱۹۱۸ء ، ص ۳۰۶ تا ۳۳۵ (۲۳) Sources Musulmanes dans la " Divine Comedie " ،در RAFR ،۱۹۱۹ء ،ص ۴۸۳ تا ۴۹۳ ؛ (۲۴) ابن الابار : تکملہ الصلہ ، پہلے حصے کی تحقیق(مع A.Bel) الجزائر ۱۹۲۰ء ؛ص۲۲، ۴۶۸ بعد؛ (۲۵) طبقات علماء افریقہ (عربی متن و فرنسیسی ترجمہ) مع تحقیق و حواشی از ابوالعرب و الخشنی، الجزائر ۱۹۱۵ء ، فرانسیسی ترجمہ پیرس ۱۹۲۰ء ؛(۲۶) Liste des abreviations employees par les auteurs arabes ، در RAFR ۱۹۲۰ء ،ص ۱۳۴ ـ ۱۳۸ ـ [مزید تفصیل کے لیے دیکھیے آآ ، لائیڈن، بار دوم ، بذیل مادہ] .

مآخذ : متن مقالہ میں مذکور ہیں .

(ایم ـ حاج صادق [ت :شیخ نذیر حسین])

••-------------••

※ **اِبْنِ اَبِیْ شَوَارِب** :خاندان ابی شوارب کے کئی افراد کا نام ، جنہوں نے تیسری صدی ہجری / نویں صدی عیسوی اور چوتھی صدی ہجری / دسویں صدی عیسوی کے اوائل میں (مملکت اسلامیہ میں) اہم کردار ادا کیا ـ اس وقت ملک میں سیاسی خلفشار جاری تھا ، لیکن اس کے مقابلے میں عقائدمیں استحکام تھا۔ (ان حالات میں) بنو شوارب کی کئی نسلوں نے محدثین ، فقہا اورقضاہ کو جنم دے کر عباسی سلطنت کو مستحکم کیا ـ بنو شوارب ایک معززقریشی خاندان سے تعلق رکھتے تھے اور حضرت عتابؓ بن اسید کی اولاد سے تھے ـ یہ خاندان قریش کی ایک شاخ بنو امیہ سے تعلق رکھتا تھا اور عثمانی میلانات رکھتا تھا (تیسری صدی ہجری / نویں صدی عیسوی میں عثمانیات کے بارے میں دیکھیے Milieu : Ch. Pellat ، ۱۸۸ ؛ نیز دیکھیے Arabica ، ۳/۳ (۱۹۵۶) ، ۳۱۲).

بنو ابی شوارب نے خلیفہ المتوکل (۲۳۲ـ ۲۴۷ھ/ ۸۴۷ـ۸۶۱ء) کے زمانے میں اس وقت سیاست میں حصہ لینا شروع کیا جب حکومت نے معتزلی عقائد ترک کردیئے، شیعیت نواز حکومت سے قطع تعلق کر لیا اور عرب اور اہل السنۃ و الجماعۃ کے ماضی سے رشتہ جوڑ لیا ـ بنو ابی شوارب کا معاشرتی عروج اگرچہ معمولی اور ضمنی واقعہ ہے، لیکن اس عرصے میں عباسی خلافت اور اہل السنۃ و الجماعۃ کے درمیان مصالحت بھی پیدا ہوئی ـ یہ مصالحت ایک قسم کے فکری اعتدال کی ابتدا تھی جو بڑی مشکل سے حکومتی اور دینی قوتوں کے درمیان پیدا ہوئی تھی ـ حکومتی معتقدات کی تشکیل بھی اسی اعتدال پسندی سے ہوئی۔ اس فکری ارتقا میں بہت سی شخصیات کا ظہور ہوا جن کی کنیت ابن ابی شوارب تھی جو سب سے پہلے محدث اور بعد ازاں زیادہ تر فقیہ اور قاضی تھے ـ ان کی تفصیل حسب ذیل ہے :

(۱) محمد بن عبد الملک (م ۲۴۴ھ/۸۵۸ء).

(۲) اس کا بیٹا حسن بن محمد ، جو ۲۵۰ھـ۸۶۴ء سے ۲۶۰ھـ۸۷۴ء تک قاضی رہا .

(۳) علی بن محمد جو اپنے بھائی حسن کا یکم شوال ۲۶۱ھ / ۹ جولائی ۸۷۵ء کو جانشین ہوا ـ الطبری (۳: ۱۹۰۸) کے مطابق یہی سنہ اس کا سال وفات ہے ، لیکن ابن الاثیر اور اس کے بعد ماسینون (Massignon) نے اس کا سنہ وفات ۲۸۳ ھ لکھا ہے ـ الطبری اور خطیب بغدادی دونوں کا بیان ہے کہ وہ صرف چھ ماہ قاضی رہا .

(۴) عبداللہ بن علی ، ۲۹۶ ھ تا ۳۱۰ھ / ۹۰۸ـ۹۱۳ء تک قاضی رہا ـ ابن الجوزی کے بیان کے مطابق (منتظم ، ۱ : ۹۷ اور بعد ازاں Soruel : Vizarat، ص ۴۰۱) اس کا بیٹا محمد ۲۹۸ھ میں اس کا جانشین ہوا، لیکن اس کا تذکرہ دوسرے مؤرخین کے ہاں

مفقود ہے (دیکھیے عریب: Tabari continuatus، ص ۳۹).

(۵) حسین بن عبد اللہ، جسے ۳۱۷ھ/۹۲۳ء میں قاضی لگایا گیا (عریب ،ص ۱۳)، اس کے تقرر اور سبکدوشی اور وفات کی تاریخ غیر یقینی ہے ۔ عریب (ص ۱۲۰) کا خیال ہے کہ وہ ۳۲۰ھ/۹۳۲ء میں بھی قاضی تھا، لیکن اس کی تصدیق نہیں ہو سکی .

مذکورہ افراد میں سب سے پہلے محمد قابل ذکر ہے جو تفسیر ، تصوف اور احادیث کے بیان میں اعلیٰ مرتبہ رکھتا تھا۔ وہ یزید بن زریعؒ کا راوی تھا ۔ اس نے ابو عاصم العبادانی کے سلسلے کا تسلسل قائم رکھا (دیکھیے القشیری : الرسالہ ، زیر عنوان رضا)۔ وہ اہل السنۃ والجماعۃ کے اصولوں پر سختی سے قائم رہا ، جبکہ اہل السنۃ اقتدار سے محروم تھے۔ اس نے اپنے بچوں کو یہ بھی مشورہ دیا کہ وہ عوامی معاملات سے الگ تھلگ رہیں ۔ دوسری طرف اس نے صرف علم حدیث سے اشتغال رکھا ، جس سے اس کا نویں صدی عیسوی/ تیرہویں ہجری کے نصف آخر کے مشاہیر اہل علم، مثلاً البغوی ، البغدادی اور ابن ابی دنیا [رک باں] سے ربط و ضبط قائم ہوا ۔ ایک صابر و ضابط لیکن مشہور محدث کے ایام زندگی گذار کر وہ اپنی مولد (جنم بھونی) بصرہ میں راہی ملک عدم ہوا .

محمد کے بیٹے حسن کا دور زندگی اپنے باپ سے بالکل مختلف رہا۔ وہ بنو شوارب کا مشہور ترین فرد تھا ۔ پہلے وہ خلیفہ المتوکل کا وفا دار خادم بن کر رہا ۔ جس نے اسے کسی سیاسی مہم پر بوزنطی سرحد پر بھیجا تھا۔ خلیفہ کے قتلؒ کے بعد وہ المستعین کے دور حکومت (۲۴۸-۲۵۱ھ / ۸۶۲-۸۶۶ء) میں حکومت کی سرپرستی سے محروم رہا ۔ اس نے اسے ۲۵۰ھ میں سرکاری مشیر کے عہدے سے معزول کر دیا ۔ جب المعتز ۲۵۱ھ/ ۸۶۶ ء میں خلیفہ بنا تو حسن کی قسمت جاگ اٹھی ۔ اب زیدی ، جہمی اور رافضی عدلیہ سے خارج ہونے لگے ۔ بعد کو آنے والے خلفاء، مثلاً المبردی[کذا؛ المھتدی ۲۵۵ھ/۸۶۹ء-۲۵۶ھ/۸۷۰ء] اور المعتمد[۲۵۶ھ/۸۷۰ء-۲۷۹ھ/۸۹۲ء] کو حسن پر اعتماد حاصل رہا ۔ اس کے مرنے کے بعد اس کا کام علی نے سنبھالا اور قابل اعتماد ماخذ کے مطابق وہ صرف چھ ماہ تک اپنے منصب پر قائم رہا .

بعد ازاں یہ خاندان بطور محدث اپنی شہرت قائم نہ رکھ سکا ، لیکن سیاست میں عارضی سی ناکامی کے بعد عبد اللہ بن علی نے سیاسی معاملات میں سرگرم حصہ لینا شروع کر دیا۔ المکتفی[۲۸۹ھ/۹۰۲ء-۲۹۵ھ/۹۰۸ء] کے انتقال کے بعد وہ ابن المعتز کے حامیوں کے دام میں نہ آ سکا ، جس کو عبد اللہ بن علی کے چچا حسن کی ابن المعتز سے وفاداری یاد آ گئی ہو گی ۔ اس وفاداری اور معاملہ فہمی کا المقتدر[۲۹۵ھ/۹۰۸ء تا ۳۲۰ھ/۹۳۲ء] نے یہ صلہ دیا کہ اس نے اسے مغربی بغداد کا قاضی بنا دیا ۔ یہ ایک قسم کا صلہ یا بدلہ تھا ، جو ابن ابی شوارب کے خاندان کو وقتاً فوقتاً ملتا رہا۔ عبد اللہ بن علی نے (ماسوائے اس کے مذکورہ بالا بیٹے کے) اپنے منصب سے بڑا فائدہ اٹھایا ۔ المقتدر کے زمانے میں وزیر ابن ثوابہ نے اس پر بھاری ٹیکس عائد کر دیا۔ معلوم ہوتا ہے کہ اس موقعہ پر اس کے تعلقات مصری ساہو کاروں کے المزرائی خاندان سے تھے.

عبد اللہ کے بیٹے حسین نے جس کا بنو شوارب میں آخری تاریخی مقام ہے ، المقتدر کے آخری عہد حکومت میں اپنے خاندان کا روایتی منصب سنبھالا ۔ خاندانی فراست اور غیر جانبداری کی بدولت اس نے اہم ملکی معاملات کا مشاہدہ کیا اور بوقت ضرورت اہم توقیعات قلمبند کیں ۔ اس نے المقتدر کے جنازے کا اہتمام کیا جو کہ ایک جنگ میں مارا گیا تھا ۔ یہ یقینی طور پر نہیں کہا جا سکتا کہ وہ ۳۱۷ھ میں بھی قاضی تھا .

شاید ابن ابی شوارب نامور مالکی قاضی ابو عمر کا معاصر تھا (Ali B. isa : the Good Vizir. H, Bowe، ص ۱۱۹) جس کے متعلق کہا جاتا ہے کہ اس کے عدالتی اختیارات دریائے دجلہ کے مغربی کنارے تک محدود تھے۔

ہو سکتا ہے کہ یہ ابو عمر کے انتقام کا نتیجہ ہو جو عبد اللہ کے زمانۂ اقتدار، یعنی ۲۹۶ـ۳۰۰ھ تک بدنامی کی زندگی بسر کر چکا تھا (المنتظم ، ۶ : ۲۴۷) اور اس نے وزیر علی بن عیسیٰ کی مہربانی سے اپنا یہ منصب دوبارہ حاصل کر لیا تھا .

قاضیوں کی تقریباً نیم جدی پشتی رقابت (ابن ابی شوارب عدد ۴ اور ۵ کے ساتھ ابو عمر اور اس کے بیٹے عمر کی ، دیکھیے المنتظم ،۶: ۳۰۵) کو فریقین کے عقائد کے اختلاف اور خلیفہ کے محل کے اندرونی جھگڑوں سے تائید ملی۔ معلوم ہوتا ہے کہ بنو ابن ابی شوارب مکی ہونے کے باوجود عراق میں آ کر حنفی بن گئے تھے ۔ ان کے آباء و اجداد کو حقارت سے مذہب اہل عراق سے وابستہ سمجھا جاتا تھا ۔ وزیر علی بن عیسیٰ شافعی تھا اور شاید وہ محکمہ عدلیہ کا سربراہ کسی مالکی کو بنانا پسند کرتا ہو اور ۳۱۷ھ / ۹۲۹ء میں قاضی حسین کی برخاستگی کا یہی سبب ہو ، جب القاہر کی المقتدر کے خلاف ناکام بغاوت کے نتیجہ میں المقتدر کی پالیسی کوئی شکل و صورت اختیار کر رہی تھی ۔ آل بویہ کے فائز المرام ہونے کے باوجود بنو ابن ابی شوارب اقتدار پر قابض رہے ۔ اب یہ ان کے اقتدار کی دوسری صدی تھی ۔ بغداد کے لوگ بقول خطیب بغدادی (تاریخ بغداد ، ۵ : ۴۷) اس کا سبب خاندان کے بڑے بزرگ محمد بن عبد الملک کی نیکی اور انصاف پسندی بتلاتے تھے ۔ سلطان جلال الدولہ (۴۱۶ـ۴۳۵ھ /۱۰۲۵ـ۱۰۴۴ء) کے عہد میں بھی ابن ابی شوارب کا ایک فرد بغداد کا قاضی القضاۃ تھا ۔ اس سے پہلے ابن ابی شوارب کے دو افراد بغداد کے قاضی رہ چکے تھے ۔ جن کا ذکر کتب سوانح میں نہیں ملتا۔ تاریخ بغداد کی رو سے بنو شوارب نے مختلف اہمیت کے چوبیس قاضی پیدا کیے ، بحیثیت مجموعی بنو ابی شوارب کی سوانح عراقی عقائد کی تاریخ کے محفوظ پس منظر میں دیکھنی چاہیے.

مآخذ : L. Massignon : *Opera Minora* ، ۱ : ۲۵۹ـ۲۹۹؛(۲) الخطیب البغدادی : تاریخ بغداد ، ۵ : ۴۷؛(۳) السمعانی : انساب ، ورق ۳۹۹؛(۴) عدد ۱ کے لیے دیکھیے الخطیب البغدادی ، ۲ : ۳۴۴ ؛(۲) العسقلانی : تہذیب التھذیب ، ۹ : ۳۱۶ ؛عدد ۲ کے لیے:(۱) الطبری، ۳ : ۱۴۲۸، ۱۵۳۳ ، ۱۷۵۹، ۱۷۸۷، ۱۸۹۰ ؛(۲) ابن الاثیر ، ۶ : ۱۵۹ ، ۲۶۲ ؛(۳) الخطیب البغدادی ، ۷ : ۴۱۰؛ عدد ۳ کے لیے دیکھیے:(۱) الطبری ۳ : ۱۹۰۷، ۱۹۰۸؛(۲) الخطیب البغدادی ، ۱۲ : ۵۹ ؛عدد ۴ کے لیے دیکھیے:(۱) عریب ، ص ۲۷، ۳۹ ؛ عدد ۵ کے لیے دیکھیے (۱)عریب ، ص ۱۳۱ ، ۱۸۰ ، ۳۰۶.

(J. C. Vadet [ت : شیخ نذیر حسین])

••-------------••

ابن ابی شیبہ: ابوبکر عبد اللہ بن محمد بن ابراہیم ⊗ (ابوشیبہ) بن عثمان العبسی الکوفی(۱۵۹ھ/۷۷۵ء۔ ۲۳۵ھ/ ۸۴۹ء)، ایک عراقی محدث اور مؤرخ ، جو مذہبی علما کے خاندان سے تعلق رکھتے تھے ۔ ان کے دادا ابوشیبہ واسط کے قاضی تھے ، لیکن انہیں " ضعیف " راوی سمجھا جاتا ہے (ابن حجر : تقریب ، ۱:۴۴۵) .

ان کے بھائی عثمان بن ابی شیبہ صاحب تصنیف محدث تھے(ابن الندیم ، ص ۳۲۰) ان کے خاندان میں اور بھی علما موجود تھے۔ ان کی ولادت احتمالاً کوفہ میں ہوئی ، ابتدائی تعلیم وہیں حاصل کی ۔ بعد ازاں بصرہ سمیت بہت سے مقامات کا سفر کیا۔ بغداد میں ایک عرصے تک مقیم رہے،یہاں انہوں نے نامور محدثین سے علم الحدیث حاصل کیا ۔ ان کے اساتذہ کی فہرست میں قاضی شریک بن عبد اللہ ، علی بن مسہر (ابن سعد : ۴:۴۱۳)، ابو اسامہ سفیان بن عیینہ ، جعفر بن عون (ابن قیسرانی، ۱:۲۵۹)، ابوالاحوص سلام بن سلیم ، یحییٰ بن سعید قطان اور دوسرے محدثین اور علما شامل ہیں (دیکھیے ، الذہبی : سیر اعلام ، ۱۱:۱۲۲).

ابو بکر بن ابی شیبہ اپنے زمانے کے ممتاز ترین "محدث" اور فقیہ تھے ؛ نامور مؤرخ خطیب بغدادی کے

مطابق علم حدیث چار افراد کے ذریعے منتہائے کمال کو پہنچا، یعنی احمد بن حنبل (م ۲۴۱ھ/۸۵۵ء)، یحیٰی بن معین ، ابوعلی المدینی اور ابوبکر بن ابی شیبہ (تاریخ بغداد ، ۱۰: ۴۴-۴۷)۔ امام ابوزرعہ فرماتے ہیں کہ انہوں نے ابن ابی شیبہ سے بڑا محدّث نہیں دیکھا ۔ وہ مسجد اضافہ میں جب حدیث بیان کرتے تو قریباً تیس ہزار لوگ ان سے حدیث سنا کرتے تھے ، انتقال کوفہ میں کیا۔ ان کے بہت سے شاگرد تھے جن میں نامور محدث ابن ماجہ [رک بآں] اور ابو زرعہ وغیرہ شامل ہیں.

تصانیف: انہوں نے حدیث ، فقہ اور تاریخ وغیرہ پر بہت سی کتابیں لکھیں جو الفہرست میں مندرج ہیں ۔ تاریخ میں ان کی کتابیں کتاب التاریخ ، کتاب الفتن ، کتاب الصفین ، کتاب الجمل اور کتاب الفتوح ہیں ۔ ان کے علاوہ کتاب السنن فی الفقہ ، کتاب التفسیر اور کتاب المسند ہیں ۔ مؤخر الذکر کا نام کتاب المصنف بھی ہے ، اس مجموعہ میں انہوں نے احادیث کے علاوہ صحابہ اور تابعین کے فتاوای بھی جمع کر دیئے ہیں، یہ کتاب حال ہی میں الاعظمی کی تحقیق کے ساتھ طبع ہوئی ہے۔ اس کے علاوہ بہت سے قلمی نسخے ہیں (دیکھیے براکلمان : تکملہ ، ۱:۲۱۵)۔ تکملہ (۲۶۰/۱) میں الرد علی ابی حنیفہ (مطبوعہ دہلی ۱۳۳۳ھ مع اردو ترجمہ) بھی ہے ، اس کی پانچ جلدوں کے بعض اجزا ملتان سے چھپ چکے ہیں .

المصنف کو خصوصا المغرب اور اندلس میں بڑی مقبولیت حاصل ہوئی ، جہاں بقی بن مخلد، مشرق سے واپسی کے بعد، اس کا درس دیا کرتے تھے (دیکھیے E. Levi Provencal: Hist. Esps. Mus ، ۳ : ۴۷۷-۴۷۸)۔ یہ کتاب اندلس میں علما کے درس میں شامل رہی (دیکھیے ابن خیر الاشبیلی: فہرست ، ص ۱۳۱-۱۳۳ ؛ الرعینی : برنامج ، ص ۴۴) المغرب میں صحاح ستہ کے علاوہ حدیث میں البزاز ، الدارقطنی ، البیہقی اور مصنف جیسی کتب بھی رائج تھیں۔ ان کی ترویج غالباً ۶۲۱ھ / ۱۲۲۵ء سے قبل الموحدین کے ذریعے ہوئی.

ان کے بھائی ابو الحسن عثمان بھی نامور محدث تھے (ولادت ۱۵۶ھ/ ۷۷۳ ء ، وفات ۲۳۹ھ / ۸۵۱ء یا ۸۵۳ء) انہوں نے کتاب السنن فی الفقہ ، کتاب التفسیر ، کتاب العین اور کتاب المسند کی تالیف کی تھی .

عثمان کے بیٹے ابو جعفر محمد (م ۲۹۷ھ/ ۹۰۹ ء) نے کتاب السنن فی الفقہ اور تذکرۃ المحدثین لکھی ہیں.

مآخذ : مذکورہ بالا کتابوں کے علاوہ دیکھیے : ابن سعد: طبقات ، ۶ :۲۸۸ ؛(۲) الفہرست ، ص ۲۲۹ (مطبوعہ قاہرہ، ۳۲۰) ؛ (۳) خطیب البغدادی : تاریخ بغداد ، ۱۰: ۶۶ تا ۷۱ ؛ (۴) الذہبی : تذکرۃ الحفاظ ، ۲ : ۱۹ ؛ (۵) وہی مصنف : میزان الاعتدال ، ۲ : ۷۱ ؛(۶) وہی مصنف: لسان المیزان ، ۷:۲۶۸ ؛(۷) وہی مصنف : سیر اعلام النبلاء ، ۱۱:۱۳۲ وبعد؛ (۸) ابن القیسرانی : جامع ، ۱: ۲۵۹ ؛ (۹) ابن العماد :شذرات الذہب ، ۲ : ۸۵ ؛ (۱۰) ابن حجر العسقلانی : تہذیب ، ۶ : ۲ ؛(۱۱) براکلمان : تکملہ ، ۱: ۲۱۵، ۲۶۰ ؛ (۱۲) البستانی ، دائرۃ المعارف ، ۲ : ۳۱۴؛(۱۳)المسعودی: مروج ، ۷:۲۱۱؛(۱۴) آ آ ، لائیڈن ، بار دوم ، بذیل مادہ .

(محمود الحسن عارف)

••------------••

ابن ابی الضَیّاف : ابو العباس احمد ، ایک تونسی ※ مؤرخ ، جو تونس میں ۱۲۱۷ھ/ ۱۸۰۳ء میں پیدا ہوا اور وہیں ۱۷ شعبان ۱۲۹۱ھ / ۲۹ ستمبر ۱۸۷۴ ء کو انتقال کر گیا.

بے (Bey) [رک بآں] کا سیکریٹری اور مشیر ہونے کی حیثیت سے وہ معتمد علیہ شخص تھا اوراسی حیثیت سے ۱۲۴۶ھ / ۱۸۳۰ ء میں اور ۱۲۵۸ھ / ۱۸۳۰ ء میں کئی نازک سفارتی مہمات میں استانبول اور ۱۲۶۲ھ/۱۸۴۶ ء میں " احمد بے " کی ہمراہی میں پیرس گیا ۔ بنیادی حقوق کا خاکہ اور ۱۸۶۱ ء کے دستور تیار کرنے میں اس نے سرگرم حصہ لیا (دیکھیے دستور) ۔ اس کے بعد وہ حکومتی نظروں سے گر گیا ، لیکن خیرالدین نے جو ۱۸۷۳ ء

میں وزیر اعظم بن گیا ؛ اسے تھوڑے عرصے کے لیے سرکاری عتاب سے بچا لیا .

ابن ابی الضیاف کی ایک تصنیف اتحاف الزمان باخبار ملوک تونس و عہد الامان ہے ۔ یہ عربوں کی فتح اندلس کی تاریخ سے لے کر ۱۲۸۹ھ / ۱۸۷۲ء کے واقعات کے بیان پر مشتمل ہے ۔ بنو حسین کے عہد حکومت تک یہ تاریخ صرف واقعات کا سرسری سا خلاصہ ہے ، جس میں کوئی جدت یا اصلیت نہیں ہے ، لیکن جب مصنف اپنے عہد کے واقعات بیان کرتا ہے تو ان میں دلچسپی پیدا ہو جاتی ہے .

مآخذ : (الف) مطبوعہ مواد : (۱) تیونس کی شاہی دستاویزات ، ۱۳۱۹ ھ / ۱۹۰۱ـ۱۹۰۲ء عقد اول ؛(۲) ‹Tunis Secretariat d Etat aux affairs Culturelles ۱۹۶۳ـ ۱۹۶۶ء ۸ جلدیں ، جلد ۲ ؛ کتب حوالہ : (۳) محمد بیرم (بیرم پنجم) صفوۃ الاعتبار ،ج ۲ ، قاہرہ ۱۳۰۲ ؛ (۴) محمد النیفر : عنوان الاریب فی من نشاء بالمملکۃ التونسیہ من عالم ادیب ، تونس ۱۳۵۱ھ ، ۲ : ۱۳۰ ؛ (۵) محمد مخلوف : شجرۃ النور الزکیہ فی طبقات المالکیہ ، ۳۹۴، عدد ۱۵۷۱ ؛ (۶) حسنی عبد الوہاب : المنتخب المدرسی من الادب التونسی ، بار دوم ، قاہرہ ۱۹۴۴ ، ص ۱۴۲؛ (۷) وہی مصنف : خلاصۃ التاریخ تونس، طبع سوم ، تونس ۱۳۷۳ھ ، ص ۱۷۰ ؛ (۸) الرائد التونسی (پندرھواں سال) ، شمارہ ۲۵ و ۲۶ ؛(۹) براکلمان: تکملہ ، ۴۹۹/۲ ؛[(۱۰) صلاح الدین المنجد ، در M. JDED ، ۳ (۱۹۵۶ء) : ۳۴۹ـ۳۵۸ ؛(۱۱) یوسف العش : فہرس مخطوطات وارالکتب الظاہریہ ، التاریخ والملحقات ، دمشق ۱۹۴۷ء ، ۸۱/۸۲ وغیرہ] .

(A.Abpesslem [ت: شیخ نذیر حسین]) .

※ ابن ابی طی: یحیٰی بن حمید النجار الحلبی (۵۷۵ھ/۱۱۸۰ء تا ۶۲۵ـ۶۳۰ھ/۱۲۲۸ء ـ۱۲۳۳ء) حلب کا ایک اہم شیعی مؤرخ اور ایک تاریخ العام : معادن الذہب فی تاریخ الملوک و ذوی الرتب ، جسے سنی مصنفین بھی استعمال کرتے ہیں ، کا مؤلف۔ اس کے اہم اقتباسات اور چھٹی صدی ہجری / بارھویں صدی عیسوی کے ابتدائی تین چوتھائیوں سے متعلق مواد ابن فرات [رک بآں] کی تاریخ اور ابن شاہ [رک بآں] کی الروضتین میں محفوظ ہے ۔ عزالدین بن شداد [رک بآں] بھی اس تاریخ سے آشنا تھے ۔ شاید حلب کے سنی مؤرخ کمال الدین ابن العدیم بھی اس سے معرفت رکھتے تھے ۔ ابن ابی طی نے اپنی تاریخ کا تسلسل صلاح الدین اور اس کے بیٹے حلب کے[حکمران] الظاہر ، جن سے اس کے دوستانہ تعلقات تھے ، کے زمانوں کے واقعات تک قائم رکھا ہے.

ابن ابی طی کی دوسری کتابوں کے عنوانات اور مشمولات کا تعین ایک مشکل سی بات ہے ، کیونکہ اس کی بعض تصانیف گزشتہ مصنفین کی کتابوں کا محض خلاصہ ہیں۔ بہرحال اس کی کوئی بھی کتاب معاون جیسی اہمیت حاصل نہیں کر سکی ، کیونکہ یہ صلیبی جنگوں کے زمانے میں شمالی شام کے متعلق قیمتی معلومات بہم پہنچاتی ہے اور اس کے مآخذ اب ناپید ہو چکے ہیں (اگرچہ تھوڑے سے فرق کے ساتھ ان سے کمال الدین بن العدیم نے بھی استفادہ کیا ہے) ۔ اس کے مندرجات سے شیعی نقطۂ نظر کا بھی پتا چلتا ہے اور مصر ، بلکہ المغرب کے واقعات پر بھی روشنی پڑتی ہے ۔ عراق اور ایران کے واقعات سے آگاہی کے لیے مصنف کی معلومات عماد الدین اصفہانی کی مرہون منت ہیں .

مآخذ : ابن ابی طی پر موجود مآخذ اس کے معاصر یاقوت کا ہے جس کا حوالہ الصفدی نے دیا ہے (مخطوطہ) کتب خانہ سلیمانیہ ، عدد ۸۴۲ ، لیکن الارشاد میں اس کا کوئی ذکر نہیں ۔ جدید مطالعات کے لیے دیکھیے Cl. cahen : Une Chronique Chi'ite au Temps des Croisades ، در Comptes rendus des Séances de l'Acad . des Inscr ۱۹۳۵ء؛(۲) H.A.R Gibb : The Sources for the history of Sala Din

در Speculum ج ۲۵ (۱۹۵۰)۔ ان دو مقالات کی تکمیل و تصحیح Cl. Cahen : La Syrie du nord au temps des Croisades ، پیرس ۱۹۴۰ ء ، ص ۵۵ تا ۵۷ کے ذریعے کر لی جائے۔

(Cl . Cahen [ت: شیخ نذیر حسین])

* ابْنِ اَبِی عَصْرُون : شرف الدّین ابو سعد عبد اللہ بن محمد بن ھبۃ اللہ بن مطہر التمیمی الموصلی ، ثم الحلبی الدمشقی ، اپنے زمانے کے اہم ترین شافعی عالم ۔ وہ ربیع الاول ۴۹۲ھ یا ۴۹۳ھ / فروری ۱۰۹۹ ء یا ۱۱۰۰ ء میں حدیثہ میں پیدا ہوے ۔ انہوں نے موصل اور پھر واسط میں ابو علی الفارقی اور بغداد میں بالخصوص اسعد المیھنی اور ابن برہان سے تعلیم حاصل کی (اساتذہ کی فہرست کے لیے دیکھیے النعیمی : دارس ، ص ۴۰۰) ۵۲۳ھ / ۱۱۲۹ ء سے وہ موصل میں پڑھانے لگے ، پھر سنجار کے علاقے میں جا کر مقیم ہو گئے اور پھر سنجار ، نصیبین اور حران کے قاضی بنا دیے گئے ۔

۵۴۵ھ / ۱۱۵۰۔۱۱۵۱ ء میں نور الدین نے ابن ابی عصرون کو حلب بلا لیا ۔ ۵۴۹ھ / ۱۱۵۴ ء میں وہ شہزادے کے ہمراہ دمشق چلے آئے اور مدرسہ غزالیہ میں درس و تدریس کا کام جامع مسجد کے شمال مغربی گوشے میں انجام دینے لگے ۔ اس کے علاوہ اوقاف کی نظارت بھی ان کے سپرد تھی ۔ اس کے بعد وہ حلب واپس آگئے، جہاں انہوں نے ایک مدرسہ بنوایا اور دوبارہ سنجار ، حران اور دیار بکر کے قاضی بن گئے ۔ اپنے بیٹے نجم الدین کو اپنی جگہ حلب میں بیٹھا کر وہ ۵۷۰ ھ/۱۱۷۴ ء میں دمشق چلے آئے اور مدرسہ غزالیہ اور اپنے مدرسہ میں پڑھانے لگے ۔

۵۷۳ ھ/۱۱۷۳ء میں سلطان صلاح الدین کے عہد حکومت میں ضیاء الدین شہہ زوری کی وفات کے بعد وہ شوافع کے قاضی القضاۃ بنا دیئے گئے ۔ شام میں یہ عہدہ بڑا اہم سمجھا جاتا تھا ۔۵۷۵ ھ / ۱۱۷۹۔۱۱۸۱ء میں وہ آنکھوں سے معذور ہو گئے اور اپنے عہدے سے فارغ کر دیئے گئے ۔ رمضان ۵۸۵ھ / اکتوبر ۔ نومبر ۱۱۸۹ ء میں ترانوے برس کی عمر میں ان کا انتقال ہو ا اور اپنے تعمیر کردہ مدرسہ میں دفن کیے گئے۔ یہ مدرسہ انہوں نے اپنے گھر کے مقابل دمشق میں باب البرید کے مغرب میں بنوایا تھا ۔

سلطان نور الدین نے ابن ابی عصرون کے لیے چھ مدارس حلب ، بعلبک ، دمشق ، حماۃ ، حمص اور منبج میں تعمیر کرائے تھے ۔ ابن ابی عصرون کثیر التصانیف مصنف تھے ، یہ تصانیف آج کل ناپید ہو چکی ہیں ، لیکن ابن کثیر نے ان کی سات کتابوں کے نام لکھے ہیں ، ان میں صفوۃ المذھب فی نہایۃ المطلب (سات جلدیں) اور کتاب الانتصاف اور فوائد المذھب بھی تھیں۔

ان کے بیٹوں نجم الدین اور محی الدین نے اپنے باپ کے قائم کردہ مدارس دمشق اور حلب میں درس و تدریس کا سلسلہ جاری رکھا ۔ ان کے بعد ان کے پڑپوتوں نے اس شغل کا تسلسل قائم رکھا ۔

مآخذ : (۱) ابن کثیر : البدایہ والنھایہ ، ۱۲: ۲۳۳ ؛ (۲) ابن شحنۃ ، مترجمہ Perles(J. Sauvaget) ، ص ۱۱۰۔۱۱۱ ؛ (۳) سبط ابن العجمی (ترجمہ J. Sauvaget در Trésors ، ص ۶۴۔۶۵ ؛ (۴) ابن العماد : شذرات الذھب ، ۴ : ۲۸۳؛(۵) السبکی ، طبقات ، ۴ : ۲۳۷ ۔ ۲۳۹ ؛ (۶) ابن خلکان : وفیات ، ۳۲۔۳۶ ؛ (۷) نعیمی: دارس ، جلد اول ، (دمشق ،در مجلّہ: مجمع العلمی العربی ، ۱۹۴۸) عدد ۶۸،ص ۳۹۸۔۴۰۶ ؛ (۸) ابن طولون : قضاۃ دمشق، طبع صلاح الدین المنجد ، دمشق ، در مجلّہ مجمع العلمی العربی ۱۹۵۶ ، عدد ۸۳ ، ص ۴۹۔۵۱ ؛ (۹) راغب طباخ : اعلام، ۴: ۲۷۹ ؛ (۱۰) N, Elisséeff : Les Monuments de Nūr-al-Dīn ، در B E O ، ۱۳ (۱۹۴۹۔۱۹۵۱ء) : ۱۱ ، ۱۷ ، ۲۸ ، ۳۱ ، ۳۲ ، ۳۳ ؛ (۱۱) D. Sourdel : Les Professeurs de Madarsa á Alep aux XII-XIIIe Siecles de apres Ibn

Shaddad در B E O، ۱۳ : ۸۶، ۱۰۰، ۱۰۸.

(N. Elisséeff [ت: شیخ نذیر حسین])

••--------------••

※ ابن ابی عُیَیْنَہ : " دوسری صدی ہجری ر آٹھویں صدی عیسوی کے دو عرب شعرا :

(۱) ابن ابی عیینہ " اصغر " یا اَبُو الْمِنْہَال ابو عیینہ بن محمد بن ابی عیناء ، نسبتاً زیادہ معروف [ایک نامور عرب سردار] مہلب کا پوتا اور منصور کے ماتحت رہے کے " گورنر " کا بیٹا ۔ دوسری صدی ہجری ر آٹھویں صدی عیسوی کے تقریباً وسط تک ، وہ اپنی محبت بھری نظموں کے باعث بصرہ میں خاصا معروف ہو چکا تھا ، جن میں وہ "دنیا" نامی فرضی عورت سے اپنے عشق کا اظہار کرتا ہے، دراصل جو اس کی ایک دور کی عم زاد فاطمہ بنت عمر بن حفص(م ۱۵۳ھ/۷۷۰ء) تھی ، جس نے شاعر سے شادی کا وعدہ کرکے عباسی شہزادے عیسٰی بن سلیمان سے بیاہ رچا لیا تھا۔ وہ کوفہ میں رہائش پذیر تھا کہ ۱۵۹ھ/۷۷۵۔۷۷۶ء میں اپنے عم زاد خالد بن یزید بن حاتم کا ملازم ہو کر ، اس کے ہمراہ جرجان [رک باں] چلا گیا ۔ مگر جلد ہی وہ اس سے جھگڑ پڑا ۔ اسے الہادی کی تخت نشینی ۱۶۹ ھ/ ۷۸۵ ء کے موقع پر در خور اعتنا نہ سمجھا گیا ، اس کے بعد وہ بصرہ واپس آگیا اور اپنی ناتمام محبت اور اپنے عم زاد خالد کی نفرت کے متعلق سادہ نظمیں لکھ کر اپنا دل بہلانے لگا۔ ایک روایت کی رو سے المامون نے اس کا استقبال کیا ۔ دوسری روایت کے مطابق المامون نے اس کو اس کے مضری مخالف خیالات کی بنا پر جلا وطن کر دیا تھا اوراس کی وفات تک وہ عراق واپس نہ آسکا ۔

اس کے اشعار کا تخمینہ چار ہزار اشعار لگایا گیا ہے جن میں سے صرف ۴۱ نظمیں جمع کی جا سکی ہیں جو کہ ۳۲۵ اشعار پر مشتمل ہیں۔ یہ نظمیں تین اصناف پر مشتمل ہیں : ۱ ۔ غزل یعنی فاطمہ سے اظہار محبت ؛ ۲۔ خالد کے خلاف ہجو اور (۳) بصرہ کے متعلق بیانیہ نظمیں۔ محبت ، آزادی اور فطرت اس قسم کے پسندیدہ موضوعات ہیں ، اس کا شمار ان چار شعرا میں ہوتا ہے جو " مولدین " میں پیدا ہوے۔

(۲) ابن ابی عُیَیْنَہ اکبر ، یا ابو جعفر عبد اللہ بن محمد بن ابی عیینہ ، مقدم الذکر کا بھائی ، جس کے متعلق برامکہ [رک باں] کے زوال سے تھوڑا عرصہ قبل سنا گیا، خصوصا الامین اور المامون کے مابین اختلافات کے ایام میں اس کی شہرت ہوئی ۔ اس نے ۱۹۶ھ / ۸۱۲ ء میں اہل بصرہ کو المامون کی حمایت میں جمع کرنے میں اہم کردار ادا کیا ۔ اسی سال ، الاہواز کی جنگ کے بعد ، اس کا سپہ سالار محمد بن طاہر بن حسین سے رابطہ ہو گیا ۔ کچھ وقت کے لیے وہ البحرین اور یمامہ کا گورنر بھی رہا۔اس کے بعد وہ بصرہ لوٹ آیا ۔ جہاں اس نے ایک چھوٹی سی سیاسی سازش میں حصہ لیا ۔ اس کے کچھ عرصے کے بعد سپہ سالار محمد بن طاہر کی سرپرستی ملنے پر وہ بدستور عباسیوں کا وفادار اور علویوں کا دشمن بنا رہا۔ اس کا دوبارہ ۲۰۴ ھ / ۸۱۹ ء میں ذکر آتا ہے ۔ وہ اپنے بھائی اور غالبًا المامون کی وفات کے بعد بھی دیر تک زندہ رہا .

اس کے بھائی (ابن ابی عیینہ) اصغر کی طرح اس کی طویل نظموں میں سے ، صرف ۲۶ دستیاب ہوئی ہیں، جن کے ۲۰۶ اشعار ہیں ۔ جو عام طور پر ، مدح ، عتاب اور فخر کے موضوعات پر مشتمل ہیں ، وہ بہت زیادہ تعلیم یافتہ تھا ، لیکن اس کے بھائی کے مقابلے میں کم معروف ہے .

(۳) تیسرا بھائی داؤد تھا ، جو ایک چھوٹے درجہ کا شاعر تھا ، وفات ۱۶۹ھ/۷۸۵ء میں ہوئی .

مآخذ : (۱) A Ghádera : *Deux Poétes Contemporians de Baššar les frères Ibne-Abī-Ūyayana* ، در *Arabica* ، ۱۰ : ۱۵۴۔ ۱۸۷؛ (۲) وہی مصنف: *Les diwans des freres Ibn-e-Abī Ūayana* در ،، *B,ÉT, Or* ۱۹، (۱۹۶۶) اور

اس کے مآخذ .

(A. Ghédira [ت: محمود الحسن عارف])

⊗ **اِبْنِ اَبِی لَیْلیٰ** : ابو عیسی عبد الرحمٰن بن ابی لیلیٰ (یسار یا داؤد) بن بلال احیحہ بن جلاح الانصاری ، کوفہ کے ایک نامور تابعی اور ابتدائی اسلامی تاریخ کی نامور شخصیت (ولادت ۱۷ھ/ ۶۳۸ء)۔ انہوں نے حضرت علیؓ بن ابی طالب اور ان کے ہم عصر صحابہ کرامؓ سے حدیث سنی۔ وہ جنگ جمل [رک بآں] میں حضرت علیؓ کی طرف سے شامل ہوے ، بعد ازاں انہوں نے عبد الرحمٰنؒ بن الاشعث کی (حجاج کے خلاف) بغاوت میں حصہ لیا ۔ ان کی صحابیت کے بارے میں مختلف بیانات ہیں، بقول حافظ ابن حجرؒ ان کی صحابیت مختلف فیہ ہے ۔ نامور سوانح نگار ابن البرقی نے انہیں صحابی شمار کیا ہے اور لکھاہے کہ انہوں نے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو دیکھا تھا ، لیکن حافظ ابن حجرؒ فرماتے ہیں کہ دراصل انہیں ان کے والد کے ساتھ مخلوط کر دیا جاتا ہے، ورنہ صحیح قول کی رو سے ان کی ولادت عہد فاروقی میں ہوئی۔ ان کا انتقال ۸۳ھ میں حمام میں ہوا .

حدیث کی سند میں ، جہاں ان کا صحابہ کرامؓ کے بعد ، تابعین کی پہلی صف میں ذکر آتا ہے ، ان کا تذکرہ "ابن ابی لیلیٰ اکبر" کے عنوان سے کیا جاتا ہے (الاصابہ ، ۳:۴۱۳).

مآخذ : (۱) الطبری بمدد اشاریہ ؛ (۲) البلاذری : فتوح البلدان ، اشاریہ ؛ (۳) النووی: تہذیب ، ص ۳۸۹-۳۹۰؛ (۴) ابن حجر العسقلانی : الاصابہ ،۲:۴۱۳ ، عدد ۵۱۹۴ ؛ (۵) الترمذی ، ۲:۱۸۹، ۲۵۷ .

(محمود الحسن عارف)

※ **ابن ابی لیلیٰ** : محمد بن عبد الرحمٰن بن ابی لیلیٰ (المعروف بہ ابن ابی لیلی ؛ قاضی) ، ولادت ۷۴ھ/ ۶۹۳ (ابن خلکان) یا ۷۶ھ/۶۹۴ء ، انہوں نے بہتر برس کی عمر میں بقول ابن سعد ، ۱۴۸ھ/۷۶۵ء میں وفات پائی۔ انہیں اپنے والد کے حالات کچھ زیادہ یاد نہ تھے ۔ امام شعبیؒ اور عطاء بن ابی رباحؒ [رک بآں] کو ان کے اساتذہ میں شامل کیا جاتا ہے (البخاری)۔ متأخر سوانح نگار ان کے اساتذہ اور شاگردوں کی بہت بڑی تعداد بتاتے ہیں، لیکن خود ابن ابی لیلیٰ سے بہت کم فقہی احادیث مروی ہیں اور وہ بھی تاریخی یا اخلاقی نوعیت کی (وکیع ؛ الطبری)۔ بطور راوی حدیث شروع سے ہی ان کی یادداشت اور ان کی ثقاہت زیر بحث رہی ہے۔ امام احمد بن حنبلؒ ان کی فقہ کو ان کی حدیث پر ترجیح دیتے تھے اور ان کی یہ رائے آج تک مستند سمجھی جاتی تھی ۔ ابن ابی لیلیٰ کے حریف اور ان سے پہلے کوفہ کے قاضی ابن شبرمہؒ نے ان کی اُحیحہ بن جلاح سے خاندانی نسبت کو بلاوجہ متنازعہ بنا کر پیش کیا ہے جس کی تہہ میں معاصرانہ چشمک کار فرما رہی ہے۔ امام ابو حنیفہؒ اور ابن ابی لیلیٰ کے درمیان منافرت کی یہی وجہ تھی ، لیکن اس حکایت کی تاریخی حیثیت (در وکیع اور ابن خلکان) ناقابل اعتبار ہے، کیونکہ وہ ابوحنیفہؒ کو ، جو ان کے ہم عصر تھے، شاب (نوجوان) کہہ کر مخاطب کرتے ہیں۔ وکیع نے ابن ابی لیلیٰ کے متعلق جو دوسری حکایات بیان کی ہیں، ان کا بھی حقیقت سے کوئی تعلق نہیں ، لیکن یہ بات قرین حقیقت ہے کہ سفیان ثوری [رک بآں] ابن ابی لیلیٰ اور ابن شبرمہ کو کوفہ کے سب سے بڑے فقیہ سمجھتے تھے .

ابن ابی لیلیٰ کو کوفہ کے نئے گورنر عیسیٰ بن موسیٰ نے ۱۲۳ھ / ۷۴۱ ء میں کوفہ کا قاضی مقرر کیا تھا اور وہ بنو امیہ اور بنو عباس کے زمانوں میں اسی عہدے پر تاعمر تعینات رہے ۔ صرف غاصب خارجی سردار ضحاک بن قیس کا عہد ، اس سے مستثنیٰ ہے ،جب وہ خود اس عہدے سے مستعفی ہو گئے تھے ۔ اس زمانے کے دستور اور رواج کے مطابق وہ مقدمات کے فیصلے اپنی رائے کے مطابق دیاکرتے تھے ۔ فرائض پر ایک کتاب ان سے منسوب چلی آ رہی ہے (الفہرست) .

ان کے بعد ان کے بھانجے عبد الرحمٰن بن عبد اللہ بن عیسیٰ کوفہ کے قاضی بنے ، لیکن جلد ہی انتقال کرگئے ۔ امام شافعیؒ کے زمانے (٢٠٤ھ / ٨٢٠ء) تک ابن ابی لیلیٰؒ کی فقہ کے مقلد کوفہ میں موجود تھے.

امام شافعی کا ایک رسالہ (کتاب الام ، ٧ : ٨٧ ببعد) جس کا نام حاجی خلیفہ نے کشف الظنون (٥ : ٤٢ عدد ٩٨٣٨) میں کتاب الاسماء والقبائل لکھا ہے ، ابن ابی لیلیٰ اور امام ابو حنیفہؒ کے درمیان فقہی جزئیات کے اختلافات کے بارے میں ہے ۔ اس میں ابن ابی لیلیٰؒ امام ابو حنیفہؒ کی نسبت قدامت پرست اور روایت پسند فقیہ کے طور پر نظر آتے ہیں ۔ ابن ابی لیلیٰ رسم، قانون اور رواج کو بھی پیش نظر رکھتے ہیں ۔ بحیثیت مجموعی ابن ابی لیلیٰؒ کی فقہ میں فنی گہرائی نظر آتی ہے ، لیکن ساتھ ہی وہ ابتدائی ، جامد ، تنگ نظر اور نتیجہ کے لحاظ سے بے خبر سی بھی دکھائی دیتی ہے ۔ ان کی فقہ میں ایک فقہی ربط کی کوشش کار فرما ہے ۔ ان کے فقہی فکر و نظر میں مروجہ آداب اور شعائر سے وابستگی بھی محسوس ہوتی ہے اور عقلی عملیت استدلال مادی اور اخلاقی پہلو لیے ہوئے نظر آتے ہیں ۔ بطور قاضی ان کے جمود کے بجائے ان کی رائے کے اثرات زیادہ واضح ہیں .

مآخذ : (١) ابن سعد : طبقات ، ٦ : ٢٤٩ ؛ (٢) احمد بن حنبل : کتاب العلل و معرفۃ الرجال ،ج ١، انقرہ ١٩٦٣ء ، فصل: ٨٢٨ و٨٣٣ ؛ (٣) البخاری : تاریخ الکبیر ج ١ ، عدد ١٨٠ ؛ (٤) نوبختی : فرق الشیعہ ، ص ٧؛ (٥) وکیع : اخبار القضاۃ ، ٣ : ١٢٩ تا ١٤٩ و اشاریہ ، نیز ص ٩٥ ببعد ، ١٠٧ـ١٠٨ ؛ (٦) ابن قتیبہ :المعارف ، ص ٢٤٨؛(٧) الطبری : تاریخ ، اشاریہ ؛ (٨) ابن حاتم الرازی : کتاب الجرح والتعدیل ، ج ٣ عدد ١٧٣٩ ؛ (٩) الفہرست ، ٢٠٢ ببعد ؛ (١٠) ابن خلکان ، بذیل مادہ؛ (١١) الذہبیؒ : تذکرۃ الحفاظ ، حیدر آباد ١٣٣٣ھ ، ١: ١٦٢، طبقہ پنجم ،(عدد ١٢) ؛ (١٢) ابن حجر العسقلانی : تہذیب ، ج ٩ ، عدد ٥٠١ ؛ (١٣) حاجی خلیفہ : کشف الظنون ، طبع فلوگل ، ٤ : ٣٩٦ ، عدد ٨٩٦٧ ، ٥ : ٤٢(عدد٩٨٣٨)؛ (١٤) ابن العماد : شذرات الذہب ،١ : ٢٢٤ ؛(١٥) J. Schacht: Origins اشاریہ ؛ (١٦) وہی مصنف: Introduction ، ص ٤٤ .

(j. Schachrt [ت: شیخ نذیر حسین])

••-------------••

ابن اِخْشِید : ابوبکر احمد بن علی بن ماجور، بغداد کا ایک معتزلی (٢٧٠ـ٣٢٦ھ / ٨٨٣ـ٩٣٨ء)۔ وہ اپنی فصاحت و بلاغت اور عربی زبان کی صرف و نحو پر عبور اور اہل علم پر اپنے مال کی فیاضی کے باعث شہرت رکھتا تھا ۔ بقول خطیب البغدادی ، جس نے اس پر کوئی تبصرہ نہیں کیا ، وہ ایک بدعتی شخص تھا جس کا سرپرست جعفر الفریابی تھا ۔ وہ فقہ میں امام شافعیؒ کا پیرو اور علوم شرعیہ کا ماہر سمجھا جاتا تھا .

معتزلی علم الکلام میں اسے الکعبی اور ابو ہاشم الجبائی کا مخالف خیال کیا جاتا ہے ۔ وہ غالباً معتزلہ کے ایسے گروہ کی نمائندگی کرتا تھا ، جو تقوی شعاری ، مقبولیت ، شافعی فقہ ، حدیث اور علم تفسیر سے (ذہناً)مطابقت رکھتا تھا۔ [ابن ندیم کی] الفہرست میں اس کی کتابوں کی فہرست موجود ہے ، جن میں تفسیر الطبری پر ایک حاشیہ [یا شرح] اور مرجئہ کا رد بھی شامل تھے .

[علامہ الذہبی کے بقول وہ علم الحدیث سے باخبر تھا اور وہ ابو مسلم الکجی اور اس کے طبقے سے روایت کرتا ہے اور وہ اپنی تصنیفات میں ان کا حوالہ دیتا ہے ، وہ عبادت و زہد والا شخص تھا ۔ بدعت پرستی کے باوجو اس میں متعدد محاسن موجود تھے ، اس نے فقہ ،نحو ، علم الکلام پر متعدد کتب تصنیف فرمائیں ، جن میں سے کتاب نقل القرآن ، کتاب الاجماع ، کتاب اختصار تفسیر محمد بن جعفر الطبری کا حاشیہ قابل ذکر ہیں].

مآخذ : (١) الفہرست ، ص ١٧٣ ؛(٢) خطیب البغدادی ، ٣١/٦ ؛ (٣) ابن حجر العسقلانی: لسان المیزان ، ٢٣١/١ ؛ (٤) ابن المرتضی : طبقات ، بیروت ، ١٩٦ ،ص

۱۰۰۔۱۱۰ ؛ (۵) نذر المعتزلی ، ص ۴۵۔۴۶ ؛(۶) الیف بستانی : دائرۃ المعارف ، ۳۲۹:۲ ؛ (۷) [الذہبی ، سیر اعلام النبلاء ، ۱۵: ۲۱۷۔۲۱۸].

(V.C .Vadet [ترجمہ و اضافہ محمود الحسن عارف])

••--------------••

⊗ اِبْنُ الْاُخُوَّہ ، محمد بن الاخوہ : (۶۴۸ھ/ ۱۲۵۰ء تا ۷۲۹ھ/۱۳۲۹ء)، ضیاء الدین محمد بن ابی زید القرشی الشافعی ، المعروف با بن الاخوۃ ، ایک محدث اور فقیہ ۔ اس کی شہرت زیادہ تر اس کی کتاب معالم القربہ فی احکام الحسبۃ کی رہین منت ہے ، جو حسبہ [رک بآں] کے طریقہ کار پر ایک عمدہ کتاب ہے ۔ مؤلف نے اس کتاب میں مصری خیالات کو پیش کیا ہے ۔ اس کتاب کو نامور مستشرق R. Levy نے انگریزی زبان میں ترجمہ اور تجزیہ سمیت شائع کیا ہے ۔ اس کے قلمی نسخے بھی موجود ہیں (براکلمان : تکملہ ، ۲/ ۱۸۲)۔ مصنف کے دیگر حالات معلوم نہیں .

مآخذ : عمر رضا کحالہ : معجم المؤلفین ، دمشق ۱۳۸۰ھ/۱۹۶۰ء، ۱۸۹:۱۱ ؛ (۲) الزرکلی ، خیر الدین : الاعلام ، ۲۶۳:۷ ؛ (۳) براکلمان : تکملہ ،۲/ ۲۱۸ ؛ (۴) Encyclopaedia of ، در Cl-Cahim : ابن الاخوہ ، Islam ، لائیڈن ، بار دوم ، ۳/ ۹۶۰ ؛ (۵) ابن حجر العسقلانی : الدرر الکامنہ ، ۶۸:۴ .

(محمود الحسن عارف)

••--------------••

※ ابن اِدرِیس اول : ابو عبد اللہ محمد بن ادریس بن محمد ازموری العمراوی الفاسی کو حال ہی میں دیا گیا نام۔ وہ مراکش کا ایک وزیر اور وہاں بہت زیادہ قابل احترام سمجھا جانے والا ایک ادیب تھا، جس کی شہرت اپنے ملک کی حدود سے باہر تک پہنچی ۔ فاس میں اس کی صحیح تاریخ پیدائش کا علم نہیں (شاید ۱۱۱۸ھ/ ۱۷۸۴ء)۔ وہاں اس کا خاندان رہائش پذیر اور شریفی اصلیت کا دعوے دار تھا۔ اچھی تعلیم و تربیت کے بعد ابن ادریس نے کاتب اور مدرّس کی حیثیت سے اپنی عملی زندگی کا آغاز کیا ، لیکن بہت جلد ابو القاسم الزیانی [رک بآں] نے ، جو علویوں کی تاریخ و نسب کا بہت بڑا ماہر تھا ، اس میں چھپی ہوئی ادبی صلاحیتوں کو جان لیا ،چنانچہ اس نے اسے ہدایت کی کہ وہ اپنی تحریر میں بہتری پیدا کرے اور اسے مستقبل کے سلطان مولای عبدالرحمٰن کے سامنے پیش کر دیا جس نے اسے کاتب (سیکرٹری) بنا لیا۔ اس کے سرپرست کی رسم تخت نشینی(۱۲۱۳ھ/۱۸۲۲ء) کے بعد اسے قلمدان وزارت بھی دے دیا گیا ، جہاں اس نے اپنے ایک ہم درس اکنوس کی جگہ ذمہ داریاں سنبھالیں ، اسے ایک الزام کے نتیجے میں ۱۲۴۷ھ/۱۸۳۱ء میں معزول کر دیا گیا اور بادشاہ کے حکم پر سزا بھی دی گئی، لیکن ۱۲۵۱ھ/۱۸۳۵ء میں سلطان کا اس پر اعتماد دوبارہ بحال ہو گیا ، جسے اس نے بڑی ذمہ داری اور مہارت کے ساتھ اپنی وفات ۴ یا ۵ محرم الحرام ۱۲۶۴ھ / ۱۲ یا ۱۳ دسمبر ۱۸۴۷ء تک نبھایا۔ اس نے اپنے بیٹے کے لیے بہت اچھا مستقبل چھوڑا.

معلوم ہوتا ہے کہ اس کی موت مولای عبدالرحمٰن کی طرف سے اس کی وحشیانہ طریقہ پر مارپیٹ کی وجہ سے ہوئی ، جسے یہ معلوم ہو گیا تھا کہ اس کا وزیر امیر عبد القادر الجزائری کی حمایت حاصل کرنے کی کوشش کر رہا ہے۔ یہ بھی کہا جاتا ہے کہ جب ابن ادریس کو پوری طرح سلطان کے مظالم کا پتہ چل گیا ، تو بادشاہ نے فیصلہ کیا وہ اس الجھانے والی گواہی کو ہمیشہ کے لیے ختم کر دے جو اسلامی اصول اخلاق کے مطابق اس کو ملزم ٹھہرا سکتی تھی.

یہ ابن ادریس ہی تھا ، جس نے مراکش کے دفتری انشاء میں نئی روح پھونکی جو وہاں زوال پذیر ہو چکی تھی۔ عمدہ ذوق کا حامل ہونے کی بنا پر ، اس نے بڑی کامیابی سے مبالغہ آرائی کے بغیر مقفی نثر کو فروغ دیا ۔ بطور شاعر بھی وہ مراکش کے ادب میں اعلیٰ مقام رکھتا ہے۔ اس نے اپنی تحریر کی صورت میں برجستہ گوئی کو ایک

تحفہ دیا ہے ، کہیں مزاح اور کہیں سنجیدگی کے ساتھ ، اس نے شہزادے، جس کا وہ ملازم تھا ، اپنے ملک کے ولیوں ، مولد نبوی صلی اللہ علیہ وسلم اور مراکش کے باغات وغیرہ کے متعلق لکھا ہے ۔ اس نے الجزائر پر فرانسیسی انتداب کے خلاف بھی ، ایک طویل اور زور دار نظم لکھی تھی ۔ اس کا غیر مطبوعہ دیوان رباط کے شاہی کتب خانہ میں موجود ہے ، اس کا خوبصورت محل ، جس کے آس پاس ایک بڑا باغیچہ ہے، ابھی تک مراکش میں ''عرصت بن دریس'' کے عنوان سے معروف ہے ۔

مآخذ : E.Fumey : Choix de Correspondances حصہ اول ، متن اور شرح ، پیرس ۱۹۰۳ء ، ص ۱۳۲؛ (۲) الکتانی: سلوۃ الانفاس ، فاس ۱۹۲۶ء ، ۲: ۳۶۲؛ (۳) اکنسوس : الجیش العرمرم ، فاس ۱۹۱۸ء (خصوصی طور پر ص ۳۱ و ۱۴۸ ـ ۱۵۳) ؛ (۴) ابن زیدان : اتحاف اعلام الناس ، رباط ۱۹۳۲ء ، ۴: ۱۸۹ـ۲۳۹ (اس کی نظم و نثر سے طویل اقتباسات کے ساتھ) ؛ (۵) عباس بن ابراہیم : الاعلام بمن حل مراکش و اغمات من الاعلام ، فاس ۱۹۳۲ـ۱۹۳۹ء ، ۱: ۳۳۴ـ۳۲۹ ، ۵/ ۲۶۳ـ۲۹۲ ؛ (۶) محمد الفاسی: La littérature marocaine ، در Le Maroc ، پیرس ۱۹۴۰ء ، ص ۴۲۵؛ (۷) J. Caille: Une Mission de leon Roches Rabat en 1840 ، کاسا بلانکا (دارالبیضاء) ، ۱۹۴۷ء (PIHEM ، ج ۲۳) اشاریہ ؛ (۸) نصر الفاسی : Mohammad Ibn Idris , Vizire et Poét de la Cour de Moulay Abderrahman ، در Hespéris Tamuda ، ۳/۱ ، (۱۹۶۲ء) (کچھ حصے کا ترجمہ) ؛ (۹) وہی مصنف : محمد بن ادریس در البحث العلمی ، شمارہ ۱.

(A.G. Deverdun [ت: محمود الحسن عارف])

⊗ **ابن ادریس ثانی** : ابو الاعلیٰ ادریس ،سابق الذکر کا بیٹا۔ وہ فاس میں پیدا ہوا، جہاں اس نے مناسب طریقے پر ادب میں تعلیم حاصل کی ۔ سلطان محمد بن عبدالرحمٰن کے ذاتی کاتب کی حیثیت سے اسے فرانسیسی حکمران نپولین ثالث کے دربار میں ایک سفارتی مشن پر بھیجا گیا ۔ اس کا مشن یہ تھا کہ وہ اپنی حکومت کی جانب سے ھسپانوی گورنر کو ادا کیے جانے والے تاوان جنگ میں کمی کے لیے اس سے مداخلت کی اپیل کرے ، جو کہ ۱۸۴۵ء کی مراکش ہسپانیہ کی جنگ کی بنا پر بطور تاوان جنگ ادا کیا جانا تھا ۔ جولائی اگست ۱۸۶۰ء میں پیرس میں اس نے چھ ہفتے گزارے، جہاں اس نے بہت اچھا تاثر چھوڑا ۔ اپنے اس سفر سے واپسی پر اس نے اپنا سفر نامہ بھی مرتب کیا ، جس کا عنوان ہے: تحفۃ الملک العزیز لمملکۃ باریس ، اس میں اس نے عمدہ پیرائے میں ان فرانسیسی صوبوں کا ذکر کیا ہے جن کا اس نے سفر کیا تھا۔ اسی طرح جو عمارتیں اس نے دیکھیں ، وہ دعوتیں جس میں اس نے شرکت کی ، وہاں کی رسمیں اور مشاہدات وغیرہ کا بھی تذکرہ کیا گیا ہے ۔ یہ سفر نامہ فاس سے ۱۳۲۷ھ/۱۹۰۷ء میں طبع ہوا ۔ ابن ادریس کو ایک اور مشن بھی سونپا گیا جو اندلس سے متعلق تھا ، وہ طاعون کی بیماری میں رباط کے مقام پر ۱۴ جمادی الآخرہ ۱۲۹۶ھ/ ۵ جون ۱۸۸۹ء کو انتقال کر گیا .

مآخذ : H . de La Martiniere : Souvenirs du Maroc ، پیرس ۱۹۲۲ء ؛ (۲) ابن زیدان : اتحاف اعلام الناس ، رباط ۱۹۳۰ء ، ۲: ۳۲ـ۴۱ ؛ (۳) عبد السلام بن سودا : دلیل مؤرخ مغرب الاقصیٰ ، تطوان ۱۳۶۹ھ/۱۹۳۰ء ، ص ۲، ۳۷، عدد ۱۱۵۳ ؛(۴) J.L.Miege : Le Maroe et Europe (۱۸۳۰ء ـ ۱۸۹۴ء)، پیرس ۱۹۶۱، اشاریہ .

(G. Deverdun [ت: محمود الحسن عارف])

••------------••

ابن اسرائیل الدمشقی : محمد بن سوار ⊗ بن اسرائیل بن الخضر بن اسرائیل نجم الدین، ابو العالی ، الشیبانی ،ایک مشہور شاعر اور صوفی (۶۰۳ـ۶۷۷ھ/ ۱۲۰۶ـ۱۲۷۸ء)۔وہ دمشق میں ۶۰۳ھ/۱۲۰۶ء میں پیدا ہوا

اور وہیں تعلیم حاصل کی ۔ اس نے ایک عام شاعر اور فطرت پسند شخص کے طور پر اپنی زندگی کا آغاز کیا ۔ بعد ازاں نامور صوفی بزرگ ابو محمد علی الحریری (م ۶۴۵ھ/ ۱۲۴۷۔۱۲۴۸ء) کے دامن سے وابستہ ہو گیا ۔ الحریری کو الذھبی وغیرہ نے اس کے بعض افعال کی بنا پر تنقید کا نشانہ بنایا ہے ۔ شیخ کے اس کردار کا ابن اسرائیل کی شخصیت پر بھی اثر نظر آتا ہے (Encyclo-paedia of Islam ، ۳:۵۱۰).

اس نے خرقہ خلافت شہاب الدین السہروردی، سے پایا ، اسے السہروردیؒ سے سماع کا شرف بھی حاصل ہوا اور شیخ نے اسے اپنی تین خلوتوں میں بھی بٹھایا تھا (الکتبی: ۳:۳۸۳) .

وہ تمام عمر مجرد رہا اور اپنے افلاس کے باوجود (علی قدم الفقر) کئی علاقوں میں گھوما پھرا ۔ اس کا پسندیدہ مشغلہ پرفضا مقامات دیکھنا اور ان میں اپنا وقت گذارنا تھا(الوافی ، ۳:۱۴۳)۔ غالبًا وہ ایک شاعر کی بنا پر ان مقامات سے شعری تحریک کا کام لیتا اور ایک صوفی ہونے کی بنا پر ایسے مقامات کو ''خلوت'' اور مراقبے کے لیے موزوں خیال کرتا ہو گا .

اس نے بطور شاعر ، غزل (عشقیہ شاعری) کے علاوہ حکمرانوں اور قاضیوں کی مدح میں قصائد بھی لکھے ۔ الکتبیؒ نے اس کی مدح اور غزل سے متعلق اس کے کئی قصائد درج کیے ہیں .

اس کے تعلق باللہ کا اس واقعے سے اندازہ ہوتا ہے کہ شیخ عزالدین الدربندی (جامع اموی کے مؤذن) کہتے ہیں کہ نجم الدین اسرائیل ، ایک مرتبہ شدید افلاس کا شکار ہو گیا۔ اس نے عہد کیا کہ وہ اللہ کے سوا کسی کی مدح نہیں کہے گا۔ اس موقع پر اس نے اپنا قصیدہ سینیہ لکھا ، جس میں ۶۲ اشعار (بیت) تھے ، اس نے ان اشعار پر نظر ثانی کی ، تب بھی اس میں اتنے ہی اشعار رہے ۔ جب صبح کا وقت ہوا تو اس نے دیکھا کہ اس کے دروازے پر ایک مصری قاصد کھڑا ہے، جسے امیر جمال الدین بن یغمور نے بھیجا تھا۔اس نے انہیں ایک دنیاروں سے بھری ہوئی تھیلی دی ، جب اس نے اسے کھولا تو اس میں ۶۲ دینار تھے(اس طرح اس کی غیبی مدد کی گئی) ۔ اس کا دیوان چھپ گیا ہے .

مآخذ : ابن شاکر الکتبی: فوات الوفیات ، ۳/۳۸۳ تا ۳۸۹ مطبوعہ بیروت ، لبنان، عدد ۴۶۱ ؛ (۲) الصفدی : الوافی بالوفیات ، ۳:۱۴۳ ؛ (۳) الزرکشی، ص ۳۸۴ ؛ (۴) ابن العماد الحنبلی : شذرات الذھب ، ۵:۳۵۹ ؛ (۵) الذھبی : لسان المیزان ، ۵:۳۵۹ ؛ (۶) ابن کثیر: البدایہ والنھایہ ، ۱۳/۲۸۳ وغیرہ .

(محمود الحسن عارف)

※ اِبْنُ اَلْاَفْلِیْلِیْ(یا صرف اَلْاَفْلِیْلِی) : ابو القاسم ابراہیم بن محمد بن زکریا الازہری ، ایک لغوی ، مدرس اور ادیب ، جو قرطبہ میں ۳۵۲ھ/۹۶۳ء میں افلیلی کے شاہی گھرانے میں پیدا ہوا۔ قدیم روایتی تعلیم کی تحصیل کے بعد اس نے عربی شاعری ، نحو اور غریب (نادرالفاظ) کے ناقد کے طور پر بڑی شہرت پائی ۔ کہا جاتا ہے کہ اگرچہ وہ فن عروض سے ناآشنا تھا ، لیکن اسے اپنی شاعری پر بڑا ناز تھا ۔ ابن الحجاری (بحوالہ ابن سعید : مغرب ، ص ۷۳) اس کی نظم و نثر کو بے روح بتلاتا ہے۔ اس کے نزدیک الافلیلی کے دو اشعار بھی قابل قبول نہیں .

ابن شہید کے رسالہ التوابع والزوابع (بحوالہ بسام : الذخیرہ ، ۱۱ : ۲۳۳ بعد ؛ مطبوعہ البستانی ، ص ۱۶۸ بعد) کے مطابق الافلیلی ٹھگنا اور لنگڑا تھا ، ناک لمبی تھی۔ اسی مصنف کے بقول (بحوالہ ابن بسام،۱/۱: ۴۰۷۔۲۰۸ ؛ Pellat، در الاندلس ۱۹۵۶ء، ۲:۲۸۳) اس بد صورتی کی وجہ سے وہ کاتب نہ بن سکا جس کا وہ خواہش مند تھا ۔ فتنے کے زمانے میں حمودیوں کی حکومت میں المستکفی کے عہد (۴۱۴۔۴۱۶ھ/۱۰۲۴۔ ۱۰۲۵ء) میں وہ کاتب بن گیا ، لیکن ابن حیان کے مطابق (بحوالہ ابن

بسام ۱/۱ : ۲۴۱) وہ اپنی کارکردگی سے حکومت کو مطمئن نہ کر سکا اور اپنی رنگین بیانی کی وجہ سے ملازمت سے فارغ کر دیا گیا۔ ہشام سوم (۴۱۸ـ ۴۲۲ھ/۱۰۲۸ـ۱۰۳۱ء) کے عہد میں وہ بے دینی کے الزام میں مطبق (دیکھیے قرطبہ) میں قید کر دیا گیا ۔ اس کے بعد اس کی وفات تک اس کا کچھ پتہ نہیں چلتا۔ اس نے آخر کار قرطبہ میں بروز اتوار ۱۳ ذوالقعدہ ۴۴۱ھ/۹ اپریل ۱۰۵۰ء کو رحلت کی .

ابن الافلیلی کو ، جو عام طور پر نحو اور ادب تنقید پڑھایا کرتا تھا ، ابن شہید کی شدید تنقید کا نشانہ بننا پڑا (ابن بسام ،۱/۱ : ۲۰۶ـ۲۰۷)، کیونکہ ابن شہید اپنے زمانے کی مروجہ تعلیم و تدریس کے طریقوں کا سخت مخالف تھا اور وہ اس کی بے جا ضد اور خود پرستی کی وجہ سے اسے سرزنش کرتا تھا۔ دوسروں نے بھی ابن الافلیلی پر اعتراضات کیے ہیں۔ اس لغت نویس کی شہرت کی بڑی وجہ اس کی تعلیم و تدریس تھی ، جس سے بہت سے شاگرد کشاں کشاں چلے آتے تھے ، ان میں ممتاز ترین اعلم الشنتمری[رک بآں] تھا، جس نے المتنبی کے دیوان کی شرح لکھی ہے۔ یہ اندلس کا بڑا مستند علمی کارنامہ ہے (دیکھیے المقری :نفح الطیب ، ۲ ، ۱۱۸ ؛ Pellat: در الاندلس ،۱۹۵۴ء،۱/۱:۸۴ ؛H.Peres: Poesie، ص ۳۵؛ الصفدی : النکت ،ص ۳۱۴)۔ اس شرح کے منتشر قلمی نسخے موجود ہیں(دیکھیے R. Blachere : Motanabbi ، ۲۹۵ ، ح ۸)۔ اس میں ہر بیت کا مفہوم لکھنے سے پہلے وہ ان حالات یا واقعات کا ذکر کرتا ہے ، جن کے تحت یہ نظم تصنیف ہوئی .

مآخذ : (۱) ابن حیان : بحوالہ ابن بسام ، الذخیرہ ، ۱/۱ : ۲۴۰ـ۲۴۲ ؛ (۲) الضبی : بغیہ ، ص ۱۹۹ ؛ (۳) ابن سعید : المغرب ، ص ۴۲ تا ۴۷ ؛ (۴) ابن بشکوال ، عدد ۱۹۵ ؛ (۵) ابن خیر الاشبیلی : فہرسۃ ، ۴۰۳ـ۴۰۴ ؛(۶) یاقوت : معجم الادباء ، ۲ : ۹۰۴؛ (۷) ابن خلکان ، ا: ۱۲ ؛ (۸) السیوطی : بغیۃ الوعاۃ ، ۳۴ و ۱۸۶ ؛(۹) المقری : نفح الطیب ، اشاریہ ؛(۱۰) González Palencia : Literatura ، بار دوم ، ص ۲۲۷؛(۱۱) R.Blachére : Motanabbî ، ص ۲۹۵ـ۲۹۶؛(۱۲) البستانی : دائرۃ المعارف ، ۲: ۳۴۷ـ ۳۴۸؛(۱۳) Ch Pellat : ابن شہید الاندلسی ، حیاتہ، وآثارہ ، عمان (۱۹۶۶ء) ،ص ۵۶ـ۵۹.

(Ch. Pellat [ت : شیخ نذیر حسین])

••--------------••

※ ابن اُمَیل: الحاکم الصادق التمیمی، ابو عبد اللہ محمد ، تمثیلی اور باطنی علم الکیمیاء کا ایک نمائندہ، جو اب نفسیات کے تحلیل نفسی مکتب فکر کا موضوع ہے (دیکھیے C.G.Jung : Psychologie and Alchemie بار دوم، زیورس [Zurich] ، ۱۹۵۲ء، اشاریہ بذیل مادہ Senior)۔ ابن امیل چوتھی صدی ہجری / دسویں صدی عیسوی کے نصف اول میں مصر میں رہائش پذیر تھا (جابر کے ساتھ اس کے تعلقات کے لیے دیکھیے M. Plessner در، ZDMG ، عدد ۶۵ (۱۹۹۵ء) : ۳۱بعد)۔ من جملہ کثیر التعداد نگارشات کے ، اس کے بہت سے قصیدے ہیں ، جن میں سے ایک کا نام رسالۃ الشمس الی الھلال ہے اور جس کی شرح اس نے الماء الورقی والارض النجمیہ کے نام سے خود لکھی ہے۔ ازمنۂ وسطی کا یورپ اس قصیدے اور اس کی شرح سے ایک ناقص لاطینی ترجمہ کے ذریعے متعارف ہوا تھا جس کا نام Tabula Chimica اور Epistola Solis ad lunam crescentem تھا اور اس میں مصنف کا نام Senior Zadith Filius Hamnelis لکھا ہوا ہے .

الماء الورقی کی ابتدا دو تحقیقی سفر ناموں سے ہوتی ہے ، جو بوصیر الصِدر کے معبدوں میں الکیمیا کی کتابوں کی تلاش کے سلسلے میں کیے گئے تھے ۔ تمہید کے بعد اس کی ابتدا ہرمیات کے عام ادب پاروں کی طرح ہوتی ہے، لیکن B.H.Stricker کی رائے میں ابن اُمیل اس معبد کو خود دیکھ آیا ہو گا ، جہاں اسے Imhotep کا مجسمہ دکھائی

دیا تھا ، گو اسے اس کی اہمیت محسوس نہ ہوئی ہو (Ao ، عدد ۱۹ [۱۹۴۲ء] : ۱۰۱ تا ۱۳۷) .

قدیم معبدوں اور ان کی دیواری تصاویر سے ابن امیل کی دلچسپی کا مظہر ایک اور رسالہ ہے جس کا نام السفر الکبیر فی حل الاشکال البرباویہ والتصاویر (دیکھیے Semenov ،عدد ۵۳۴) ۔ ماء الورقی میں علم کیمیا کے مذکورہ مصنفین کے سلسلے میں ہمیں مشہور مصری شہنشاہ مرقونس (دیکھیے G.Wiet : *L, Egypte de Murtadi* ، پیرس ۱۹۵۳ء ، ص ۲۱)، دیمقریطس ، سقراط ، افلاطون ، زوزیمس ، مریم یہودیہ ، خالد بن یزید ،ذوالنون اور جابر بن حیان [رک بآں] کے نام ملتے ہیں، لیکن اس نے الرازی کا ذکر نہیں کیا ۔ تاہم جن علما نے نامیاتی اشیا،مثلاً انڈوں اور بالوں سے اکسیر حاصل کرنا چاہا ، ان پر اعتراض کرتے ہوئے اس نے ضمناً الرازی کا بھی ذکر کیا ہے .

مآخذ : (۱) *Three Arabic treatises on alchemy by Muhammad bin Umail*، ۱۹۵۴ء،۱/ ۸۴: طبع محمد تراب علی ، در *Memoirs of the Asiatic Society of Bengal* ، عدد۱۲/۱ (۱۹۳۳ء) : ۱ تا ۲۱۳(اس میں ماء الورقی، رسالۃ الشمس الی الہلال اور قصیدہ نونیہ کے متون اور پہلی دو کتابوں کا لاطینی ترجمہ شامل ہے)؛ نیز اس میں H.E. Stapleton اور محمد ہدایت حسین نے ابن امیل کی تصانیف، ان کے زمانہ تالیف ، اور کیمیا سازی کی تاریخ میں اس کے مقام کے بارے میں ایک ضمیمہ بھی لکھا ہے اور اس کی کتابوں کے نام اور موجود قلمی نسخوں کی نشان دہی بھی کی گئی ہے (دیکھیے ۱۲۶ ببعد)۔ مزید حوالوں کے لیے دیکھیے براکلمان، ۱ : ۲۷۹ و تکملہ ، ۴۲۹ ببعد و ۹۶۲؛ (۲) J. Ruska : *Tarba Philosophorum* ، در *Studien zur Geschichte der* (۱۹۲۱ء) ، ۳۱۰ تا ۳۱۸ ؛ (۳) وہی مصنف: *Studien zu Muhammad Ibn Umail al Tamimi's Kitab al Ma-al- Waraqi wal-arud an Najmiyah*، در *Isis* ، عدد ۲۴ (۱۹۳۶ء) ، ص ۳۱۰-۳۴۲ ؛ (۴) P. Kraus: *Jābir Ibn Ḥayyān* ، قاہرہ ۱۹۴۳ء ، ۱۹۴۲ء ، MIE ج ، XIIV, Xiiv ،اشاریہ جات ؛ (۷) H,E,Stapleton و G. F. Sherwood Taylor اور L. Lewis : *The Sayings of Hermes Quoted in Mā' la-Waraqi of Ibn Umail* ، در *Amrbix* ، ۳ (۱۹۴۹ء) : ۶۹-۹۰ .

(G.Strohmaier [ت: شیخ نذیر حسین])

••--------------••

※ ابن البرّ : (ابوبکر محمد بن علی بن الحسن (یاالحسین) الصقلی ، ایک لغت نویس اور ادیب ، جو صقلیہ میں [illegible]تی صدی ہجری / دسویں صدی عیسوی کے آخر میں پیدا ہوا۔ مشرق میں تحصیل علم کی۔ وہ ۴۱۵ھ/ ۱۰۲۴ء میں اسکندریہ اور مہدیہ میں ابو الطاہر اسماعیل التُّجیبی البرقی کے ہمراہ تھا ، وہ صقلیہ میں کلبی دور کے اختتام پر وطن لوٹا ، جبکہ ملک بہت سے قائدین کی حرص اقتدار کی وجہ سے تقسیم ہو چکا تھا ۔ ان میں ایک قائد ابن منکود نے،جو مزرا (Mazra) کا حکمران تھا، اس کا گرم جوشی سے استقبال کیا ۔یہاں اس نے خود کو درس و تدریس کے لیے وقف کر دیا ۔ یہیں اس کی ملاقات نامور شاعر ابن رشیق القیروانی [رک بآں] سے ہوئی ، لیکن صقلیہ کے لوگوں کی شراب نوشی کی عادت سے مجبور ہو کر ، اس کے مربی ابن منکود نے اسے وہاں سے باہر بھیج دیا اور وہ بلرم(Palermo) چلا آیا اور لغت نویسی میں مشغول رہا۔ ابن الابار کے بیان کے مطابق، یہاں وہ ۴۶۰ھ/۱۰۶۷-۱۰۶۸ء تک مقیم رہا .

مآخذ سے پتہ چلتاہے کہ ابن البر نے کوئی تصنیف یادگار نہیں چھوڑی ، البتہ اس کے تین علمی کارنامے ضرور سامنے آئے ہیں۔ اس نے الجوہری کی مشہور لغت الصحاح کی روایت اپنے شاگرد ابن قطاع [رک بآں] سے کی ، جس کی روایت خود اس نے اپنے استاد اسماعیل بن محمد النیسابوری سے حاصل کی تھی ۔ ابن قطاع نے الصحاح کو مصر میں رواج دیا تھا ، لیکن یہ

سلسلہ روایت نیشاپوری سے ابن البر اور اس سے ابن قطاع تک تذکرہ نگاروں کے ہاں مشکوک سا ہے ۔ اس کا دوسرا کارنامہ مصر کے علاوہ صقلیہ میں بھی صالح بن رشیدین کی تربیت سے ، متنبّی کی شاعری کی روایت کو زندہ رکھنا ہے، جہاں متنبّی کے راوی علی بن حمزہ کی جزیرہ میں آمد (۳۷۵ھ/۹۸۵ء) ہی سے سیف الدولہ کے اس قصیدہ نگار کی شہرت پہنچ چکی تھی ۔ ابن البر کا تیسرا کارنامہ تثقیف اللسان و تلقیح الجنان کی نظر ثانی ہے۔ یہ کتاب ، جو اس کے شاگرد ابو حفص عمر بن مکی کی کاوش کا نتیجہ ہے ،مقامی بولیوں کے بارے میں ہے.

مآخذ : U.Rizzitano : Notizie bio bibliografiche su Ibn-al Qattail Siciliano، در Rend-lin ، ۹/۵ـ۶ (۱۹۵۴ء) : ۲۶۱ـ۲۷۰ و ۲۸۰ـ۲۸۱ میں دیئے گئے مآخذ کے علاوہ دیکھیے :(۲) وہی مصنف: Un Commento di Ibn al-Qatta il Siciliano، در RSO ، ۳۰ (۱۹۵۵ء) : ۲۰۸ـ۲۰۹ ؛ (۳) وہی مصنف: التثقیف اللسان و تلقیح الجنان لابی حفص عمر بن مکی ، در Studis Orientalia ، قاہرہ ، جلد ۱ ، (۱۹۵۶ء)، ص ۱۹۴ـ۲۰۷؛(۴) ابن الابار ، تکملہ مشمولہ ، در احسان عباس : العرب فی الصقلیہ ، قاہرہ ، ۱۹۵۹ء ،ص ۱۰۹ـ۱۱۰ .

(U . Rizzitano[ت: شیخ نذیر حسین])

※ **ابن بَرِّجان** : ابو الحکم عبد السلام بن عبدالرحمٰن بن محمد بن عبدالرحمٰن اللخمی ، ایک اندلسی صوفی عالم ، جن کی پیدائش تو شمالی افریقہ میں ہوئی تھی، لیکن وہ چھٹی صدی ہجری/ بارہویں صدی عیسوی کے نصف اول میں اشبیلیہ میں درس و تدریس میں مصروف رہے .

ان کا نام مشہور صوفی ابن العریف کے نام کے ساتھ لیا جاتا ہے ، جو المریہ کے شیخ تھے ، ایک بڑے سلسلۂ تصوف میں ابن قسی اور ابو بکر میورقی کے ساتھ یہ دو اشخاص ان علماء کے شریک حال تھے جنہوں نے امام غزالیؒ کی تعلیمات سے متاثر ہو کر المرابطون کے خلاف مزاحمت کا جھنڈا بلند کیا تھا۔ یہاں ہم یہ ذکر کیے بغیر نہیں رہ سکتے کہ صوفیوں میں سب سے زیادہ سرگرم اور پرجوش ابن برجان ہی تھے ، جنہوں نے مرابطی فقہاء کی تفتیشی عدالتوں کی مخالفت کی تھی۔ ان کے بڑے سوانح نگار ابن الابار کا بیان ہے کہ وہ اپنی قابلیت اور صلاحیت کی بنا پر غزالی اندلس کہلاتے تھے۔ ان کی برتری اس خط و کتابت سے عیاں ہے جو حال ہی میں دریافت ہوئی ہے اور جو ان کے اور ابن العریف کے درمیان ہوئی تھی۔ معلوم ہوتا ہے کہ اپنے دوستوں اور اپنے رفقا کی نسبت ابن برجان سیاسی معاملات میں زیادہ دخیل تھے۔ وہ امامت کے بھی داعی تھے ، الاشعرانی کے بیان کے مطابق (طبقات ، ۱:۱۵) ایک سو تیس دیہات نے ان کی امامت تسلیم کر لی تھی .

اس شورش سے حکومت کے مقامی کارپردازوں میں شبہات پیدا ہونے لگے۔ ان کی تنبیہ سے متاثر ہو کر مرابطی شہزادے نے ابن برّجان ، ابن العریف اور ابو بکر میورقی کو مراکش طلب کیا۔ مؤخر الذکر تو فرار ہو گئے اور بجایہ سے ہوتے ہوئے اس کے مشرق کی طرف چلے گئے ، جہاں وہ کچھ عرصہ گزار چکے تھے۔ دوسروں نے ۵۳۶ھ/۱۱۴۱ء میں مراکش میں اپنی آمد کے بعد انتقال کیا(یہ تاریخ ابن الخطیب کی بیان کردہ تاریخ ، یعنی ۵۳۷ھ/۱۱۴۲ء سے زیادہ قابل وثوق ہے).

ان دونوں بزرگوں سے مختلف سلوک کیا گیا۔ ابن العریف سے تو شہزادے نے معذرت کر لی ، لیکن بدقسمت ابن برجان کے متعلق شہزادے نے یہ حکم دیا کہ اس کی میت کو نماز جنازہ پڑھے بغیر شہر کے کوڑے کے ڈھیر پر پھینک دیا جائے ، لیکن فاس کے ایک جرأت مند صوفی علی بن حرزھم کی مداخلت نے، جو اس وقت مراکش سے گزر رہے تھے ، ابن برجان کو اس رسوائی سے بچا لیا۔ ابن برجان کو رحبۃ الحنطۃ (گیہوں کی منڈی) میں دفن کیا گیا۔ ان کی وفات کے ایک سال بعد ہی ابن قسی نے الجزائر میں المرابطون کے خلاف کھلی بغاوت

کر دی .

ابن برجان علم قراء ت ، حدیث اور کلام میں مہارت رکھتے تھے ۔ بطور صوفی انہوں نے سادگی اور عبادت گزاری کی مثالی زندگی گزاری ۔ انہوں نے باطنی (صوفی) نقطہ نظر سے کلام پاک کی تفسیر لکھی تھی اور اسماے الٰہیہ کی تشریح و توضیح بھی کی تھی۔ ان کی کرامتوں میں ایک یہ بھی ہے کہ انہوں نے ۵۲۰ھ میں یہ پیش گوئی کی تھی کہ سلطان صلاح الدین ۵۳۸ھ میں بیت المقدس پر قبضہ کر لے گا اور یہ واقعہ ان کی بتائی ہوئی تفصیلات کے عین مطابق سچا ثابت ہوا۔ لوگوں میں مشہور تھا کہ ابن برّجان خدا رسیدہ ولی ہے ۔ جب انہیں مراکش بلایا گیا تو انہوں نے پہلے ہی کہہ دیا تھا کہ اب ان کا خاتمہ قریب ہے اور علی بن یوسف بھی جلد ہی مرنے والا ہے ۔ چنانچہ شہزادے کا انتقال بھی ایک سال کے بعد ہو گیا .

درحقیقت ابن برجان ابن مسّرہ کے سلسلۂ تصوف سے تعلق رکھتے ہیں ، لیکن وہ اپنے زمانے کے بہت سے اندلسی صوفیوں کی طرح امام غزالیؒ سے متاثر تھے۔ ابن خلدون انہیں "اصحاب تجلیات" میں شمار کرتا ہے اور ان کا موازنہ اصحاب وحدت سے کرتا ہے جن کے نزدیک اللہ تعالیٰ ہی اس جہاں اور اگلے جہاں کا مظہر اعلی ہے (ابن خلدون : شفاء السائل لتھذیب المسائل ، طبع خلیفہ ، ص ۵۱۔۵۲ ، بیروت ۱۹۵۹ء) .

عوام میں ابن برجان کی یاد بڑی دیر تک قائم رہی۔ مراکش میں وہ ابھی تک سیدی برجال (سیدی ابو الرجال) کے نام سے یاد کیے جاتے ہیں .

مآخذ : ابن الابار : تکملہ ، عدد ۱۷۹۷ ؛(۲) Goldziher : Ibn Barrağān، در ZDMG ، ج ۶۸ (۱۹۱۴) ، ص ۵۴۴ ؛ (۳) M. Asin Palacios : Aben Masarray Suescuela میڈرڈ ۱۹۱۴ء کے آٹھویں باب میں پانچویں صدی ہجری/گیارہویں صدی عیسوی میں ابن مسرہ کی تعلیمات سے متاثر ہونے والی صوفی تحریک کی تفصیلات کا بیان ہے ؛(۴) ابن المُوَقّت نے سعادۃ الابدیہ (مطبوعہ فاس ۱۹۱۸ ، ۱ :۱۰۶) میں ابن برجان کی زندگی کے اہم واقعات لکھے ہیں اور ان مصنفوں کے حوالے بھی دیے ہیں جنہوں نے ان کا تذکرہ کیا ہے، مثلاً ابن خلکان: وفیات ؛ احمد بابا: نیل الابتھاج ؛ ناصری : استقصاء ؛ النبھانی: جامع کرامات الاولیاء ؛ ابن عبد الملک المراکشی: الذیل والتکملہ ۔ ابن العریف کی محاسن المجالس، مطبوعہ و مترجمہ M.Asin Palacios کے مقدمہ کے ابتدائی صفحات کا مطالعہ بھی دلچسپی کا موجب ہو گا۔ ابن العریف اور ابن برجان کے تعلقات کے بارے میں دلچسپ تفصیلات پادری Paul Nwyia نے اپنے ایک مضمون مندرجہ Hesperis عدد ۴۳(۱۹۵۶ء) ، ص ۲۱۷۔۲۲۱ میں دی ہیں .

(A. Faure [ت: شیخ نذیر حسین])

••------------••

※ ابن بُرد : اندلسی خاندان بنو برد کے افراد جن میں سے مندرجہ ذیل دو افراد نے شہرت پائی:

(۱)۔ ابن برد الاکبر ، ابو حفص احمد : ۳۹۴ھ/۱۰۰۴ء میں ابو مروان عبد الملک بن ادریس الجزائری کی گرفتاری اور سزاے موت کے بعد المظفر کے تحت دیوان الانشاء کا سربراہ (چیف سیکرٹری) تھا۔ قاضی القضاۃ ابن ذکوان سے مل کر اس نے سنجیولو (دیکھیے عبدالرحمٰن ابن ابی عامر) کے لیے تخت خلافت کا متوقع امیدوار بننے کا راستہ ہموار کیا اور اسی نے سند اختیارات کے عطا کرنے کا حکم نامہ ربیع الاول ۳۹۹ھ/ نومبر ۱۰۰۸ء میں تیار کیا۔ دوسرے زعما کے ساتھ مل کر اس نے سنجیولو کی عدم موجودگی کے عرصے میں ایک نائب بھی تجویز کیا۔ المستعین کے عہد حکومت میں وہ دوبارہ اسی منصب پر فائز ہوا۔ یحییٰ علی کے زمانۂ خلافت میں وہ کاتب (سیکرٹری) مقرر ہوا اور(۴۱۴ھ/۱۰۲۳ء) میں المستظہر کی کابینہ میں وزیر بن گیا۔ ۴۱۷ھ/۱۰۲۶ء سے پیشتر ہی وہ آقسطہ چلا آیا اور یہیں اسی برس سے زیادہ عمر پا کر

۴۱۸ھ/۱۰۲۷ء میں انتقال کر گیا ۔ ایک ماہر کاتب اور مدبر سیاست دان کے طور پر وہ اندلس کی تاریخ میں کسی المناک سانحے سے محفوظ رہا ۔

ابن بَسّام کے مطابق ایک دیوان میں اس کے اکثر مراسلات موجود تھے (ذخیرہ ، ۱/۱: ۸۴) اور اس نے ان مراسلات کے چیدہ چیدہ اقتباسات بھی دیئے ہیں ۔ اس کی تحریروں کے نمونے اس زمانے کے دیگر تاریخی مآخذ میں بھی پائے جاتے ہیں۔ یہ تحریری نمونے نہ صرف اس کی نثر نویسی کی خصوصیات اور دیوان الانشاء میں اس کی سربراہی کے حوالے سے اعلیٰ قابلیت کا مظہر ہیں ، بلکہ اس زمانے کی تاریخ اور سیاست سے آگاہی کے لیے نہایت ضروری دستاویزات بھی ہیں۔ اس زمانے کے کاتبوں کی اکثریت کے برعکس، ابن برد الاکبر کا طرز بیان صاف ، مختصر ، بامعنی ، شستہ ، سنجیدہ اور رواں دواں ہے۔ وہ نادر اور بھاری بھر کم الفاظ سے پرہیز کرتا ہے ۔ جن کے استعمال کے اس کے معاصرین بہت شائق تھے۔ سجع کا استعمال وہ اس مہارت سے کرتا ہے کہ پڑھنے والے کو اس کا احساس بھی نہیں ہوتا ۔

اس زمانے کے خراب حالات کے باوجود ، جن کا ابن برد کو سامنا تھا، اس نے خلفا کے دیوان الانشاء کی فنی روایت کو قائم رکھا۔ سرکاری دستاویزات کی تحریر کی خوبی اور تکمیل پر زور دیا اور کاغذ ، سیاہی ، تحریر ، مکتوب الیہ کے پتے اور مرتبے کو بھی اہمیت دی ۔ اس لحاظ سے وہ اندلس کے دیوان الانشاء کا آخری ماہر کاتب تھا جس نے اندلسی اُمویوں کی اعلیٰ علمی روایات کو قائم رکھا۔

مآخذ : (۱) ابن بسّام : الذخیرہ ، ۱/۱: ۸۶-۱۰۲؛ (۲) ابن بشکوال : الصلہ ، عدد ۷۲ ؛(۳) الضّبی: بغیہ الملتمس ، عدد ۳۸۷ ؛ (۴) ابن العذاری : البیان، ۳: ۸ ، ۲۳ ، ۳۳ ، ۴۳ ؛ (۵) المراکشی: المعجب ، اشاریہ؛ (۶) المقری : نفح الطیب ، اشاریہ ؛ (۷) E. Lévi Provençal : *Hist. Esp. Mus* ، اشاریہ .

※ (۲) ابن بُردَ الاصغر : احمد بن محمد ، مذکورہ بالا کا پوتا ، پانچویں صدی ہجری / گیارہویں صدی عیسوی کے نصف اول کا ایک اندلسی مصنف اور شاعر۔ وہ ۳۹۵ھ/۱۰۰۵ء کے قریب قرطبہ میں پیدا ہوا اور المریہ میں ۴۴۵ھ/۱۰۵۴ء میں انتقال کر گیا۔ اس کا باپ ابوالعباس محمد بن احمد بن شبرد عمر بھر گمنام ہی رہا ، جبکہ اس نے ابن برد الاکبر کی روایت کو زندہ کیا ۔

ہو سکتا ہے کہ وہ ۴۱۷ھ/۱۰۲۶ء سے تھوڑی دیر پہلے ہی اپنے دادا کے ساتھ قرطبہ چھوڑ کر سرقسطہ چلاگیا ہو ۔ مؤخر الذکر کی وفات کے بعد وہ دانیہ چلا آیا، جہاں وہ مجاہد [رک بآں] کے دیوان میں ملازم ہوگیا، لیکن ۴۲۶ھ/۱۰۳۵ء میں وہ پھر قرطبہ چلاآیا اور یہیں اس نے ابن شہید کی نماز جنازہ پڑھائی(بنو برد بنو شہید کے موالی تھے).

اس سال کے دو واقعات میں ابن العِذاری نے ایک دستاویز کی تحریر کے ضمن میں ابن برد کا ذکر کیا ہے، جو ہشام الثانی المؤید کی دوبارہ آمد کے متعلق تھی اور جو محمد بن اسمٰعیل ابن برد نے عیاری سے اپنے منصوبے کے فروغ کے لیے تیار کی تھی۔ اس سے ثابت ہوتا ہے کہ اس وقت ابن برد دیوان الانشاء کا سربراہ تھا۔ جب ابن برد کو اس سازش کا پتا چلا تو اس نے یہ ملازمت چھوڑ دی۔ اس کے بعد وہ المریہ میں بن سمادہ کی ملازمت میں نظر آتاہے ، جس کی سلطنت کا آغاز ۴۳۳ھ/۱۰۴۱ء میں ہوا تھا۔ وہاں وہ اپنی وفات، یعنی ۴۴۵ھ/۱۰۵۴ء تک مقیم رہا.

احمد بن برد ایک پرگو شاعر اور کثیر التصانیف مصنف تھا۔ ابن بسّام کے ہم ممنون احسان ہیں کہ اس کی بدولت ہم ابن برد کے قلمی نتائج سے آگاہ ہوے ۔ اس کی شاعری معاصر شاعروں جیسی ہے، لیکن اس کی نثر کامعاملہ دوسرا ہے ، کیونکہ ایک طرف وہ اپنے دادا کی نقل کرتا ہے تو دوسری طرف ابن شہید کی ۔ ابن بسّام اس کی کتابوں سے طویل اقتباسات دیتا ہے ، مثلاً سرّ الادب و سبک الذہب (۱/۲ : ۱۸ بعد) ، رسالۃ

السیف والقلم (۱/۲ : ۴۳۵ بعد)، رسالۃ البدیع فی تفصیل احب الشاء علی مایفترش من الوطاء (۱/۲، ص ۴۴۶، بعد) ان کے علاوہ اس کا ایک مختصر سا مضمون کھجور کے درخت رسالہ فی النخلۃ (۱/۲ : ۴۴۱ بعد) پر ہے۔ ان میں سے پہلی کتاب ابن حزم کی کتاب الاخلاق و السیر کی بھونڈی نقل ہے، جس میں ابن برد مختلف موضوعات پر اپنی نگارشات کے نمونے پیش کرتا ہے۔ دوسری کتاب تلوار اور قلم کے درمیان گفتگو ہے ، جس میں مصنف مناظرے کو ڈرامائی رنگ دینے میں کبھی کبھی کامیاب رہتا ہے ، لیکن وہ اس مناظرے میں فریقین کی بیرونی خوبیوں کے بیان سے احتراز کرتا ہے ، مؤخر الذکر دو معمولی سے مضمون ہیں، جن میں کہیں کہیں مکالمے کا رنگ آ گیا ہے ۔ یاقوت نے ابن برد کی دو اور کتابوں : التحصیل فی تفسیر القرآن اور التفصیل فی تفسیر القرآن کا بھی ذکر کیا ہے ، لیکن ہمیں ان کے بارے میں مزید معلومات نہیں ملتیں .

مآخذ : مذکورہ بالا کتابوں کے علاوہ دیکھیے: (۱) ابن سعید : المغرب ،۱ : ۸۶-۹۱ ؛(۲) المقری : نفح الطیب، ۲: ۴۱۳ ؛ (۳) الحمیری : البدیع فی وصف الربیع ، طبع Peres، رباط ۱۹۴۰ ، اشاریہ ؛(۴) الحمیدی : جذوۃ المقتبس ، ص ۱۰۷ ، قاہرہ ۱۹۵۳ء ؛(۵) الضبی : بغیۃ الملتمس ، ص ۱۰۳ ؛(۶) ابن خاقان : مطمح ، ص ۲۴-۲۵ ، استانبول ، ۱۳۰۲ھ ؛(۷) ابن بشکوال : صلہ ، ص ۴۰ ؛(۸) یاقوت : معجم الادباء ، ۵ ، ۴۱-۴۳ ؛(۹) ابن سعید : رایۃ المبرزین ، طبع و ترجمہ Garcia Gomez ، میڈرڈ ۱۹۴۲ء ، ص ۱۴۱ ، ۱۸۰ ، مترجمہ آربری : The Pennants ، کیمبرج ۱۹۵۳ء ؛(۱۰) ابن فضل اللہ العمری : مسالک الابصار ، مخطوطہ دار الکتب قاہرہ ، ورق ۳۱۱ ؛(۱۱) ابن الآبار : تکملہ ، ص ۱۲۴ ؛(۱۲) Nykl : *Hispano-Arabic Poetry* ، ص ۱۲۱-۱۲۲ ، بالٹی مور ۱۹۴۶ (دونوں ابن ہائے بُرد میں التباس پیدا کر دیتا ہے)؛(۱۳) H.Pérès : *Poésie andalouse*، اشاریہ؛(۱۴) F. De la Granja : *Dos epistolas de Aḥmad ibn Burd al-Asgar* ، در Al-Andalus ، ۲/۲۵ (۱۹۶۰ء) ۳۸۴-۴۱۳ ؛(۱۵) ایم ۔ اے مکی : وثائق عن عصر المرابطین ، در RIEL میڈرڈ ، ۷-۸ ، ص ۱۰۹ تا ۱۹۸ .

(H. Monés [ت: شیخ نذیر حسین])

••------------••

※ اِبْن بَرَکہ: ابو محمد عبد اللہ بن محمد بن بَرَکہ العمانی ، ایک اباضی مصنف۔ جو عمان کے ایک گاؤں "بہلہ" میں پیدا ہوا۔ اس کی زندگی کے مختلف ادوار کی قطعی تاریخیں معلوم نہیں ہو سکیں ، تاہم عمان کے ایک اباضی مصنف ابن مداد نے اسے امام سعد بن عبد اللہ بن محبوب کا مرید اور حامی لکھا ہے، جو ۳۲۸ھ/ ۹۳۹-۹۴۰ء میں مارا گیا تھا۔ خود ابن برکہ نے عمان کی سیاست میں اہم کردار ادا کیا تھا اور بہت سی فقہی اور تاریخی کتابیں لکھی تھیں جن میں سے مندرجہ ذیل محفوظ رہ گئی ہیں :

(۱) کتاب الجامع (اصول فقہ پر) ؛(۲) کتاب الموازنہ (امام الصلت بن مالک کے زمانے کے حالات ، اس میں ملک کے سیاسی حالات کے علاوہ بعض فقہی مسائل اور ان کے حل مذکور ہیں)؛(۳) کتاب السیرۃ ، مذکورہ بالا عمان کے موضوع پر ؛ (۴) مدح العلم ،علم اور اہل علم کی شان میں مدحیہ قصیدہ ؛(۵) کتاب التقیید ؛ (۶) کتاب التعارف ؛ (۷) کتاب الشرح لجامع ابن جعفر، جامع کی شرح ، جو ابو جابر محمد بن جعفر الازکوی عمانی کی تصنیف اور اصول فقہ کے بارے میں ہے .

مآخذ : اَلسّالمی : تحفۃ الاعیان فی سیرۃ اہل عمان، قاہرہ ۱۳۳۲ھ ، ۱: ۱۵۳ ، ۱۶۶ ، ۱۶۷؛(۲) وہی مصنف: اللمع (مشمولہ اباضی مصنفین کی چھ کتابوں کا مجموعہ، مطبوعہ الجزائر ۱۳۲۶ھ) ، ص ۲۱۰ ، ۲۱۱ ؛(۳) سیرۃ العمانیہ (مخطوط) ، ورق عدد ۱۸۳ ب ، ۱۹۸ ب و ۲۷۱ الف؛(۴) E.Masqueray : *Chronique d' Abou Zakaria*، الجزائر ۱۸۷۸ ، ص ۱۳۹ ، حاشیہ؛ (۵) A.de

Motylinski : Bibliographic du Mzab در Bull. de Corr. Afr، ج ۳ ، الجزائر ۱۸۸۵ء، عدد ۱۹ و ۲۰ .

(T. Lewicki [ت: شیخ نذیر حسین])

※ اِبنِ بَسّام : ابو الحسن علی بن بسام الشنترینی ، ایک اندلسی شاعر اور جامع منتخبات۔ [اندلس کے قصبے] الشنتریم(کذا الشنترین) کا رہائشی جب قشتالیہ کے الفانسو پنجم نے بسام کے آبائی شہر پر قبضہ کر لیا (۴۸۵ھ/ ۱۰۹۲۔۱۰۹۳ء) تو اسے مجبوراً ترک وطن کرنا پڑا ، چنانچہ پہلی دفعہ ۴۹۳ھ/۱۱۰۰ء میں قرطبہ چلا آیا ، اس سے اگلے سالوں میں اس نے اشبیلیہ میں اپنی کتاب الذخیرہ مدوّن کی اور پانچویں صدی ہجری / گیارہویں صدی عیسوی کے ممتاز شاعروں، مثلاً المعتمد ، ابن وھبون اور ابن عمار کے دواوین مرتب کیے۔ ان کے علاوہ اس نے مرسیہ کے شہزادے ابن طاہر کے مکتوبات بھی جمع کیے۔ اگرچہ اس نے اپنے ھزلیہ قصائد بھی ایک جلد میں جمع کر لیے تھے، لیکن وہ ان کی اشاعت سے محترز ہی رہا۔ اگرچہ پیٹ پالنے کے لیے اسے ذخیرہ میں مذکور اشخاص سے عطیات قبول کرنا پڑے، لیکن پھر بھی وہ اپنے معاصر فتح بن خاقان [رک باں] سے زیادہ دیانت دار نظر آتا ہے .

اس کی صرف ایک تصنیف جو زمانے کی دست برد سے بچ رہی ہے وہ ذخیرہ فی محاسن اہل جزیرہ ہے جو اس کی ابدی شہرت کی ضامن اور اندلسی ادب کے شائقین کی طرف سے شکریے کی مستحق ہے۔ابن بسام (م ۵۴۳ھ/ ۱۱۴۷ء) نے اس کی تالیف ابن فرج الجیانی کی کتاب الحدائق کے تکملہ کے طور پر کی ہے ، لیکن مشہور یہی ہے کہ اس نے اپنے معاصر ایسے شاعروں اور مصنفوں کے حالات سے زیادہ اعتناء کیا ہے ، جو اس کے ہم عصر تھے ، یا جن کا زمانہ اس کے زمانے کے قریب تھا ، لیکن بہت سے مقامات پر وہ چوتھی صدی کے اواخر اور پانچویں صدی ہجری / گیارہویں صدی عیسوی کے اوائل تک چلا گیا ہے ۔ وہ اتنا مقبول عوام مصنف تھا کہ اس کے پوشیدہ ادبی سرقے کو فوراً ہی دریافت کر لیاجاتا تھا ۔ وہ اپنے ہم وطنوں کی ''مشرق پسندی'' سے بہت آشفتہ خاطر رہتا تھا اور کہا کرتا تھا کہ وہ اگر ''کوا'' بھی مشرق کے علاقے میں کائیں کائیں کرے، یا ایک مکھی شام یا عراق کی سرحد پر بھنبھنائے ، تو وہ اس کے آگے ایسے سجدہ ریز ہو جائیں گے جیسے کسی دیوتا کے سامنے ہوتے ہیں ۔ اس نے اپنی کتاب کے پیش لفظ میں لکھا ہے کہ وہ اس بات سے فکر مند تھا کہ آنے والی نسلوں کے لیے اندلسی نظم و نثر کے نمونے اپنی علمی بصیرت اور ژرف نگاہی سے محفوظ اور جمع کر دے۔ اسے خود اقرار تھا کہ اسے ادبی شہ پاروں کی جمع و ترتیب نے مشکل میں ڈال دیا ہے ، لیکن ہمارے پاس ان متون کی صحت کی تصدیق کا کوئی اور ذریعہ بھی نہیں ہے .

یہ کتاب (بقول یاقوت) سات جلدوں اور چار حصوں میں تھی۔ حصہ اول میں قرطبہ اور اس کے نواحی اضلاع کے اہل علم اور شعرا کا تذکرہ ہے (مطبوعہ قاہرہ۱۹۳۹ء)؛ دوسرے حصے(مطبوعہ ۱۹۴۲ء قاہرہ) میں اندلس کے مغربی اضلاع (اشبیلیہ ، پرتگال) ، تیسرے حصے میں اندلس کے مشرقی اضلاع کے ادبا اور شعرا مذکور تھے۔ چوتھا حصہ ان بیرونی شعرا اور ادبا کے لیے وقف تھا ، جو اندلس میں اقامت گزین تھے (مطبوعہ قاہرہ ۱۹۴۵ء)۔ کامل کتاب پیرس میں زیر اشاعت ہے(پیرس ۱۹۶۴ء؛ غیر مطبوعہ حصوں کے قلمی نسخوں کے لیے دیکھیے براکلمان)۔ کتاب میں حالات مفصل اور مختصر دونوں طرح سے دیئے گئے ہیں۔ ان میں سوانحی حالات مرصّع مگر قابل فہم نثر میں لکھے ہیں۔ قدیم مصنفوں اور مؤرخوں ، بالخصوص ابن حیّان [رک باں] کے اور منتخب نظم و نثر کے منتخب اقتباسات بھی شامل ہیں۔ تاہم ابن بسام اس زمانے کی سختی اور تشدد کی وجہ طنزیہ اور ہجویہ اشعار نقل کرنے سے گریز کرتا ہے۔ ذخیرہ کا اختصار ابن مماتی (۵۴۲۔۶۰۶ھ/ ۱۱۴۷۔۱۲۰۹ء)

نے لطائف الذخیرہ و اطراف الجزیرہ کے نام سے کیا تھا (مخطوطہ در مکتبہ ولی الدین، استانبول).

مآخذ : یاقوت : معجم الادباء، ۷: ۲۷۵؛(۲) ابن خلکان، ترجمہ De Slane، ۲: ۳۰۴، ۳ : ۱۸۴، ۱۹۸؛(۳) حاجی خلیفہ : کشف الظنون، ۳ : ۳۳۱؛(۴) ابن خلدون : مقدمہ، ۱: ۳۱۱ ؛(۵) المقری : نفح الطیب، ۲: ۱۲۳ و اشاریہ ؛(۶) Dozy : *Abbadidis*، (بنو عباس) ۱: ۱۸۹، ۲ : ۲۲۰، ۲۵۸، ۳: ۳۴ بعد ؛(۷) M.G de-Slane : *Note Sur les historiens arabes espagnol's Ibn Haiyan et ibn Bassam*، در J A، ۱۸۶۱ء، ص۲۵۹ـ۲۶۸ ؛(۸) Pons Boigues : *Ensayo*، ص ۲۰۸ تا ۲۱۲ ؛(۹) Gonalez Palencia : *Literatura*، بار دوم، ص ۱۹۹ـ۲۰۶ ؛(۱۰) براکلمان : تکملہ، ص ۵۷۹.

(Ch. Pellat [ت: شیخ نذیر حسین])

••------------••

※ ابن بسام : ابو الحسن علی بن محمد بن نصر بن منصور بن بسام البرتائی، بغداد کا ایک شاعر اور کاتب ـ اس کا دادا نصر المعتصم کے زمانۂ خلافت میں ایک بڑے عہدے پر فائز تھا (دیکھیے Saurdel : *Vizirat*، ص ۲۵۲) اور وہ خود بھی محکمہ برید[ڈاک] [رک باں] کا سربراہ تھا، وہ غالبًا دوسرے انتظامی فرائض بھی انجام دیتا تھا، کیوں کہ اس کے سوانح نگار اس سے ایک دیوان الرسائل بھی منسوب کرتے ہیں، جو ذاتی نوعیت کا نہیں ہو سکتا۔ تاہم اس کی شہرت کا مدار اس کی مختصر مگر مؤثر مزاحیہ شاعری پر ہے ـ اس زمانے کے بہت سے امراء سے اس کے تعلقات تھے، جنہیں وہ خاطر میں نہیں لاتا تھا .

وہ خلفا اور وزرا کے علاوہ اپنے خاندان والوں کی بھی ہجو کیاکرتا تھا ـ یاقوت نے اس کا شمار عققہ (احسان ناشناسوں) میں کیا ہے، وہ اپنے نامور معاصرین کے خلاف خود اشعار لکھ کر دوسرے شاعروں، مثلاً ابن الرومی وغیرہ سے منسوب کر دیتا تھا۔ ابن مقلہ یا ابن الفرات کی شان میں اس کے چند مدحیہ قصائد بھی ہیں، لیکن طنز اور ہجو کے کثرت کے مقابلے میں، ان کی کوئی حقیقت نہیں .

ابن بسام بہت سی کتابوں کا مصنف ہے ان میں قابل ذکر (۱) کتاب اخبار عمر بن ابی ربیعہ، جو ابن الندیم کی رائے میں اس کی بہترین کتاب ہے اور یاقوت اس کے بہت سے حوالے دیتا ہے؛ (۲) کتاب الاخبار الاحوص؛(۳) کتاب مناقضات الشعراء اور(۴) کتاب المعاقرین یاالزجبین ہے۔ ابن بسام نے ۳۰۲ یا ۳۰۳ھ/۹۱۴ـ۹۱۶ء میں انتقال کیا، اس وقت اس کی عمر ستر برس سے اوپر تھی .

مآخذ : الصولی : اخبار الراضی وغیرہ، ترجمہ M. Canard، ص ۱۵۷ ؛(۲) ہلال الصابئ : تاریخ الوزراء، مطبوعہ Amedroz بیروت ۱۹۰۴ء، ۶۷، ۷۵ ؛(۳) المسعودی : مروج الذہب، ۸ : ۲۵۶ تا ۲۷۲ ؛(۴) الطبری، ۳ : ۲۱۱۴ ؛(۵) خطیب بغدادی، ۱۲: ۶۳ ؛(۶) الثعالبی : خاص الخاص، قاہرہ ۱۳۲۶ھ/۱۹۰۹ء، ۱۰۸؛(۷) وہی مصنف : کتاب من غاب عنہ المطرب، استانبول ۱۳۰۲ھ، ص ۲۱۹ ؛(۸) وہی مصنف : احسن ما سمعت، قاہرہ ۱۳۲۴، ۸۴ ؛(۹) الفہرست، ص۲۰۴ ؛(۱۰) یاقوت : معجم الادباء، ۱۴: ۱۳۹ـ۱۵۲ ؛(۱۱) H.Bowen : *The life and times of Ali Ibn Ísa*، کیمبرج و لندن ۱۹۲۸ء، ص ۸۱ـ۸۲ ؛(۱۲) البستانی : دائرۃ المعارف، ۲ : ۳۶۲ـ۳۶۳، ابن بسام الشنترینی سے التباس کی تفصیل کے لیے دیکھیے، الذخیرہ، ۱/۱، ۱۱۹ بعد .

(Ch. Pellat [ت: محمود الحسن عارف])

••------------••

※ ابن بقی : ابوبکر یحیٰی بن احمد (بعض مآخذ کی رو سے یحیٰی بن محمد بن عبدالرحمٰن)۔ ایک اندلسی شاعر، جو پانچویں صدی ہجری/گیارہویں صدی عیسوی کے اواخر میں پیدا ہوا۔ اگرچہ عرب سوانح نگاروں اور زمانہ حال کے بعض مصنفوں نے اسے قرطبی لکھا ہے (الکتبی)، ابن

الابار ، ابن سعید (جسکا دادا اسے ذاتی طور پر جانتا تھا) اور ابن بسام نے اسے طلیطلی لکھا ہے، جبکہ مؤخر الذکر کا بیان ہے کہ اسے طلیطلہ میں ہنگاموں کے دوران شہر چھوڑنا پڑا تھا۔اس زمانے میں (غالبًا یہ ۴۷۷ھ/۱۰۸۵ء کا ذکر ہے) جب الفانسو ششم نے شہر کو فتح کر لیا، ابن بقی ابھی جوان ہی تھا۔ اس کے بعد اسے مسلسل اندلس اور مراکش میں ایک سے دوسرے شہر جانا پڑا اور وہ عمر بھر کہیں ٹک کر نہ بیٹھ سکا۔

تلاش معاش کے سلسلے میں وہ کچھ عرصہ اشبیلیہ میں ٹھہرا جس کے برے حالات کی وہ اندلس سمیت اپنی شاعری میں شکایت کرتا ہے ، پھر قرطبہ چلاآیا جہاں المرابطون کی حکومت تھی۔ ان کا عہد بھی اہل علم کے لیے ساز گار نہ تھا ، جو بقول Garcia Gomez غربت اور جہالت کے خلاف جہاد کر رہے تھے (الاندلس،۱۰ (۱۹۴۵ء) : ۲۸۵ تا ۳۴۰)۔ ابن بقی ''الاعمی الطلیطلی'' کا دوست تھا۔ ایک دفعہ اشبیلیہ میں ایک مشاعرے میں الاعمی نے اپنی نظم سنائی اور سامعین نے اس پر خوب داد دی ، تو ابن بقی کو اپنی نظم سنانے کا یارا نہ رہا اور وہ نظم کا کاغذ پھاڑ کر چلاآیا۔ یہ دونوں اپنے زمانے کے شاعروں کے سرتاج تھے اور یہ امر حیرت انگیز نہیں کہ ایک کے اشعار دوسرے سے منسوب کر دیئے جاتے ہیں۔ ابن بقی نے آخر کار سیلہ کے قاضیوں سے وابستہ ہو گیا، جن کی وہ اپنے قصائد میں تعریف کرتا ہے۔ اس کی تصانیف میں صرف اس کے درباری قصائد ہی بچ گئے ہیں، جن کا موضوع اگرچہ پرانا ہے لیکن ان قصائد سے اس کی شاعرانہ عظمت کا اظہار ہوتا ہے۔ اس کی بڑائی کو اس کے معاصرین اور زمانہ مابعد کے نقادوں نے بھی تسلیم کیا ہے۔ اس کی فنی مہارت اس کے موشحات سے عیاں ہے۔ جن کا خاتمہ ایک طرح کے رومانس خرجہ [رک بآں] پر ہوتا ہے ، جن سے زمانہ حال میں بڑی دلچسپی پیدا ہوئی ہے .

بقول ڈوزی یہ اندلسی شاعر دلکش شخصیت کا مالک تھا ۔ Hist Mus. Esp ، بارثانی ،۳: ۱۵۶ اور بقول ابن الابار اس نے ۵۴۵ھ/۱۱۵۰۔۱۱۵۱ء میں وفات پائی (تکملہ ، عدد ۲۰۴۲) یاقوت اور ابن خلکان اس کی تاریخ وفات ۵۴۰ھ/۱۱۴۵۔۱۱۴۶ء بتاتے ہیں، لیکن وہ مشرق سے تعلق رکھنے کی وجہ سے نسبتًا کم قابل اعتماد ہیں.

مآخذ : مکمل حوالہ جات کے لیے دیکھیے H. Pérès : La Poésie á fés sous les Almoravides et les Almohades ، در Hespéris ، ۱۸ (۱۹۳۳ء)، ص۱۳، حاشیہ ۴ ؛(۴) ابن سعید : المغرب فی حلی المغرب ، طبع شوقی ضیف ، قاہرہ ۱۹۵۳ء ، ۲ : ۲۱۔۳۵، ۴۵۶ ؛(۵)وہی مصنف: کتاب رایات المبرزین ، مطبوعہ و مترجمہ E. Garcia Gomez، میڈرڈ ۱۹۴۲ء ،ص ۴۸۔۴۹(ترجمہ ص ۱۹۲۔۱۹۴)؛(۶) E.Garcia Gomez: Poetas Musulmanes cordobeses ،در Boletin de la Real Academia de ciencias Bellas letras y Nobles Artes de Cordlba ، عدد ۲۵ (۱۹۲۹ء) ، ۲۷۔۲۸؛(۷) R. Nykl : Hispano-Arabic Poetry ، بالٹی مور ۱۹۴۶ء ، ص ۲۴۱۔۲۴۴؛(۸) H.Peres: La poésie Andalouse ، اشاریہ ؛(۹) ابن بقی بطور شاعر موشحات کے لیے دیکھیے ، ابن سناء الملک: دارالطراز ، مطبوعہ جودت رکابی، دمشق ۱۹۴۹ء ، اشاریہ؛(۱۰) E.García Gómez: Estudio del Dār-Uṭṭraz ، در الاندلس ،عدد ۲۷ (۱۹۶۲ء)ص ۲۱۔۱۰۴ و بمواضع کثیرہ ؛(۱۱) Garcia Gómez : Las Jarchas romances de la serie árab en su Marco، میڈرڈ ۱۹۶۵ء عام اشاریہ .

(F.De La Granja [ت: شیخ نذیر حسین])

••--------------••

※ ابن البنّاء : ابو علی الحسن بن احمد بن عبد اللہ البغدادی (۳۹۶ھ/۱۰۰۵ء۔۴۷۱ھ/۱۰۷۹ء)۔ قرآنی علوم کا عالم ، محدث اور بغداد کا نامور حنبلی فقیہ۔ اس نے فقہ کی تعلیم قاضی ابو علی بن ابی موسیٰ الہاشمی

(م ۴۲۸ھ/ ۱۰۳۷ء) سے اور بعد ازاں قاضی ابو یعلی بن الفراء (م ۴۵۸ھ/ ۱۰۶۶ء) سے حاصل کی ۔ دستیاب مآخذ سے ہمیں اس کے خاندان کے بارے میں زیادہ تفصیلات نہیں ملتیں۔ بظاہر اس نے ساری زندگی بغداد میں گزاری ، جہاں اس نے ۵ رجب ۴۷۱ھ/ ۱۱ جنوری ۱۰۷۹ء میں وفات پائی۔ اس کی علمی حیثیت المؤتمن الساجی (م ۵۰۷ھ/ ۱۱۱۳ء) سے لے کر نویں صدی ہجری / پندرہویں صدی عیسوی میں حافظ ابن حجر العسقلانی (۸۵۲ھ/ ۱۴۴۸ء) تک مخالفین کی طرف سے تنقید کا اور شوافع کی جانب سے تعریف و توصیف کا موضوع رہی۔ اس نے اپنے استاد قاضی ابو یعلی کی زندگی میں ہی شرقی بغداد میں تدریس کا آغاز کر دیا۔ جہاں اس نے دو علمی حلقے ایک قدیم مسجد (جامع القصر) میں اور دوسرا المنصور کی قدیم مسجد میں قائم کیے ۔ ایک دولت مند حنبلی سوداگر ابو عبد اللہ بن جردہ نے مسجد کے مکتب میں پڑھانے کے لیے اس کی خدمات حاصل کی تھیں ، جسے مؤخر الذکر نے تعمیر کیا تھا۔ مسجد ابن جردہ اسی کے نام سے منسوب تھی ۔ وہ اس سوداگر کے خاندان کا اتالیق خاص بھی تھا ۔

کہا جاتا ہے کہ ابن البناء نے ڈیڑھ سو کے قریب کتابیں لکھیں (بعض کا خیال ہے کہ ان کی تعداد پانچ سو تھی ، لیکن یہ نقل نویس کی غلطی معلوم ہوتی ہے) ، اس نے تاریخ ، سوانح ، فقہ ، حدیث ، توحید ، فلسفہ ، تعلیم الاطفال اور تعبیر رویا کے موضوعات پر لکھا ۔ اس کے سوانح نگار ابن رجب نے اس کی کتب کی ایک فہرست دی ہے ، جس میں اٹھائیس عنوانات کا ذکر ہے ۔ اس کی کتب میں سے چار دستاویز کی صورت دمشق کے کتاب خانہ ظاہریہ میں محفوظ ہیں (ان میں سے ایک کا ذکر ابن رجب کی فہرست میں بھی ہے) ۔

چونکہ ابن البناء نے اپنے روز نامچے میں پانچویں / گیارہویں صدی کے بغداد کی معاشرتی اور مذہبی حالات کی عکاسی کی ہے لہذا ابن رجب نے ان یادداشتوں کا ذکر تاریخ کے ذیل میں کیا ہے ۔ یہ تالیف دراصل ایک روز نامچہ ہے جس میں مصنف نے بغداد کی معاشرتی و مذہبی زندگی کے مشاہدات کو قلمبند کیا ہے۔ خوش قسمتی سے اس روز نامچے کا تھوڑا سا حصہ محفوظ رہ گیا ہے۔ اس کا آغاز یکم شوال ۴۶۰ھ/ ۳ اگست ۱۰۶۸ء اور اختتام ۱۴ذوالقعدہ ۴۶۱ھ/ ۴ ستمبر ۱۰۶۹ء پر ہوتا ہے۔ اس بات کی شہادت موجود ہے کہ مصنف اسے اپنی وفات سے ایک سال قبل ۴۷۵ھ/ ۱۰۷۷ء تک تحریر کرتا رہا۔ ہمارے پاس کوئی ایسا مآخذ نہیں ہے جو یہ بتاسکے کہ مصنف نے اسے کب لکھنا شروع کیا تھا۔ مسلمانوں کی تاریخ نویسی کی تاریخ میں ابن البناء کا روز نامچہ بڑی اہمیت کا حامل ہے۔ ابتدائی دور میں تسلسل کے ساتھ روز نامچہ لکھنے کے بارے میں عموماً سوچا بھی نہیں جاتا تھا (F.Rosenthal: History of Muslim Historiography ، ص ۱۵۱)۔ روز نامچے کا زیادہ تر حصہ حنبلیوں اور ان کی سرگرمیوں کے لیے وقف ہے۔ یہ وہ وقت تھا جب معروف حنبلی ابن عاقل [رک باں] کو اس کے اپنے ہی بعض ہم مسلک لوگ ایذا پہنچا رہے تھے ، کیونکہ اس نے معتزلی افکار میں دلچسپی لینا شروع کر دی تھی ۔

مآخذ : ابن البناء کے روز نامچے کے موجود حصہ کے لیے دیکھیے مقدسی : Autograph diary of an eleventh-century historian of Baghdad ، در BSOAS ، ۱۸ (۱۹۵۶ء)، ص۹-۳۱، ۲۳۹-۲۶۰، ۱۹(۱۹۵۷ء) ۱۳-۴۸، ۲۸۱-۳۰۳ ، ۴۲۶-۴۴۳۔ اس کی زندگی اور کتب کے بارے میں مزید جاننے کے لیے، دیکھیے کتاب مذکور، ۱۸/۱ تا ۳۱۔ اس کے روزنامچے کی ابن عاقل کے بارے میں اہمیت کے لیے دیکھیے G.Makdisi : Nouveaux details sur l affaire d, Ibn ʿAqīl ، در Mélanges Louis Massignon .

(G. Makdisi [ت: نواز رومانی])

••-------------••

※ **ابن البنّاء المراکشی** : ابو العباس احمد بن محمد بن عثمان الازدی ، بہت سے علوم میں ماہر ایک مراکشی عالم ، جس کی شہرت کا مدار زیادہ تر حساب ، فلکیات ، علم نجوم اور ماورائی علوم (علوم السحر و الطلسمات) پر ہے ۔ وہ مراکش میں ۹ ذوالحجہ ۶۵۴ھ / ۲۹ دسمبر ۱۲۵۶ء کو پیدا ہوا۔ اپنے شہر میں اس وقت کے روایتی علوم ، عربی زبان و ادب ، نحو ، قرآن مجید ، حدیث اور فقہ کی تحصیل کے بعد اس نے بعض اساتذہ سے ، جن کے بارے میں تفصیلات کا ابھی تک علم نہیں ہو سکا ، اس نے حساب اور طب کا علم حاصل کیا۔ کہا جاتا ہے کہ وہ اغمات کے ایک ولی ابوزید عبدالرحمٰن الہزمیری کے دامن عقیدت سے وابستہ ہو گیا تھا ، جس نے اس کی علم حساب سے دلچسپی کا رخ علم تصوف کی طرف پھیر دیا ۔

مرینی سلاطین نے ابن البناء کو کئی بار فارس بھیجنے کی پیش کش کی ، لیکن وہ دارالخلافہ اور مراکش میں ان طالبان علم کو پڑھانے میں مشغول رہا جو دور و نزدیک سے اس کی شہرت بطور عالم اور صوفی سن کر آیا کرتے تھے۔ اس کی انفرادیت یہ ہے کہ اس نے مغرب میں حساب اور علم نجوم کی روایت کو برقرار رکھا ، بالخصوص اس نے علم جیومیٹری کو ، جس میں جزور اور زاویہ قائمہ کے مستطیل حصے بھی شامل ہیں ، بہت ترقی دی۔ اس نے حساب غبار میں بھی گنتی اور شمار کو رواج دیا (دیکھیے حساب الغبار) اس میں اس نے چند نئے تصورات بھی متعارف کرائے ۔

ابن البناء نے بروز جمعہ ۵ رجب ۷۲۱ھ / ۳۱ جولائی ۱۳۲۱ء کو مراکش میں وفات پائی اور وہ جلد ہی افسانوی شخصیت بن گیا۔ عام لوگوں کے خیال میں وہ ایک طلسماتی شخص تھا ، جو اپنی روحانیت اور جادو کے زور سے کرامتیں دکھا سکتا تھا ، تاہم اس کے سوانح نگار اس کی دین داری ، اعلی اخلاق اور بے داغ کردار کی تعریف کرتے ہیں ۔

ابن البناء سے منسوب تصانیف کی تعداد ۸۰ سے بھی زیادہ ہے جو عربی نحو ، ادب اور بلاغت ، تفسیر، اصول الدین اور فقہ تقسیم میراث کے علاوہ منطق ، سحر ، تصوف ، نجوم ، علم موسمیات اور حساب وغیرہ جیسے متنوع علوم پر مشتمل ہیں، ان میں احیاء علوم الدین کا اختصار بھی شامل ہے۔ ان میں سے چند ایک ہی ہم تک پہنچی ہیں (مخطوطات کی فہرست کے لیے دیکھیے براکلمان)۔ ان میں سے صرف ایک کتاب کامل صورت میں چھپ چکی ہے اور وہ ہے رسالہ فی الانواء (مطبوعہ و ترجمہ *Le calendrier d, Ibn al Banna* : H.P.J.Renaud de Marrakech ، پیرس ۱۹۴۸ء) ۔ اس کی مشہور ترین کتاب تلخیص اعمال الحساب ہے جس کی بہت سی شرحیں لکھی گئی ہیں (دیکھیے Suter و ابن قنفذ ، مخطوطہ رباط ، عدد ۵۳۱ جو Levi Provencal کی فہرست میں ابن حیدر سے منسوب ہے)۔ اس کا ترجمہ A.Marre نے *Atti. Ac . Lincei* ، ج ۱۷(۱۸۶۴ء) میں کیا ہے ، یہ ۱۸۶۵ء میں روم میں بھی چھپ چکی ہے ؛(۲) ایک اور قابل لحاظ کتاب رفع الحجاب عن علم الحساب ہے (مخطوطہ تونس ، عدد ۱۰۳۰۱ R، ۲۰۶ R، ۱۸۴ R ، ہے جو تلخیص سے زیادہ مفصل ہے) ؛ (۳) مسائل فی العدد التام والناقص (مخطوطہ تونس ، عدد ۲۸۴۰)؛(۴) قانون لفصل (فضل؟) الشمس و القمر واوقات اللیل والنہار (مخطوطہ اسکوریال ، عدد ۱۶/۷۸۸)؛(۵) بعض فلکیاتی جد اول ؛(۶) منہاج الطالب لتعدیل الکواکب (مخطوطہ اسکوریال ، عدد ۱/۹۰۹، الجزائر ۱/۱۴۵۴)۔ امید کی جاتی ہے کہ مذکورہ اکا دکا مطالعات کے بعد المغرب کے اس قابل فخر فرزند کے بارے میں مزید تحقیق کی جائے گی ، جس کے علم و فضل کی ابن خلدون نے بھی تعریف و تحسین کی ہے۔

مآخذ : احمد بابا : نیل الابتہاج ، فاس ۱۳۱۷ء ، ص ۴۱ (مترجمہ A.Marre ، در *Atti Ac* . Lincei ، ۱۹ :I بعد) ؛(۲)ابن خلدون ، مقدمہ ،اشاریہ؛(۳) المقری : ازہار الریاض ، اشاریہ ؛(۴) ابن القاضی : جذوۃ الاقتباس ،

فاس ۱۳۰۹ھ، ص ۳۔۷ ؛(۵) وہی مصنف: درۃ الحجال ، طبع Allouche ،رباط ۱۹۳۴ء ۱:۵؛(۶) ابن الموقت : السعادۃ الابدیہ ، فاس ۱۳۳۶ھ ،۱ : ۷۰ ببعد؛(۷) عباس بن ابراہیم : الاعلام بمن حل مراکش و اغمات من الاعلام، فاس ۱۹۳۶ء ، ۱ :۳۷۵ ببعد؛(۸) سُلوِیْ: استقصاء ، ۲:۸۸ ؛ (۹) الکتّانی : سلوۃ الانفاس ، فاس ۱۹۱۶ء ،۲:۴۸ ؛(۱۰) J.A Sánchez Pérez : *Biografias de Los máteimaticos árabes que florecieron en España* ، میڈرڈ ، ۱۹۲۱ء ، ص ۵۱ ؛ (۱۱) G. Sarton : *Introduction to the history of Science* ، ۲ : ۱۰۰۰ ؛ (۱۲) Suter ، عدد ۸۹۹ ؛(۱۳) براکلمان ، ۲ : ۳۳۰؛ تکملہ ،۲:۳۶۳؛ (۱۴) H.P.J Renaud : *Ibn al-Bannâ' de Marrakech Ṣufi et Mathématicien* (شمارہ ۱۳۔۱۴، مادہ J.C) در *Hespéris* ، ۱/۲۵، ۱۹۳۸ء) ، ۱۳۔۴۲، جس میں ابن البناء کی تمام تصانیف کی فہرست دی گئی ہے ؛(۱۵) J.Vernet: *Contribución al estudio de la labor astronómica de ibn al Bannā'* ، تطوان ۱۹۵۲ء؛ (۱۶) M.al-Fāsi : *Ibn al Bannā'al-ādadi al Marrakushi* در *RIEI* ، میڈرڈ ، ۲/۶۔۲ (۱۹۵۸ء) : ۱۔۱۰.

(H. Suter-M. Ben Cheneb [ت: شیخ نذیر حسین])

••--------------••

※ ابنُ الثُّمنہ : محمد بن ابراہیم، ان مسلم قاضیوں میں سے ایک ، جنہوں نے آخری کلبی امیر الحسن کی ۴۴۴ھ/۱۰۵۲۔۱۰۵۳ء (بقول ابن خلدون ۴۳۱ھ/ ۱۰۳۹۔۱۰۴۰ء) میں معزولی کے بعد ، جزیرہ صقلیہ کو آپس میں تقسیم کر لیا تھا۔ جب وہ اپنے دشمن اور کتانیہ کے حکمران ابن المکلاتی کے قتل کے بعد ، اچانک جزیرہ کے مشرقی ساحل پر واقعہ سرقوسہ پر قابض ہو گیا تو ابن ثمنہ کو اپنے ایک اور رقیب ابن الحواس [رک باں] سے نبرد آزما ہونا پڑا۔ جب مؤخرالذکر نے ابن ثمنہ کو شکست دی تو ابن ثمنہ نارمنوں کا طرفدار بن گیا اور انہیں صقلیہ پر قبضہ کرنے کے لیے ابھارنے لگا۔ کاؤنٹ راجر پہلی دفعہ اواخر فروری ۱۰۶۱ء میں صقلیہ کے ساحل پر اترا ، لیکن اسے شکست ہوئی نارمنوں کو پسپا ہونا پڑا اورابن ثمنہ نے کتانیہ میں پناہ لی ۔ اس واقعے کے چند ماہ بعد نارمنوں نے مسینہ (Messina) فتح کر لیا اور ابن ثمنہ سے مل کر ابن الحواس کی افواج پر حملے کرنے لگے ، اور مؤخر الذکر کو "کاسترو گیونی" کے مضافات میں شکست کا سامنا کرنا پڑا ، جس کا عیسائیوں نے ایک ماہ سے محاصرہ کر رکھا تھا۔ چونکہ نارمن قلعہ کو فتح نہ کر سکے تھے ، اس لیے رابرٹ اور راجر نے پیچھے ہٹنے کا فیصلہ کر لیا اور ابن الثمنہ اپنے شدید دشمنوں کو زیر کرنے کے لیے میدان جنگ میں ڈٹا رہا ، جہاں اس نے ۴۵۴ھ/۱۰۶۲ء میں وفات پائی .

مآخذ : ابن ثمنہ نے جن واقعات میں شرکت کی ان کا ذکر M. Amari نے *Storia dei Musulmani di Sicilia* ، بار دوم ، نیز مطبوعہ در *Biblioteca arabo Sicula* ، لائپزگ ۱۸۵۷ء میں کیا ہے .

(U. Rizzitano [ت : شیخ نذیر حسین])

••--------------••

※ ابن الجدّ: ایک خاندان (بنو الجدّ) کے افراد کی نام ، جو پانچویں۔ چھٹی صدی ہجری /گیارہویں ۔ بارھویں صدی عیسوی میں بڑی شہرت اور اثر و رسوخ کے حامل تھے۔ بقول ابن تغری بردی (۶:۱۱۲) ، اس خاندان کا جد اعلی کوئی فرح بن الجد الفہری تھا۔ یہ لوگ اشبیلیہ اور نبلہ میں رہائش پذیر تھے ۔ یہاں ان کی وسیع املاک تھیں۔ اس خاندان کے چار افراد قابل ذکر ہیں :

(۱) ابو الحسن (الحسین) یوسف بن محمد بن الجد(ابن بسام : الذخیرہ ، ۱/۲: ۱۰۹ ببعد ؛ ابن سعید مغرب ۱:۳۴۰؛ ابن فضل اللہ العمری : مسالک الابصار مخطوطہ دارالکتب المصریہ قاہرہ ، عدد ۱۴۳۱)۔ وہ ادیب تھا ، لیکن شراب کی لت اور فضول خرچی نے اس کو کہیں کا نہ چھوڑا ، کچھ عرصے کے لیے وہ ابن عمار

[رک بآں] کا کاتب بھی رہا، جبکہ ابن عمار مرسیہ کا حاکم تھا.

(۲) زیادہ اہمیت کا حامل اس کا بھانجا اور ہم عصر ابو القاسم محمد بن عبد اللہ بن الجدّ تھا ۔ وہ خاندان کا بہترین فرد تھا اور اپنے زمانے میں حدیث ، فقہ ، ادب، عربی اور انساب کا بڑا عالم تھا ۔ اسے المعتمد بن عباد کا بیٹا یزید الراضی ، جب اس کے باپ نے اسے الجزائر کا والی بنایا ، اپنے ساتھ رونداً لے گیا ۔ ابن الجدّ یزید کے ہمراہ ۴۸۴ھ/۱۰۹۱ء تک رہا جبکہ مؤخرالذکر کو مرالطون نے ہلاک کر دیا (ابن الابار : الحلۃ De Abbadidis ، ۲/۵۷ ، مطبوعۂ حسین مونس ، ۲:۷۱).

ابن الجد اس کے بعد اشبیلیہ چلاآیا جہاں نبلہ کے باشندوں نے اسے مفتی (خطۃ الشوری) کا عہدہ پیش کیا ، جسے اس نے سردمہری سے قبول کر لیا۔ وہ اس عہدے پر فائز رہا، یہاں تک کہ یوسف بن تاشفین نے اسے ایوان حکومت میں کاتب بنا دیا اور وہ ملازمت کے دوران میں ہی مراکش میں ۵۱۵ھ/۱۱۲۱ء میں وفات پا گیا (ابن بشکوال : صلہ ، عدد ۱۱۴۹ ؛ ابن خاقان : قلائد ، قاہرہ ۱۲۸۳ ، ص ۱۰۹ ببعد ؛ ابن سعید : مغرب ۱:۳۴۱۔۳۴۲؛ المراکشی : المعجب ، قاہرہ ۱۹۴۹ء ، ص ۱۷۳ ، ابن دحیہ : مطرب ، قاہرہ ۱۹۵۴ء ، ص ۱۹۰۔۱۹۲ ؛ ابن بسام : ذخیرہ ، مخطوطۂ بغداد ، ورق ۱۸۵ تا ۲۱۳).

ابو القاسم ابن الجدّ بہت عمدہ نثر نگار ہے اور اس کا طرز بیان اس کے زمانے کے نامور کاتبوں (محمد بن ابی الخصال اور اس کے بھائی ابو مروان ، ابوبکر ابن القبطرنو وغیرہ) کے ہم پایہ ہے اور یہی اندلسی ادب میں عربی نثر کی معراج کا زمانہ ہے.

(۳) اس خاندان کا تیسرا فرد ابو عامر احمد بن عبد اللہ بن الجد ایک مشہور نحوی تھا۔ الموحدون کے لوگوں نے اسے ۵۵۰ھ/۱۱۵۵ء میں گرفتار کرکے قتل کردیا ، اگرچہ وہ سیاست سے الگ تھلگ رہا تھا (ابن سعید: مغرب ۱: ۳۴۲۔۳۴۳؛ المقری : نفح الطیب ، ۲: ۴۶۸؛ السیوطی: بغیہ ، ص ۲۷۵).

(۴) خاندان کا چوتھا ، آخری اور مشہور ترین فرد ابوبکر محمد بن عبد اللہ بن یحیٰی بن فرح بن الجد تھا۔ ابن الآبار نے تکملہ (عدد ۸۲۵) میں اس پر ایک لمبا چوڑا مقالہ لکھا ہے۔ وہ ربیع الاول ۴۹۶ھ/ دسمبر ۱۱۰۲ء میں نبلہ کے مقام پر پیدا ہوا۔ اس نے اپنے زمانے کے بہترین اساتذہ ، مثلاً ابن رشد اور ابوبکر ابن العربی سے تعلیم پائی۔ اول الذّکر نے اسے نصیحت کی تھی کہ وہ صرف و نحو ، ادب اور حدیث کی تعلیم میں مصروف نہ رہے ، بلکہ وہ فقہ اور اصول کی بھی تحصیل کرے۔ اس نے ان مضامین سے خاص دلچسپی ظاہر کی، بلکہ جلد ہی وہ ابن رشد کا منظور نظر شاگرد بن گیا .

۵۲۱ھ/۱۱۲۷ء میں وہ اشبیلیہ کا مفتی مقرر ہوا اور ۶۵ برس یعنی اپنی وفات (شوال ۵۸۶ھ/ نومبر ۱۱۹۰ء) تک اس منصب پر فائز رہا ۔ ابو یوسف یعقوب (۵۸۰ھ تا ۵۹۵ھ/۱۱۸۴، ۱۱۸۲۔۱۱۹۸ء) اس کا بڑا اعزاز و اکرام کیا کرتا تھا ، اس لیے کہ اس نے سابق حکمران ابو یعقوب یوسف (۵۵۸۔۵۸۰ھ/ ۱۱۶۲۔۱۱۸۴ء) کے عہد میں کچھ ناانصافی کا سامنا کیا تھا۔ شنترم کے خلاف تادیبی مہم (۵۸۰ھ/۱۱۸۴ء) کے سابقہ برسوں میں وہ نبلہ کے دوسرے شرفا کے ساتھ پکڑ کر قید کر دیا گیا (دیکھیے: A .Huici Miranda: Hist. Pol. del imperio almohade ، ۱:۲۵۵۔۳۰۹) ، اس نے ساری زندگی فقیہ اور مدرس کے طور پر گزاری اور کوئی تصنیف یادگار نہیں چھوڑی ، لیکن اپنے منصب سے فائدہ اٹھا کر مال و دولت جمع کر لی تھی ۔ اس کا شمار نبلہ کے شرفا میں ہوتا تھا .

مآخذ : مذکورہ بالا مصادر کے علاوہ دیکھیے : ابن سعید : مغرب ، ۱:۲۴۳ ؛ (۲) ابن فرحون : الدیباج ،ص ۳۰۲ ؛(۳) ابن العماد : شذرات ، قاہرہ ۱۳۵۰ ، ۴ : ۲۸۶ ؛(۴) الصفدی: الوافی ، دارالکتب ، قاہرہ ، ۳/۱ ، ورق ۵۸ ؛(۵) المقری : نفح الطیب ، ۱:۵۶۳ ؛(۶) ایم۔

اے کی : وثائق الجدیدہ عن عصر المرا بطین ،در R I EI، میڈرڈ ، ۷۔۸ : ۱۱۶، ۱۸۲۔۱۸۶ ؛(۷) E. Teres : Linajes arabes en al Andalus ، در الاندلس ، ۱/۲۲ (۱۹۵۷ء) : ۵۵ و ۳ ، ۲/۲۴ ، ۳۳۷۔۳۷۶.

(H. Monés [ت: شیخ نذیر حسین])

••-------------••

⊗ ابنِ جُلْجُل : (ایک مسلمان عرب طبیب) اس کا پورا نام ابو داؤد سلیمان بن حسن الاندلسی تھا ۔ وہ غالبًا ہسپانوی النسل تھا اور ۳۳۲ھ/۹۴۴ء میں قرطبہ میں پیدا ہوا اور ۳۸۴ھ/۹۹۴ء کے بعدفوت ہوا ۔ اس نے قرطبہ میں ۳۴۳ھ/۹۵۴ء میں صرف و نحو اور حدیث پڑھنا شروع کی ، لیکن ۱۵ برس کی ابتدائی عمر ہی میں اس کا رجحان طب کے مطالعے کی طرف ہو گیا ، اس میدان میں دس سال کے بعد وہ مسلمہ حیثیت کا مالک بن گیا تھا ۔ وہ مؤیدّ باللہ ہشام (۳۶۶۔۳۹۹ھ/ ۹۷۷۔۱۰۰۹ء) کا ذاتی معالج تھا ۔ اسی عرصہ میں اس نے اپنی زیادہ تر کتابیں لکھیں ، مثلاً تفسیر انواع الادویۃ المفردۃ من کتاب دیسقوریدوس (تکمیل ۳۷۲ھ/۹۸۲ء) جس کے بعض اقتباسات کتاب خانہ میڈرڈ کے مخطوطہ عدد ۲۳۳ میں موجود ہیں ، اور طبقات الاطباء الحکماء (تالیف ۳۷۷ھ/۹۸۷ء) طبع فؤاد سید ، بعنوان Les generations des medecins et des Sages ، قاہرہ ۱۹۵۵ء ۔ اس کی دوسری تصانیف حسب ذیل ہیں :(۳) مقالہ فی ذکر الادویۃ التی لم یذکرھا دیسقوریدوس، (غالبًا اس کا نسخہ بودلین کے کتاب خانہ میں [عدد ۵۷۳] مخطوط مضامین کے مجموعہ میں موجود ہے)؛ (۴) مقالہ فی ادویہ التریاق ، در کتاب خانہ بودلین (عدد ۵۷۳] ؛ (۵) رسالہ التبیین فیما غلط فیہ بعض المتطببین، (نایاب) .

اس کی تالیفات میں سے اطباء کی تاریخ (طبقات الاطباء) کے متعلق یہ دعوی کیا جا سکتا ہے کہ وہ خاص دلچسپی کی حامل ہے ، کیونکہ ایک تو وہ اسحٰق بن حنین کی "تاریخ الاطباء" طبع F.Rosenthal در L' Oriens ،(۱۹۵۴ء) : ۵۵۔۸۰ کے بعد (جو شاید عرب اطبا کے حالات زندگی پر عربی میں پہلا اور قدیم ترین مجموعہ ہے) پہلا کام ہے ۔ ثانیًا اس لیے کہ یہ کتاب لاطینی سے عربی میں ترجمہ شدہ کتابوں سے استفادہ کرنے کی ابتدائی کاوش ہے Orosias Etymologiae of Isidorus of Seville : Chronicle of Hieronymus .

مآخذ : مذکورہ بالا کے علاوہ دیکھیے : ابن ابی اصیبعہ : عیون الانباء ، ۴۶:۲۔۴۸ ؛(۲) ابن القفطی : تاریخ ، طبع Lippert ، ص ۱۹۰ ؛(۳) صاعد الاندلسی : طبقات الامم ، طبع شیخو ، ص ۸۰۔۸۱ ؛(۴) الحمیدی : جذوۃ المقتبس ، طبع طنجی ، قاہرہ ۱۳۷۲ ھ ، ص ۲۰۸؛ (۵) ابن الابار : التکملہ علی کتاب الصلہ ، میڈرڈ ۱۹۱۵، ص ۲۹۷ (سب سے اہم مآخذ)؛(۶) براکلمان ، ج ۱، بار دوم ۲۷۲ و تکملہ ، ۴۲۲:۱ ؛(۷) G.C.Anawati در MIDEO ، ۳ (۱۹۵۶ء) ص ۳۴۲۔ ۳۴۵.

(A. Dietrich [ت: محمد امین])

••-------------••

※ ابنُ الحَاج : متعدد شخصیتوں کا نام ، جن میں خصوصیت کے ساتھ ایک مالکی فقیہ ، چار نحوی ، نصری عہد کے دو اندلسی ادیب اور سنوسی کی شرح لکھنے والا ایک متکلم و شاعر شامل ہے:

(۱) ابو عبد اللہ محمد بن محمد العبدری الفاسی ایک مالکی فقیہ ،وہ قاہرہ میں ۷۳۷ھ/۱۳۳۶ء میں پیدا ہوا ۔ وہ اپنی کتاب مدخل الشرع الشریف (مطبوعہ قاہرہ ۱۳۲۹ھ) کی بنا پر خصوصی طور پر معروف ہے(نیز رک بآں).

(۲) ابو العباس بن محمد بن احمد الازدی الاشبیلی ، ایک معروف نحوی (م۶۴۷ھ/۱۲۴۹ء یا ۶۵۱ھ/۱۲۵۳ء)۔ اس نے سیبویہ کی الکتاب کی شرح لکھی اور الغزالیؒ کی المستصفٰی کی تلخیص کی ۔ مسئلہ امامت پر بھی اس کی ایک کتاب ہے (دیکھیے السیوطی : بغیۃ الوعاۃ ، ص ۱۵۶).

(۳) شیث بن ابراہیم بن محمد بن حیدر الکناوی

القفطی (م ۵۹۸ یا ۵۹۹ھ/۳-۱۲۰۲ء)۔ وہ محدث اور نحوی ہونے کے علاوہ شاعر اور مزاح نگار بھی تھا۔ وہ اسکندریہ کے ابو طاہر السّلفی کا شاگرد تھا۔ اسے شاعری میں یدطولیٰ حاصل تھا، جو اس کی وسعت علمی سے میل بھی کھاتی تھی۔ وہ ادب اور صرف و نحو کا متخصص اور منفرد ادبی اسلوب کا حامل تھا۔ لسانیات پر وہ کئی کتابوں کا مصنف تھا۔ سلطان صلاح الدین کے نام اس نے ایک نصیحت نامہ بھی لکھا اور فقہ مالکی پر بھی قلم اٹھایا (دیکھیے یاقوت، مطبوعہ قاہرہ، ۱۱/۸۷؛ نیز دیکھیے السیوطی: بغیہ، ص ۲۶۷)۔

(۴-۵) ۱۹ ویں صدی کے دو نحوی بھی ابن الحاج کے نام سے معروف تھے۔ جو ابو العباس احمد بن محمد السلمی (م ۱۲۷۳ھ/۱۸۵۶ء) اور ابو عبد اللہ محمد بن حمدون السلمی (م ۱۲۷۴ھ/۱۸۵۷ء) تھے، ان دونوں نے الفیہ ابن مالک کی شرح لکھی (دیکھیے سرکیس، ص ۷۰)۔

(۶) ابن الحاج نام کے اندلسی مشاہیر میں سے ابو البرکات محمد البلافیقی (م ۷۷۱ھ/۱۳۷۰ء) بھی اپنے عہد کاایک معروف شخص تھا۔ Mme. Soleded Gibert نے الاندلس [۲۷/۲(۱۹۶۳ء) ۴۲۴-۳۸۱] میں اس پر ایک مبسوط مقالہ لکھا ہے۔ اس کی دوسری خوبیوں کے علاوہ ابن جزری نے اسے قرآن کا ایک ممتاز قاری بھی قرار دیا ہے (طبع Bergstrasser، عدد ۳۳۹۱)۔

(۷) احمد بن محمد بن عثمان بن یعقوب بن سعید نے سنوسی [رک بآں] کے رسالے عقیدہ کو نظم کا جامہ پہنایا۔ دیکھیے (۱) براکلمان: تکملہ ۲:۳۵۵؛ (۲) البستانی: دائرۃ المعارف، ۲:۴۲۸۔

(J.C.Vadet [ت: محمد امین])

••--------------••

⊗ **ابن الحاج**: ابو اسحٰق ابراہیم بن عبد اللہ النمیری، آٹھویں صدی ہجری / چودھویں صدی عیسوی کا ایک اندلسی دانشور اور شاعر، جو ۷۱۳ھ/۱۳۱۳ء میں غرناطہ میں پیدا ہوا۔ ۷۳۷ھ/۱۳۳۷ء میں وہ ہسپانیہ سے چلا گیا اور ۷۵۹ھ/۱۳۵۸ء تک واپس نہیں آیا۔ اس دوران میں اس نے مشرق کے دو سفر کیے اور بنومرین اور بنو حفص کے عہد میں کاتب کے طور پر کام کیا۔ ۷۸۹ھ/۱۳۸۳ء کے لگ بھگ اپنی وفات تک وہ قاضی کے طور پر کام کرتا رہا اور بنو نصر کے لیے کئی سفارتی مشن بھی سرانجام دیئے۔

اس نے بیس کے قریب کتابیں لکھیں جن میں سے کوئی بھی ہم تک نہیں پہنچی، سوائے ان چند اقتباسات کے جو بعض ادبی مجموعوں اور اعلام کے تذکروں میں مل جاتے ہیں۔ اس کام کا بھی تفصیلی جائزہ لینے کی ضرورت ہے، کیونکہ یہ تین مجموعوں میں منقسم ہے اور ابھی اس امر کا یقین کرنا باقی ہے کہ یہ ایک ہی ابن الحاج کا کام ہے بھی یا نہیں؟

مآخذ: (۱) J.E.P Hopkins، در *An Andalusian Poet of the Fourteenth Century*: (۲) ابن الحاج در *BSOAS*، ۲۴ (۱۹۶۱ء)۵۷-۶۴۔

(J.E.P Hopkins [ت: محمد امین])

••--------------••

⊗ **ابن الحاج**: ابو عبد اللہ العبدری الفاسی التلمسانی، المالکی، ایک نامور مالکی فقیہ اور صوفی المعروف بہ ابن الحاج مراکش کے شہر قیروان میں پیدا ہوے (نہ کہ قاہرہ میں جیسے کہ V.C.Vadit مقالہ نگار آ آ لائیڈن، بار دوم، ۳:۸۰۷ نے لکھا ہے، دیکھیے ابن حجر العسقلانی، الدرر الکامنہ، ۴:۲۴۷)، اس نے ابتدائی تعلیم اپنے آبائی شہر ہی میں حاصل کی۔ بعد ازاں وہ مصر چلے گئے۔ وہیں سے انہوں نے حج کیا اور نامور محدث الحافظ تقی الدین عبید الاسعردی سے موطا امام مالک پڑھی اور ان سے روایت حدیث کی (الدرر، ۴/۲۳۷)۔ انہوں نے مصر میں حدیث کا درس بھی دیا (ابن فرحون: الدیباج، ص ۳۲۸)۔ بعد ازاں انہوں نے الشیخ ابو محمد بن ابو جمرہ کی صحبت اختیار کی اور تصوف میں دستگاہ حاصل کی۔ جلدہی مصر کے صوفی حلقوں میںانہیں اہم مقام حاصل

ہو گیا (ابن حجر : الدرر ، ۴:۷ ۲۳)۔ابن فرحون کے بقول انہوں نے صلحا اور اہل قلوب کی صحبت اور ہم نشینی اختیار کی (الدیباج ، ص ۳۲۸) جس سے متبادر ہوتا ہے کہ انہوں نے ایک سے زیادہ صوفیوں سے استفادہ کیا تھا تاہم ابن فرحون نے انہیں ابو جمرہ کے خصوصی تلامذہ میں شمار کیا ہے .

بحیثیت فقیہ انہیں "محاسب نفس" کہا جا سکتا ہے ، کیونکہ وہ علم و عمل میں تفریق کے قائل نہ تھے۔ انہوں نے اپنے فکر کی بنیاد جن اصولوں پر رکھی ان میں سے ایک یہ ہے کہ نیت کے بغیر عبادت درست نہیں ہوتی ، کیونکہ ان کے نزدیک عبادت کے دو حصے ہیں ، ایک نیت قلبی اور دوسرے عمل جوارح۔ ان میں سے اول الذکر ان کے نزدیک اہم تر ہے ۔ اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ وہ امام غزالیؒ کے اصولوں کا اطلاق مالکی فقہ پر کرنا چاہتے تھے (وہ جابجا احیاء علوم الدین کے حوالے بھی دیتے ہیں) جس کی بظاہر مخالفت بھی نہیں ہوئی .

آخری عمر میں ان کی بینائی جاتی رہی اور وہ خانہ نشین ہو کر رہ گئے۔ انہوں نے ۸۰ برس کی عمر پائی (یااس سے بھی زیادہ ، کیوں کہ ان کی تاریخ ولادت کی تحقیق نہیں ہو سکی)۔ وہ ۷۳۷ھ/۱۳۳۶ء میں قاہرہ میں فوت ہوے (الدرر الکامنہ ، ۴:۷ ۳۳) ۔ آآ لائیڈن بار دوم کے مقالہ نگار نے ان کا سال پیدائش ۷۳۷ھ/ ۱۳۳۶ء کو قرار دیا ہے ، جو بظاہر تسامح پر مبنی ہے۔ ان کی تصانیف حسب ذیل ہیں :(۱) المدخل یا مدخل الشرع الشریف علی المذاہب الاربعہ ، یہ کتاب ۷۳۲ھ/ ۱۳۳۳ء میں مکمل ہوئی (معجم المطبوعات العربیہ ، ۱:۷۱)۔ یہ اسکندریہ (مصر) سے تین جلدوں میں ۱۲۹۱ھ/۱۸۷۴ء میں اور پھر ۱۳۲۰ھ/۱۹۰۲ء میں شائع ہوئی۔ یہ ایک عمدہ کتاب ہے، جس کی ہر عہد کے علما نے تعریف کی ہے۔ اس میں مصنف نے ان بدعات و خرافات کا رد کیا ہے جو اس کے زمانے میں مروج ہو گئی تھیں ، جن میں سے کچھ تو منکر ہیں اور کچھ مختلف فیہ ۔ نیز مدلل اور علمی انداز میں اسلام کی اصل تعلیمات کا چہرہ نکھار کر پیش کیا ہے؛(۲) شموس الانوار و کنوز الاسرار (الکبری) یہ سحرو طلسم کے موضوع پر ہے اور ۱۲۹۷ھ اور پھر ۱۳۲۹ء میں مصر سے طبع ہوئی (معجم المطبوعات العربیہ ، ۱:۷۱).

مآخذ : (۱) ابن فرحون المالکی : الدیباج المذہب، مطبوعہ قاہرہ ۱۳۲۹ھ ، ص ۳۲۷؛(۲) ابن حجر العسقلانی: الدرر الکامنہ ، حیدر آباد دکن ۱۳۵۰ھ؛ (۳)خیر الدین الزرکلی : الاعلام ، بار دوم ، ۷/۲۶۴؛(۴) یوسف سرکیس الیان : معجم المطبوعات العربیہ ، ۱:۷۰، مطبوعہ قم ۱۴۱۱ھ ؛(۵) آآ لائیڈن بار دوم، بذیل مادہ .

(محمد امین)

••-------------••

ابن حاجب : علی بن العزیز بن ابراہیم ※ بن النعمان ، المعروف ابن حاجب النعمان ، عہد بنی بویہ (۳۴۰-۴۲۳ھ/۹۵۱-۱۰۳۱ء) کا ایک ادیب ، مزاح نگار اور کاتب ۔ وہ وزیروں اور کاتبوں کے ایک ایسے خاندان سے تھا ، جو ایران کے بنو بویہ کے پرجوش حامی تھے اور غالبًا یہی چیز ابن حاجب کی کامیابیوں کا زینہ بنی ۔ وہ خلیفہ الطائع اور القادر کے درباروں سے بھی وابستہ رہا ۔ وہ ابو الاعلیٰ بن ترخ کا حریف تھا جو اس کو ایک دفعہ خلیفۃ القادر کے دربار سے نکلوانے میں کامیاب ہو گیا تھا.

وہ ادب کے میدان میں وسیع معلومات رکھتا تھا۔ الفہرست (ص ۱۱۲) کے مطابق اس نے عہد برامکہ سے لے کر عہد بنی بویہ تک درباری شعرا (بشمول وزرا ، ادبا اور معلمین) کاایک انتخاب مرتب کیا۔ اس پر کوئی ایسی ذمہ داری نہ تھی جو اس کی فارغ البالی کی زندگی کو متاثر کرتی۔ وہ صاحب علم و ادب ہونے کے ساتھ زیرک و ہوشیار شخص تھا اور ان منجھے ہوے ادیبوں اور نقادوں میں سے تھا، جنہوں نے بیک وقت بنی بویہ اور عباسی درباروں سے فائدہ اٹھایا .

مآخذ : (۱) الفہرست ، ص ۱۶۶ ;(۲) یاقوت :

ادباء ، ۱۷: ۳۶.

(A.J.C. Vadet [ت: محمد امین])

..-------------..

※ ابن حُبیش: (ایک اندلسی محدث)، ابو القاسم عبد الرحمٰن بن محمد بن عبد اللہ بن یوسف بن ابی عیسیٰ الانصاری المرسی ۔ وہ المیریا میں ۵۰۴ھ/۱۱۱۰ء میں پیدا ہوے۔ ان کا خاندان اصلاً بلنسیہ کے شہر شارقہ (Jerica) کا رہنے والے تھے ۔ المیریا میں ابتدائی تعلیم حاصل کرنے کے بعد وہ ۵۳۱ھ/۱۱۳۵ء میں تین سال کے لیے قرطبہ چلے گئے اور جب واپس آئے تو یہ شہر عیسائی سلطان ، یعنی ریاست لیون کے الفانسو ہفتم کے قبضہ میں چلاگیا تھا ۔ اس حکمران سے ملاقات کے بعد، جس میں انہوں نے ثابت کیا کہ الفانسو کا نسب نامور معروف شہنشاہ ہرقل سے جا ملتا ہے ، انہیں مع اہل و عیال جانے کی آزادی مل گئی۔ بعد میں انہوں نے بلنسیہ کے جزیرہ شقر (Alcira) میں قریباً بارہ سال تک مختلف عہدوں پر کام کیا ۔ ۵۵۶ھ/۱۱۶۱ء کے لگ بھگ وہ مرسیہ(Murcia) کی مرکزی جامع مسجد میں خطیب بن کر چلے گئے۔ بیس سال کے بعد انہیں مرسیہ کا قاضی بنا دیاگیا اور اسی منصب پر وہ اپنی وفات یعنی ۵۸۴ھ/ ۱۱۸۸ء تک کام کرتے رہے ۔

ابن حبیش کی ایک خاص خوبی ، جو ان کے شاگرد (ابن الابار : تکملہ ، ۲: ۵۷۴) نے بیان کی ہے، یہ ہے کہ انہیں ابن ابی خیثمہ (م ۲۷۹ھ/۸۹۳ء) (دیکھیے براکلمان ، ۱: ۲۷۲) کی حدیث کی مشہور کتاب "التاریخ الکبیر" ساری یا اکثر زبانی یاد تھی ۔

معلوم ہوتا ہے کہ ابن حبیش ابن بشکوال [رک بآں] کی کتاب الصلۃ کا تکملہ لکھنا چاہتے تھے ، لیکن اسے عملی جامہ نہ پہنا سکے۔ تاہم ان کا جمع شدہ مواد ابن الابار [رک بآں] کے ہاتھ لگا جس نے کتاب الصلۃ کا تکملہ لکھنے میں اسے استعمال کیا ۔ وہ ادبی کام جس کی وجہ سے انہیں شہرت حاصل ہوئی وہ کتاب الغزوات یا کتاب المغازی ہے،جس کا پورا نام " کتاب (ذکر) الغزوات الضامنہ الکافلہ والفتوح الجامعۃ الحافلہ الکائنہ فی ایام الخلفاء الاولی الثلاثۃ "ہے۔ جیسا کہ کتاب کے نام سے ظاہر ہے، کہ اس میں ساتویں صدی عیسوی کے نصف اول کی ان فتوحات کا ذکر ہے ، جو زیادہ تر عہد ابی بکرو عمر و عثمان (رضی اللہ عنھم) میں ہوئیں۔ انہیں اس کتاب پر الموحد حکمران ابو یعقوب یوسف کی طرف سے ۵۷۵ھ/۱۹۷۹-۱۹۸۰ء میں اُسی دن انعام ملا جس دن ان کی بطور قاضی تقرری ہوئی، جب ان کی عمر ۷۰ سال کے قریب تھی .

اس کتاب کے متعدد مخطوطات موجود ہیں اور ڈی خویا (De Goeje) نے اپنی، کتب Mémoire Sur La Fotouh as Sham ، مطبوعہ لائیڈن ۱۸۶۴ء اور Memoire sur le Conqute de la syrie مطبوعہ لائیڈن ۱۹۰۰ء میں اور الکائتانی نے اپنی کتاب Annali dell Islam مطبوعہ میلان ۱۹۰۵ء میں ان سے استفادہ کیا ہے۔ مؤخرالذکران اقتباسات پر مشتمل ہے جو J. Horowitz نے تیار کیے۔ حال ہی میں W. Hoenerbach نے اس بات کو موضوع بنایا ہے کہ ابن حبیش نے اپنی کتاب میں الواقدی کی کتاب الردۃ سے استفادہ کیا ہے جو کہ ایک اچھا اور پرانا مآخذ ہے (دیکھیے Watīma's Kitab ar Ridda aus Ibn Ḥaǧvar's Iṣāba. akad. d. Wissens u.d. Lit in Mainz, d, Abh.d Geistes u. Sozialwissenschaftl. kl.d ، ۱۹۵۱ء عدد ۴ ، ورق ۲۲۰ بعد)۔ گو الطبری کی تاریخ الرسل و الملوک بھی ابن حبیش کے علم میں تھی، لیکن اس نے اس پر اضافہ کرتے ہوے مزید مواد جمع کیا ہے جو مستند حیثیت کاحامل ہے اور صدر اول کی اسلامی فتوحات کے حوالے سے لائق مطالعہ ہے .

ابن الآبار نے ابن حبیش کے متعلق کہا ہے کہ "وکان آخر ائمة المحدثین بالمغرب" یعنی وہ مغرب کے آخری بڑے محدثین میں سے تھے۔ ان کے کئی نامور

شاگرد ہوے ہیں، جن میں سے ابن دحیہ (براکلمان، ۱:۳۱۰، ۳۷۱ ؛ Pons Boigues ، عدد ۲۳۸) اور دو بھائیوں ابن حوط اللہ(Pons Boigues ،عدد ۲۲۳، ۲۲۹)اور الکلاعی(براکلمان، ۱:۳۷۱ اورPons Boigues عدد ۲۳۹)نے زیادہ شہرت پائی۔ الکلاعی نے "کتاب الاکتفاء بما تضمنہ من مغازی رسول اللہ و مغازی الثلاثۃ الخلفاء" لکھی جس کے نصف آخر میں اس نے خصوصیت سے اپنے استاد ابن حبیش کی پیروی کی ، لہٰذا ابن حبیش کی کتاب الغزوات کے متن کی تحقیق کے لیے کتاب الاکتفاء کو سامنے رکھنا چاہیے، جس کے مخطوطات کے کئی نسخے اس وقت موجود ہیں ۔

مآخذ:(۱) براکلمان، ۱:۳۴۴ ، تکملہ ، ۱:۵۸۷؛ (۲) Pons Boigues ،عدد ۲۰۵ ، ص ۲۵۳-۲۵۴؛(۳) ابن الأبار ، طبع Codera ، عدد ۱۶۱۷ ، ۲:۵۷۳-۵۷۵؛(۴) الضبی طبع ، Codera ، عدد ۹۸۸ ، ص۳۴۵-۳۴۶ ؛(۵) المقری : نفح الطیب ، قاہرہ ۱۳۶۹ھ/۱۹۴۹ء ، ۵:۲۰۷؛ (۶) W. Ahlwardt : *Verzeichniss der arabischen Handschriften der königl Bibliothek zu Berlin* ، عدد ۹۶۸۹ ، ۹:۲۲۱ (اس نے کتاب الغزوات کے متن کے کافی حصے دیئے ہیں) ؛(۷) L Caetani : *Annali dell'Islam* ، ۲:۵۵۰ (II A.H، فصل ۷۰) اور ضمیمہ جات ؛(۸) D .M Dunlop : *The Spanish Historian Ibn Hubaish* در *JARS* ۱۹۴۱ء ، ص ۳۵۹-۳۶۲.

(D.M. Dunlop[ت: محمد امین])

••-------------••

※ **ابن حرزھم** : ابو الحسن علی بن اسماعیل بن محمد بن عبد اللہ ، ایک فقیہ اور دبستان غزالی کے ایک صوفی۔ وہ فاس کے رہنے والے تھے۔ ان کا قدیم ترین سوانح نگار التادلی ان کی تاریخ پیدائش کا کوئی ذکر نہیں کرتا۔ قیاساً وہ[سلطان] یوسف بن تاشفین کے آخری دور حکومت میں پیدا ہوے، ان کا انتقال شعبان ۵۵۹ھ کے آخری عشرے (جولائی ۱۱۶۴ء) میں ہوا ، یعنی المرابطی خاندان کے زوال کے سولہ برس بعد .

وہ جوانی میں ایک صوفی شیخ ابو الفضل ابن النّحوی (م ۵۱۳ھ/۱۱۱۹-۱۱۲۰ء) سے متعارف ہوے اور پھر ان کے حلقۂ ارادت میں داخل ہو گئے ۔ دراصل یہ ان کے چچا ابو محمد صالح بن حرزھم ہی تھے جن کے طفیل وہ امام غزالیؒ کے صوفیانہ افکار سے شناسا ہوے۔ ان کے یہ چچا مشرق کا سفر کرکے شام اور فلسطین میں قیام کر چکے تھے اور خوش قسمتی سے ابو حامد الغزالیؒ سے ملاقات کر چکے تھے۔ جب علی بن حرزھم نے فاس میں درس و تدریس کا آغاز کیا تو انہیں ابو مدین شعیب جیسا محنتی اور شائق علم شاگرد ملا جو تحصیل علم اور اساتذہ کی تلاش میں مراکش کا سفر کر چکا تھا .

مرابطی احتساب کی سختی کے زمانے میں ابن حرزھم اپنے عقائد پر مضبوطی سے قائم رہے ،لیکن مالکی فقہا کی سخت گیری کی وجہ سے انہیں شکوک و شبہات اور خوف کا سامنا کرنا پڑا۔ کہا جاتا ہے کہ حکومت کی دھمکیوں اور تقاضوں کے پیش نظر انہوں نے گھر میں رکھی ہوئی احیاء علوم الدین جلانا چاہی تو خواب میں انہیں سخت زد و کوب کیا گیا ، جس کے اثرات جاگنے کے بعد بھی نظر آتے تھے۔ یہ خدائی تنبیہ نہایت مفید ثابت ہوئی اور وہ ہر قسم کے حالات کا مقابلہ کرنے اور اپنی رائے کے تحفظ اور وقار کی خاطر جان تک قربان کردینے پر تیار ہو گئے۔ فاس میں انہیں قید و بند کا بھی سامنا کرناپڑا ، لیکن اس وقت کے ایک صوفی ابو یعزا (جنہیں عوام سیدی بو عزا کے نام سے جانتے تھے) کی مداخلت نے انہیں بچا لیا ۔ ابن برجان کی وفات کے واقعہ نے انہیں فقہا کی طرف سے صوفیوں پر مظالم اور تصوف اور فلسفیانہ تفکر پر تنقید کی کھلی مذمت پر مجبور کر دیا .

[سلطان]علی بن یوسف نے حکم دیا تھا کہ ابن برجان کی میت کو کوڑے کے ڈھیر پر پھینک دیا جائے ،

لیکن ابن حزھم نے ، جو اس وقت مراکش میں مقیم تھے، اس حکم پر سخت احتجاج کیا اور شہزادے کے احکام کو نظر انداز کرتے ہوے عوام کو ابن برجان کے جنازے کی شایان شان مشایعت کا حکم دیا.

ابن حرزھم علم و فضل میں ابن العریف ، ابن برّجان اور غرناطہ کے ابو بکر المیورقی کے ہم پلہ تو نہیں تھے اور نہ ان کا موازنہ ابن القاسی سے کیا جا سکتا ہے، جو کہ اندلسی صوفیوں میں سے مرابطی اقتدار کے شدید دشمن تھے ، تاہم وہ بلا شبہہ ابو الفضل النحوی کی طرح مشائخ کی اس جماعت سے تعلق رکھتے تھے جو اگرچہ تعداد میں کم تھی ، لیکن اس نے نہایت جرأت و ہمت اور اخلاق کی پختگی اور بلندی سے اندلس میں خاص طور پر اور مغرب عربی میں عام طور پر مرابطی حکمرانوں کے شدائد اور مظالم کے خلاف پرزور احتجاج کرتے ہوے مرابطی حکومت کے زوال کا راستہ ہموار کیا تھا ، جس کے بعد دبستان غزالیؒ کے ایک دوسرے صوفی ابن تومرت مرابطی حکومت کے خاتمے کا سبب بنے تھے.

سیدی علی کا مزار فاس کے جنوب مشرق میں پندرہ کیلو میٹر کے فاصلے پر سیدی حرزھم کے مقام پر واقع ہے۔ یہاں گرم پانی کا ایک چشمہ بھی ہے، جہاں ہر وقت لوگوں کا آنا جانا رہتا ہے.

مآخذ : (۱) علی بن ابی زرعہ ، فاس ۱۳۰۳ھ/ ۱۸۸۶ء ، ص ۱۹۱ ؛(۲) علی بن القاضی : جذوۃ الاقتباس، فاس ۱۳۰۹ھ/۱۸۹۲ء ،ص۲۹۳؛(۳) الکتانی : سلوۃ الانفاس، فاس ۱۳۱۶ھ/۱۸۹۹ء ، ۳ : ۶۹ ؛(۴) احمد بابا : نیل الابتہاج ، فاس ۱۳۱۷ھ/۱۹۰۰ء ، ص ۱۸۲ ؛ (۵)حرزھم کے نام کے مختلف ہجوں کے لیے دیکھیے المقصد (Vies des sainits du Rif)، ترجمہ و حواشی از G.S.colin در A.M ، ۲۶ (۱۹۲۶ء) ، ص۱۲۰ ، عدد ۳۸۵؛(۶) التادلی : تصوف ، مرتبہ A. Faure رباط ۱۹۵۸ء ، ص ۱۴۷ بعد - یہ پانچویں سے ساتویں صدی ہجری / گیارہویں سے تیرہویں صدی عیسوی کے المغرب کے عموماً اور مراکش کے خصوصاً اولیاے کرام کا اوّلین تذکرہ ہے .

(A.Faure [ت: شیخ نذیر حسین])

••-------------••

اِبْنِ حَزْم : ایک اندلسی خاندان کی کنیت ، ※ جس کے بہت سے افراد نے اموی خلافت کے زمانے میں اہم کردار ادا کیا تھا۔ ان میں بلاشبہہ ابو محمد علی بن حزم بھی تھے [رک بہ ابن حزم ، در آآآ ، بذیل مادہ] تاہم ابہام دور کرنے کے لیے بنو حزم کا اختصار سے ذکر کیا جاتا ہے :

(۱) علی کا باپ ابو عمر احمد بن سعید بن حزم بن غالب بن صالح بن خلف تھا ، جو کہ حاجب المنصور بن ابی عامر اور اس کے بیٹے المظفر کے دربار میں معزز عہدے دار تھا اور وہ ۳۹۹ھ/۱۰۰۹ء میں وقوع پذیر واقعات سے شدید طور پر متاثر ہوا تھا [رک بہ الاندلس]۔ اس نے ۲۸ ذوالقعدہ ۴۰۲ھ/۲۱ جون ۱۰۱۲ء کو انتقال کیا.

مآخذ: (۱) دیکھیے ابن بشکوال : الصلۃ ، عدد ۴۰؛ (۲) الضّبی: بغیہ : عدد ۴۱۲ ؛(۳) E.Lévi- Provençal : *Hist.Esp.Mus* ، اشاریہ ؛(۴) وہی مصنف : *En relisant le collier de la colombe* ، در الاندلس ، ۱۵/۲(۱۹۵۰ء) ، ۳۴۵-۳۴۷.

(۲) ابوبکر ابن حزم : علی کا بڑا بھائی ابوبکر تھا۔ جس کی صرف کنیت سے ہم آشنا ہیں۔ وہ ۳۷۹ھ/ ۹۸۹ء میں پیدا ہوا اور صرف بائیس سال کی عمر میں قرطبہ کے طاعون میں ذوالقعدہ ۴۰۱ھ/جون ۱۰۱۱ء میں انتقال کر گیا ۔ ابن شہید [رک باں] نے اس کے نام اپنا رسالہ "رسالۃ التوابع و الزوابع" منسوب کیا تھا ، جس سے اس کی تاریخ تصنیف کا پتہ چلتا ہے .

مآخذ: (۱) ابن حزم : طوق الحمامۃ طبع و ترجمہ L. Bercher ، ص ۳۰۳-۳۰۹؛(۲) E. Lévi Provençal: *Hist .Esp Mus.* ، ۲: ۶۴-۶۵؛(۳) وہی

مصنف: En relisant ، ص ۳۴۶-۳۴۷.

(۳) ابو رفیع الفضل بن علی ، علی کا بیٹا ، وہ اشبیلیہ کے عبادیوں کی ملازمت میں داخل ہوا اور زلاقہ [رک بآں] کی جنگ میں رجب ۴۷۹ھ/ اکتوبر ۱۰۸۶ء کو مارا گیا۔ وہ ایک تاریخی کتاب موسومہ الھادی الی معرفہ النسب العبادی کا مصنف ہے (دیکھیے ابن الابار: حلہ ، مرتبہ مونس ، ۲: ۳۴).

(۴) ابو المغیرہ عبد الوھاب : ابن حزم کے خاندان کا ایک اور فرد ، جس کا اکثر ذکر ہوتا ہے ، علی کا چچا زاد بھائی ابو المغیرہ عبد الوھاب احمد بن عبدالرحمٰن بن حزم ہے ، جو حکومت میں سیکرٹری (کاتب) کے منصب پر فائز تھا اور نہایت ذہین و فہیم تھا۔المستظہر نے اپنے مختصر دور خلافت میں اسے وزیر بنا دیا (۴۱۴ھ/ ۱۰۲۳ء)۔ اس کے بعد وہ سرقسطہ کے ملوک الطوائف کی ملازمت میں رہا ، پھر وہ منذر بن یحیٰی کا وزیر بن گیا ، ۴۳۱ھ/۱۰۴۰ء میں شہر کے سقوط کے بعد وہ قید کر لیا گیا اور زرفدیہ کی ادائیگی کے بعد ہی رہا ہو سکا۔ اس کا انتقال ۴۳۸ھ/۱۰۴۷ء میں ہوا۔ وہ قرطبہ کے ان سرکاری افسروں کے گروہ سے تعلق رکھتا تھا ، جو نہایت ذہین و فطین دانشور تھے۔ ابن شُہید کے ساتھ اس کے اچھے تعلقات تھے۔ ابن خاقان کی رائے میں مغیرہ پر ابن شُہید کے اثرات کچھ زیادہ نہ تھے جو اپنے دوست کے مقابلے میں زیادہ سنجیدہ اور باوقار زندگی بسر کرتا تھا(ابن خاقان: مطمح ، ص ۲۲؛ المقری: نفح الطیب ، ۱: ۴۰۸-۴۰۹).

ابن حیان کے مطابق (ابن بسام : ذخیرہ ، ۱/ ۱:۳) ، جو اس کی شاعری اور نثر کا بڑا مداح تھا ، اس نے ایام جوانی میں بہت سی کتابیں لکھیں اور وہ اپنی حاضر جوابی اور اپنے علم و فضل کے باعث اپنے چچا زاد بھائی کے تمام دلائل رد کر دیا کرتا تھا۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ وہ اندلس کے باہر بھی مشہور تھا ، جس کا اندازہ اس بات سے ہوتا ہے کہ ابن ربیب قیروانی [رک بآں] نے اپنا مشہور رسالہ اسی کے نام لکھا ہے ، جس میں اندلسیوں کو اپنے مشاہیر کو یاد نہ رکھنے پر طعن و تشنیع کی تھی۔ ابو المغیرہ نے اس کے اعتراضات کا جواب دینے کی کوشش کی تھی ، لیکن ابن بسام نے جواب کا پورا متن نہیں دیا ، خصوصاً اس کے آخر میں مذکور اندلسی تصانیف کا بیان حذف کر دیا ہے ۔تاہم علی بن حزم نے اس خط کا جو جواب دیا تھا اس کا پورا متن آج بھی محفوظ ہے (دیکھیے ابن الربیب) ۔ علاوہ ازیں ابن بسام اور ابو المقری نے المغیرہ کی نثر و نظم کے جو اقتباسات دیئے ہیں ان سے اس کی علمیت کا اظہار ہوتا ہے .

مآخذ :(۱) ابن بسام : ذخیرہ ، ۱/۱:۱۱۰-۱۵۲ ؛ (۲) ابن حزم : طوق الحمامہ ، مرتبہ و مترجمہ L. Bercher ، ص ۲۳۷ ؛(۳) ابن خاقان : مطمح ، ص ۲۲ ؛(۴) المقری : نفح الطیب ، اشاریہ ؛(۵) ابن الخطیب : اعمال الاعلام ، ص ۱۹۷ ؛(۶) H.Pérès : *Poésie* ، ص ۱۴ ، حاشیہ ۴، ۵۷ ؛(۷) E.Lévi Provençal: *Hist.* *Esp.Mus* ، ۲:۳۳ ؛ (۸) Dozy: *HME* ، بار دوم،۲:۳۳۰؛(۸) Ch. Pellat،در al, Andalus ،۱:۱۹ (۱۹۵۴ء) ، ص ۵۳.

(Ch. Pellat[ت: شیخ نذیر حسین])

••-------------••

ابن حَضْرَمی: عبد اللہ بن عمرو (یا عامر) ※ [وہ العلاء الحضرمی کا بھتیجا اور اس عمرو الحضرمی کا بیٹا تھا ، جو ۱ھ میں مسلمانوں کے ہاتھوں حالت کفر میں مارا گیا تھا، عبد اللہ کی ولادت عہد نبویؐ میں ہوئی] ، امیر معاویہؓ کا ایک عامل جو ۳۸ھ/۶۵۸ء کے زمانے میں، جب جنگ صفین [رک بآں] اور تحکیم کے واقعات پیش آئے ، ایک واقعہ کی بنا پر مشہور ہے۔ حضرت عمرو بن العاصؓ [رک بآں] نے بخیریت مصر پر قبضہ کر لیا تو امیر معاویہؓ نے اپنی توجہ عراق کی طرف مبذول کرتے ہوئے یہ محسوس کیا ، کہ سب سے پہلے انہیں بصرہ والوں کی طرف متوجہ ہونا ہو گا جہاں کوفیوں کی نسبت ان کے ہم خیالوں کی اکثریت تھی۔ حضرت عمرو بن العاصؓ سے

مشورے کے بعد انہوں نے حضرمی کو بصرہ بھیجنے کا فیصلہ کیا اور اسے یہ خصوصی ہدایت کی کہ وہ امویوں کی تازہ کامیابیوں اور جنگ جمل [رک بآں] کی دردناک یادوں کو اپنے پرپیگنڈہ کی بنیاد بنائے۔ ربیعہ (بنو عبد القیس)؟ پر اعتماد نہ کرے، ازدیوں کی دوستی حاصل کرے اور مضریوں (بنو تمیم) پر اعتماد رکھے، تاکہ لوگ تحکیم (فیصلہ ثالثی) کو مان لیں اور شہر پر حضرت علیؓ کے تسلط کو ختم کر دیا جائے۔ دراصل اہل بصرہ خود آپس میں بٹے ہوئے تھے اور وہ ہر حالت میں امن کے طلب گار تھے۔

الحضرمی کو آتے ہی سخت مخالفت کا سامنا کرنا پڑا اور احنف بن قیس [رک بآں] کی غیر جانبداری ہی الحضرمی کی آخر کار ناکامی کا باعث ہوئی۔ پھر بھی حضرمی بعض لوگوں کی ہمدردیاں حاصل کرنے میں کامیاب ہوگیا، یہاں تک کہ وہ شہادت عثمانؓ کا بدلہ لینے کے لیے تیار ہو گئے۔ اس کا یہ خوشگوار اثر ہوا کہ عارضی عامل زیاد بن ابیہ نے خوف زدہ ہو کر دارالامارۃ چھوڑ دیا اور ازدیوں کے ہاں پناہ لے لی۔ ابن حضرمی کے مددگاروں نے عامل کی رہائش گاہ پر قبضہ کرنے کی کوشش کی، لیکن احنف مزاحم ہوا اور عارضی طور پر امن و امان بحال ہو گیا۔ اس موقعہ پر حضرت علیؓ نے اعین بن ضبیعہ المجاشعی کو بصرہ کا عامل بنا کر بھیج دیا۔ اگلے دن جبکہ فریقین میں ابھی کوئی خاص اشتعال نہ تھا، المجاشعی کو ہلاک کر دیا گیا (غالباً خارجیوں نے ایسا کیا تھا)، لیکن اس وقت ازدی چونکہ لڑنے کے لیے تیار نہ تھے، اس لیے کوئی خاص واقعہ وقوع پذیر نہ ہوا، لیکن حضرت علیؓ کے فرستادہ نئے عامل جاریہ بن قدامہ [رک بآں] کی آمد پر حالات میں تلاطم پیدا ہونے لگا۔ جب ازدی زیاد کو دارالامارۃ میں واپس لانے کے لیے کوشش کر رہے تھے، تو ابن حضرمی نے جنگ شروع کر دی، لیکن اس نے شکست کھاکر سنبل نامی شخص کے ہاں پناہ لی، جس نے حضرمی کی بصرہ آمد پر اس کا استقبال کیا تھا۔ حضرت علیؓ کے عامل جاریہ نے اس موقع سے فائدہ اٹھاتے ہوئے حضرمی کی پناہ گاہ کو گھیرے میں لے کر آگ لگا دی اور وہ اپنے ساتھیوں سمیت جل کر ہلاک ہو گیا۔ امیر معاویہؓ کو مایوس ہو کر ۴۱ھ/۶۶۱ء تک بصرہ پر تسلط جمانے کا انتظار کرنا پڑا، جب بسر بن ابی ارطاۃ [رک بآں] نے مسلح مداخلت سے بصرہ پر قبضہ کیا۔

مآخذ: (۱) الطبری: ۱: ۳۴۱۳-۳۴۱۷؛ (۲) ابن حبیب: المحبر، ص ۲۹۰؛ (۳) البلاذری: انساب، ۱: ۵۵۶الف؛ (۴) ابن ابی الحدید: شرح نہج البلاغہ، ۱، ۳۴۸-۳۵۵ (جو الواقدی کی کتاب اور اسماعیل بن ہلال الثقفی کی کتاب الغارات سے استفادہ کرتا ہے)؛ (۵) ابن سعد: طبقات، ۱/۷: ۳۸-۳۹؛ (۶) ابن حجر العسقلانی: الاصابہ: عدد ۴۸۴۰؛ (۷) ابن حزم: جمہرہ، ص ۲۱۰؛ (۸) Caetani: *Annali*، ۱۰: ۱۵۱: ۱۶۷، نیز دیکھیے جاریہ بن قدامہ کے مآخذ.

(Ch. Pellat [ت: شیخ نذیر حسین])

••-------------••

ابن الحواس علی بن نعمۃ

※: ان سرداروں میں سے ایک جو بنوکلب کے آخری امیر الحسن المعروف بہ الصمصام جو امیر احمد الاکحل (۴۰۹ھ/ ۱۰۱۰ء-۴۲۹ھ/ ۱۰۳۸ء) کا بھائی تھا اور ۴۴ھ/ ۱۵۲اء-۱۱۵۳ء (بقول ابن خلدون ۴۳۱ھ/ ۱۰۳۹-۱۰۴۸ء) میں معزول کر دیا گیا تھا، کے بعد جزیرہ صقلیہ کے ایک حصے پر قابض ہوگئے تھے۔ صقلیہ میں یہ دور اسلامی عہد کا نہایت تاریک اور فتنۂ و فساد سے بھرپور دور تھا، ملک میں خانہ جنگی کا دور دورہ تھا اور مقامی امرا بوزنطی حکومت کی مداخلت اور زائری افواج کی آمد کے لیے کوشاں تھے۔

طوائف الملوکی کے اس دور میں قائد ابن الحواس "اگریجنت" (Agrigent)، قصریانہ (Castrogiovanni) اور اقرنیش (Castronuovo) اور ملحقہ اضلاع سمیت قابض ہو گیا، جبکہ اس کے برادر نسبتی ابن المکلاتی نے قطانیہ (Catania) پر قبضہ کر لیا، جسے جلد ہی

اس کے حریف حاکم سرقوسہ ابن ثمنہ [رک بآں] نے اسے قتل کرکے اس کی بیوی (میمونہ، ابن الحواس کی ہمشیرہ) سمیت چھین لیا.

کچھ عرصے بعد، دونوں نسبتی بھائیوں میں ایک گھریلو معاملے میں لڑائی ہو گئی۔ جس کے بعد قصریانہ کے قریب اپنے حریف ابن ثمنہ پر فتح یاب ہونے کے بعد ابن الحواس تقریباً سارے صقلیہ پر قابض ہو گیا اور نارمنوں کی آمد تک، جنھیں شکست خوردہ ابن ثمنہ نے آبنائے عبور کرکے صقلیہ آنے کی دعوت دی تھی، اپنا تسلط قائم رکھا.

نارمن فروری ۱۰۶۱ء کے اواخر میں لنگر انداز ہوے اور مسلمانوں کے ساتھ کاؤنٹ راجر کی پہلی جھڑپیں کچھ ناکام سی رہیں اور نارمنوں کو پسپا ہونا پڑا۔ کچھ عرصے بعد شہر مسینا (Messina) حملہ آوروں نے فتح کر لیا، جنھوں نے ابن ثمنہ کے لشکر کی مدد سے قصریانہ کے قریب مسلمانوں پر حملہ کرکے انھیں شکست دی، لیکن قلعہ میں محصور دشمن کو مطیع نہ کر سکے۔ ان واقعات کے دو تین سال بعد ابن الحواس ایوب بن تمیم بن المعز الزائری کے لشکر سے لڑتا ہوا مارا گیا، جو نارمنوں کے خلاف مسلمانوں کی مدد کے لیے افریقہ سے آئی ہوئی فوج کے ساتھ صقلیہ میں وارد ہوا تھا.

مآخذ: جن واقعات میں ابن الحواس نے حصہ لیا تھا، ان مصادر کاذکر M. Amari نے *Storia dei Musulmani di Sicilia*، بار دوم، قطانیہ ۱۹۲۳ـ۱۹۳۹ء بذیل مادہ، طبع در *Biblioteca arabo-Sicula* لائپزگ ۱۸۵۷ء میں کیا ہے؛ (۳) نیز دیکھیے Zirides : H.R Idris اشاریہ.

(U. Rizzitano [ت: شیخ نذیر حسین])

••-------------••

※ ابن خاتمہ: ابو جعفر احمد بن علی بن محمد بن علی بن خاتمہ الانصاری، ایک اندلسی ادیب، شاعر، مؤرخ اور نحوی۔ وہ المریہ میں پیدا ہوا جہاں اس نے اپنی زندگی کا بیشتر حصہ گزارا۔ اس کی تاریخ پیدائش معلوم نہیں ہو سکی۔ اس نے ۷۷۰ھ/۱۳۶۹ء میں انتقال کیا۔ ابن خاتمہ لسان الدین ابن الخطیب کا گہرا دوست تھا اور مملکت غرناطہ کے دیگر مشاہیر سے بھی اس کا میل جول تھا۔ تاہم وہ کبھی اعلیٰ عہدوں پر فائز نہیں رہا اور بحیثیت کاتب یا پھر المریہ کی مسجد میں مُقری کی حیثیت سے اس کا نام سامنے آتا ہے۔ اس کے اساتذہ میں ابو البرکات البلافقی، ابن لیون، ابن جابر، ابن شعیب اور ابن فرکون جیسے علماء شامل تھے۔ اس نے باوقار اور پرعظمت زندگی گزاری۔ وہ کئی موضوعات پر بہت سی قابل قدر کتابوں کا مصنف ہے، جو حسب ذیل ہیں: (۱) تحصیل الفرض القاصد فی تفصیل المرض الوافد، جو ۷۴۹ـ۷۵۰ھ/۱۳۴۸ـ۱۳۴۹ء میں پھیلنے والے طاعون کے بارے میں ہے۔ طب کے شعبہ میں اس نے عام طور پر وباؤں، ان کے اسباب، اثرات، بالخصوص شہر المریہ میں ۷۴۹ـ۷۵۰ھ کی طاعون کا ذکر کیا ہے۔ اس کے قلمی نسخے کے لیے دیکھیے برلن (عدد ۶۳۶۹) اسکوریال (ڈیرنبرگ، عدد ۱۷۸۵)، جرمن ترجمہ کے لیے دیکھیے طٰہ دینانہ، در *Arch. fur Gesch.d.Med* ،۲۰ (۱۹۲۶ء)، ۲۷ـ۸۱ ـ جرمن ترجمہ کے طبی حصے کا ہسپانوی ترجمہ از J. Fernandez Martinez، در *Actualidad Medica* (غرناطہ)، ص ۴۰۳ـ۴۰۴ (۱۹۵۸ء) ص ۴۴۹ـ۵۱۲، ۵۶۶ـ۵۸۸؛ (۲) مزیۃ المریہ علی غیرہا من البلاد الاندلسیہ، یہ تاریخی تصنیف اب ناپید ہے، لیکن اس زمانے کے مؤرخ، مثلاً ابن الخطیب، المقری، ابن القاضی اور دوسرے مؤرخین اس کا حوالہ دیتے ہیں؛ (۳) دیوان: خود نوشتہ قلمی نسخہ (ڈیرنبرگ، عدد ۳۸۱)، پانچ ابواب میں منقسم ہے: (الف) فی المدح والثناء؛ (ب) فی نسیب والغزل؛ (ج) فی الملح والفکاہات؛ (د) فی الوصایا والحکم؛ (ہ) موشحات ـ دیوان کا ہسپانوی زبان میں ترجمہ از S.Gibert، امتحانی مقالہ (میڈرڈ ۱۹۵۱ء)۔ دیوان کا دوسرا قلمی نسخہ رباط میں ہے (Bibl

Generale) ، عدد ۲۶۹ ؛(۴) کتاب رائق التحلیہ فی فائق التوریہ ۔ توریہ [رک بہ بیان] پر مشتمل ابن خاتمہ کی نظمیں مرتبہ ابن زرقلہ ، جو ابن خاتمہ کا ایک شاگرد تھا۔ مخطوطات :اسکوریال (در ڈیرنبرگ ، عدد ۴۱۹)، پیرس (Blochet ، عدد ۵۷۴۹) ، اور رباط (فہارس ، ۱۹۵۸ء عدد ۱۸۲۷)۔ دیوان کا تحقیقی مطالعہ اور شرح از S. Gibert در Etudes d Levi Provencal Orientalisme ، پیرس ۱۹۶۲ء ، ص۵۴۳_۵۵۷؛(۵) الفصل العادل بین الرقیب والواشی والعادل ، ایک چھوٹا سا رسالہ مقفی نثر میں ، جاسوس ، مخبر اور مفتش کے مابین فرق کے بارے میں مرتبہ و مترجمہ ازS.Gibert ، در Al-Andalus ، ۱۸(۱۹۵۴)،ص ۱ تا ۱۲ ؛ (۶) ایراد اللآل فی انشاد الضوآل ۔ علم لغت پر الزبیدی اور ابن مکی اور قرطبی کے لکھے ہوے رسالے کا خلاصہ بشرح ابن ہشام مرتبہ ابن ہانی السبتی ، جس کی شرح G.S.Colin نے Hesperis ، ۱۲(۱۹۳۱ء)،ص ۱ تا ۳۲) میں شائع کی ہے .

احمد بابا نے نیل الابتہاج (قاہرہ ۱۳۵۰ھ ، ص ۷۲) میں ابن خاتمہ کی ایک اور تصنیف کانام لکھاہے ، جو نحو کے مسائل پر ہے ، جس کانام الحاق العقلی بالحس ہے۔ اس کے متعلق اور کچھ معلوم نہیں ہو سکا .

میڈرڈ کی قومی لائبریری میں ابن خاتمہ کی ایک نظم موجود ہے (مخطوطہ عدد gg ۵۱۱ ، و ۳۹۰ Cat guillen Robles) جو کہ اس کے دیوان میں بھی ہے۔ یہ ابن الخیمی کی صوفیانہ رنگ کی نظم کی تخمیس ہے .

مآخذ : متن میں مذکور کتابوں کے علاوہ دیکھیے: (۱) ابن الخطیب : احاطہ (قاہرہ ۱۹۳۹ء) ، ۱:۱۱۴_۱۲۹؛ (۲) المقری : نفح الطیب (قاہرہ ۱۳۶۷ھ/۱۹۴۹ء)،۸: ۱۳۸_۱۳۹ ؛(۳) وہی مصنف : ازہار الریاض ، قاہرہ ۱۳۵۸_۱۳۶۱ھ/۱۹۴۰_۱۹۴۳ء ، ۱: ۲۳ ، ۲۵۰ ؛ ۲: ۲۵۲ ، ۲۵۹ ، ۳۰۲ ، ۳۴۶ ، ۳۹۵ ؛(۴) ابن القاضی : درۃ الحجال ، رباط ، ۱۹۳۴ء ، ۱ :عدد ۱۱۲ ؛(۵) احمد بابا تمبکتی: نیل الابتہاج ، قاہرہ ، ۱۳۵۰ھ،ص ۷۲؛(۶،۷) الجزری: غایۃ النہایۃ و طبقات القراء ، پیرس ۱۹۳۲ ، ۱ : ۷۸؛(۸) العمری : مسالک الابصار فی ممالک الامصار ، مخطوطہ پیرس ، عدد ۲۳۲۷ ، ج ۱۷ ، ورق ۲۱۰ ؛(۹) براکلمان ، ۲: ۲۵۹ ؛ تکملہ ، ۲:۳۶۹ ؛(۱۰) Pons Boigues : Ensayo ، ص ۳۳۱_۳۳۳ ؛(۱۱) G.S. Colin : Quelques Poéte arabes d' occiodent au XIV siécle در Hespéris ، ۱۹۳۱ء ، ۲۴۱ ؛(۱۲) M. Antuña : Abenjátima de Almeria y su tratado de la Peste ، در Religion y cultura ، میڈرڈ ، اکتوبر ۱۹۲۸ء .

(S.Gibert [ت: شیخ نذیر حسین])

••-------------••

ابن خفاجہ : ابو اسحٰق ابراہیم بن ابو الفتح الخفاجہ، ایک مشہور اندلسی شاعر ، وہ ۴۳۰ھ/۱۰۵۸ء میں جزیرۂ شقر موجودہ صوبہ بلنسیہ (Valencia) میں پیدا ہوا۔ اسی نسبت سے اسے الجزیری اور الشُقری بھی کہتے ہیں .

وہ ایک امیر گھرانے میں پیدا ہوا جس کی اپنے علاقے میں جاگیر تھی ، اسی لیے اسے ان درباروں سے وابستگی کی ضرورت تھی نہ خواہش ، جنہوں نے اسے اپنے ہاں آنے کی دعوت دی تھی ۔ البتہ اس زمانے کے رواج کے مطابق اس نے اپنے عہد کے بڑے آدمیوں کی مدح سرائی ضرور کی ، مثلاً ۵۱۰ھ/۱۱۱۷ء میں اس نے عید الفطر کے موقع پر مرابطی شہزادے ابواسحٰق ابراہیم بن تاشفین کی مدح لکھی ۔ وہ عموماً مضافات میں واقع اپنی جاگیر میں رہتا اور وہاں کے پرسکون ماحول میں اپنے ارد گرد پھیلے حسن فطرت کے قصیدے لکھتا ۔ وہ ایک رنگین مزاج نوجوان تھا اور اس نے زندگی آسودگی اور عیش میں گزاری۔ ۸۰ برس کی عمر پا کر وہ ۵۳۳ھ/ ۱۱۷۷ء میں راہی ملک عدم ہوا .

اس نے اگرچہ ہر موضوع پر لکھا ہے ، لیکن اس کے بہترین اشعار وہ ہیں جس میں وہ حسن فطرت کی

عکاسی کرتا ہے۔ اسی وجہ سے اسے شاعر فطرت بھی کہا جاتا ہے۔ وہ دریاؤں ، جھیلوں ، باغوں ، درختوں ، پھلوں اور پھولوں کا ذکر اتنی کثرت اور خوبصورتی سے کرتا ہے کہ لوگوں نے اسے الجنان (باغوں کا رسیا) کہنا شروع کر دیا ۔

ابن خفاجہ کی شاعری ، جسے اس کی زندگی ہی میں شہرت حاصل ہو گئی تھی دیوان کی صورت میں مرتب کی جا چکی ہے (راوی ابو زکریا یحییٰ بن محمد الارکوشی ، دیکھیے ابن سعید : مغرب ، ۱:۳۱۶ و حاشیہ)۔ اس کا دیوان اندلسی شعرا کے ان معدودے چند دواوین میں سے ایک ہے جو مکمل صورت میں ہم تک پہنچے ہیں اور اس کے درجن بھر مخطوطے اس وقت بھی موجود ہیں۔ اندلسی شاعری کے مجموعے مرتب کرنے والوں میں ابن خاقان ، ابن بسام ، الحجازی ، ابن دحیہ اور ابن سعید وغیرہ نے اپنی کتابوں میں اسے نمایاں جگہ دی ہے اور مشہور اور حساس ترین نقاد الشقندی نے اپنی مختصر تصنیف ، رسالۃ فی فضل الاندلس ، میں اس کے اشعار کے کم سے کم آٹھ اقتباسات دیئے ہیں ، لیکن غالباً المقری (صاحب نفح الطیب) سے زیادہ کسی نے اس کی تعریف نہ کی ہو گی ، جو بالاستیعاب اس کے حوالے دیتا ہے اور اسے "صنوبری الاندلس" (طوطی اندلس) کہہ کر پکارتا ہے (نفح الطیب ۲:۳۲۸)۔ ابن خفاجہ کو مشرقی (اسلامی) ممالک میں ، بہت پذیرائی ملی، (خصوصاً جب سے ابن خلکان نے نمایاں طور پر اس کا ذکر کیا)، چنانچہ یہاں کے شعری مجموعوں میں اس کے دیوان سے اقتباسات شامل کیے جاتے ہیں ۔ عرب ممالک کی نصابی کتب میں اس کے شعروں کا انتخاب شامل ہوتا ہے اور اسے اندلس کے بہترین شعرا میں شمار کیا جاتا ہے ۔

ابن خفاجہ نے مسجع و مقفّی نثر بھی لکھی ، جس کے نمونے اس کی اخوانیات میں ملتے ہیں ، جن میں سے ایک کو، جس میں ابن خاقان سے خطاب کیا گیا ہے، ابن خاقان نے اپنے قلائد میں شامل کیا ہے۔ اس نے نثر میں بعض رسائل بھی لکھے ہیں جن میں اس نے ایک دوست کی دوستی سے محرومی پر نوحہ کیا ہے (یہی خیال اس کی ایک نظم میں بھی ملتا ہے ، لیکن یہاں زیادہ مخلصانہ انداز ہے)۔ تاہم اس کے اظہار میں ایک تصنع اور بناوٹ سی نظر آتی ہے خواہ وہ رومانوی خیالات کا اظہار ہو یا کھنڈرات کی ویرانی پر نوحہ ہو یا یاد وطن میں تڑپنے کی عکاسی ہو یا یاد شباب میں افسردگی کا اظہار ہو یا جوانی کی لغزشوں پر توبہ کے اظہار کا موقع ہو ۔

ابن خفاجہ اپنی شاعری میں معروف مشرقی شعرا ، مثلاً الشّریف الرضی ، عبد المحسن الصوری ، مہیار الدیلمی اور شاید البحتری اور الصوبری کی شاعری سے بھی متاثر ہوا ہے (گو آخری دونوں شعرا سے استفادے کا وہ ذکر نہیں کرتا ، دیکھیے برائے حوالہ Poesie : H.Peres Anda Louse ، ص ۳۶)؛ خود ابن خفاجہ سے بہت سے اندلسی شعرا متاثر ہوئے ، جن میں اس کا بھتیجا ابن الزقاق بھی شامل ہے ، جس کے ایک اور شاعر ابن عائشہ کے ساتھ اس نے ایک موقع پر ایک شعری مقابلے میں حصہ بھی لیا ، جس کا ذکر المقری نے کیا ہے (نفح الطیب ، ۲:۴۲۴) ۔اسے مشرقی بحیرۂ روم کے دبستان شاعری کا بانی سمجھا جاتا ہے اور گارشیا گومیز (Garcia Gomez) کے مطابق ، خفاجی اسلوب شاعری سلطنت غرناطہ کے خاتمے تک وہاں کے ادبی حلقوں کو متاثر کرتا رہا ۔

مآخذ : (۱) براکلمان ۲:۷۲ ؛ تکملہ ۱:۴۸۰۔۴۸۱؛(۲) المقری: نفح الطیب ، اشاریہ ؛(۳) ابن دحیہ : مطرب ، قاہرہ ، ۱۹۵۴ء ، ص ۱۱۱۔۱۱۷؛(۴) ابن سعید : مغرب، ۲:۳۶۷ تا ۳۷۱ ؛(۵) R. Nykl : Hispano-Arabic Poetry ، ص۲۲۷۔۲۳۱ ؛(۶) H. Peres : Poesie Andalouse ، اشاریہ ؛(۷) E. Garcia Gómez : Poemas Arabigoandaluces ، میڈرڈ ۱۹۴۳ء ، ص ۳۵ ، اس کے دیوان کا بہترین ایڈیشن وہ ہے جو مصطفیٰ غازی نے ۱۹۶۰ء میں اسکندریہ سے شائع کیا ۔

(F. De La Granja [ت: محمد امین])

••-------------••

※ ابن خفیف : ابو عبد اللہ محمد الشیرازی ، جسے الشیخ الکبیر اور الشیخ الشیرازی بھی کہا جاتا ہے شیراز کا ایک مشہور صوفی ، جس نے طویل عمر گزارنے کے بعد اپنے آبائی شہر شیراز میں ۳۷۱ھ/۹۸۲ء میں انتقال کیا (یاقوت، بذیل مادہ شیراز)۔ اس کی کتابیں (شد الازار ، ص ۴۲۔۴۳ میں ۲۶ کتابوں کا ذکر محفوظ ہے) ، ضائع ہو گئی ہیں اور ہم تک نہیں پہنچیں، سوائے ان چند جملوں کے جو السلمی ، ابو نعیم اور القشیری نے اس کی سوانح سے نقل کیے ہیں جو اس کے ایک شاگرد حلاجی فلاسفر ابو الحسن الدیلمی نے لکھی تھی ، اس کی ترتیب نو اور اس کا فارسی ترجمہ شدُّ الازار کے مصنف ابن الجنید نے کیا ہے (سیرۃ ابن خفیف ، طبع A . Schimmel ایمان کے دو ابواب کے ہمراہ) ، لیکن یہ کتاب اس کی تعلیمات سے زیادہ اس کے حالات زندگی کا قابل اعتماد ماخذ ہے.

بہرحال ہجویری (۴۵۶ھ/۱۰۶۳ء) کی رائے یہ ہے کہ ابن خفیف ایک نئے دبستان تصوف کا بانی تھا (کشف المحجوب ، طبع یادگار گب ، ۷ ،ص ۲۴۷ ، نیز دیکھیے تذکرۃ الاولیاء ۲:۱۳۵)۔ اس نے تصوف کی کازرونی تحریک کو بھی کچھ عرصے تک متاثر کیا (*Vita Kazeruni* ، طبع F. Meyer ، استانبول ۱۹۴۳ء ، ص ۱۷)۔ سہروردیہ سلسلے میں بھی اس کا نام شامل ہے (*Confréries Religieuses* : Depont and Coppolani *Musulmanes* ، ص ۵۳۴) ، جس کے نتیجے میں ابن خفیف کے نام سے مسلک فُتوّہ ملامتیہ)کے شجروں میں بھی اس کا ذکر آتا ہے(Golpinarli در *Iktisat fakultesi mecmuassi* ، ۱۱: ۳۴) روزبہان بقلی (م ۶۰۶ھ/۱۲۰۹ء) نے ، جس نے ابن خفیف کے بعد کتاب الاغانہ تالیف کی ، اپنی کتاب یاسمین میں الدیلمی کی عطف سے ایک طویل اقتباس دیا ہے .

ابن خفیف نے خرقۂ خلافت بنو ثعلبہ کے ایک شخص سے حاصل کیا ، جو قبل ازین دیلمیوں کے موالی تھے اور جن میں خفیفی کا صوفیانہ منصب ، نسلاً بعد نسلاً چلا آرہا تھا (شد الازار ، ص ۹۹ ؛ شیرازی نامہ ، ص ۱۱۳۔۱۱۷ ، و بمواقع عدیدہ Passion: Massignon، ۱: ۳۷۴)۔ ابن الجوزی (م ۵۹۷ھ/۱۲۰۰ء) کے زمانے تک وہ رباط، جس کی بنیاد ابن خفیف نے شیراز میں رکھی تھی ، اچھی طرح آباد تھا (شدالازار ، ص ۵۸)۔ مغلوں کی تاخت تک ابن خفیف اور کسی حد تک فرقہ حلاجیہ کے خیالات نے فارس (ایران) کی صوفیانہ زندگی پر گہرے اثرات ڈالے .

یہاں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ کیا واقعی ابن خفیف کی تاریخی شخصیت اتنی زبردست تھی کہ اس نے تصوف کے میدان میں اتنا اہم کردار ادا کیا ؟صاحب شیراز کی بین الاقوامی حیثیت اور اس کے مسئلے کو سمجھنے کے لیے یہ ذہن میں رکھنا چاہیے کہ وہ فقہ میں ظاہری، کلام میں اشعری اور صوفیانہ فکر میں السلمی مخالف تھا(L Essai : Massignan ، ص ۳۱۵)۔ مزید یہ کہ اس کی زندگی اور فکر کو دو ادوار میں تقسیم کیا جاسکتا ہے ۔ پہلا دور وہ ہے جس میں ایرانی صوفیا پر متصوفانہ زندگی کے عملی مسائل (معاملات) کا غلبہ تھا اور جن میں ان کا رجحان زیادہ تر ظاہریہ خصوصاً نوزائدہ ملامتیہ [رک بآں] یا فتوّہ [رک بآں] مسلک کی طرف تھا ؛ مثال کے طور پر ابو عمرو سہل الاصطخری ، علی بن بغداد بن الحسین (دیکھیے السلمی : طبقات ، طبع Shariba ، ص ۴۶۷)، ابو الحسن المزین اور خصوصاً ابو جعفر الحذاء ، جسے ان میں ممتاز مقام حاصل تھا (دیکھیے شدالازار ، ص ۹۶) ۔ دوسرا دور ، جو زیادہ اہم ہے ، بغدادی صوفیہ کے جنیدی دبستان کے اثرات لیے ہوے ہے۔ یہ وہ زمانہ ہے جب ابن خفیف نے شیراز میں قیام کیا اور تصنیف و تالیف کا کام کیا اور عضدا الدولۃ الدیلمی (جو ۳۳۸ھ/۹۴۹ء سے حاکم شیراز تھا) کے دربار میں سیاسی کردار ادا کیا ۔ اسی

زمانے میں دربار میں اس کی خصوصی حیثیت نے اسے حلاجی مسلک کے ان پیروکاروں کو بچانے کا موقعہ دیا جو دارو گیر سے بچنے کی کوشش میں عراق سے اپنے وطن واپس آئے تھے۔ اس کے نظریات کو، اس عہد کے مبہم نظریات کا خوشہ چیں کہنے کی بجائے، یہ کہنا زیادہ موزوں معلوم ہوتا ہے کہ اس کے افکار کی ترقی اس کی زندگی کے ان دونوں (جنیدی اور نیم حلاجی) ادوار کے ترقی پذیر خیالات سے مطابقت کی رہین منت تھی، جنہوں نے اس کی فطانت کو ایک ترقی پذیر نظریئے کی راہ دکھائی۔ اس رائے کی تائید کئی شواہد سے ہوتی ہے۔ ابن خفیف نے اپنے شجرے میں دو طرح کی اسناد استعمال کی ہیں، ایک خالص شیرازی، جعفر الحذاء (سیرة، ص ۱۴۹، ۱۷۸، ۲۰۲) اور دوسری ابو عمرو الاصطخری (سیرة، ص ۳۳، ۳۵، ۸۷، ۱۵۲) کے نام سے ہے۔ دوسری سند جسے اس نے مصنوعی (منقطع) طریقے سے جنید تک پہنچایا ہے (L. Massignon : Essai، ص ۱۲۹) اسے کازرونی تسلیم نہیں کرتے (کتاب مذکور، ص ۲۵)۔ ابن خفیف نے جنید کا ایک رسالہ پڑھ کر اپنے بعض نظریات سے رجوع کر لیا تھا (عطف، طبع Vadet، ص ۳)۔ وہ جنید بسطامیؒ اور اس کے بغدادی استاد رویمؒ (جو ملامتی رجحان رکھنے والا ایک ظاہری صوفی تھا اور جس کے ابو عمرو الاصطخری سے زیادہ قریبی تعلقات تھے اور جنیدؒ کے ساتھ بھی کچھ برے مراسم نہ تھے)، کی تعلیمات کے مابین متردد رہا (۱. Goldziher : Die Zahiriten، ص ۱۷۹؛ السلمی، کتاب مذکور، ص ۴۶۲، العفیفی، ملامتیہ، ص ۶۰؛ تاریخ بغداد، ۸:۴۳۱؛ شیراز نامہ، ۹۵-۹۶)۔

ابن خفیف کے صوفیانہ افکار، جو اس کی زندگی کے حقیقی تجربات پر مبنی ہیں اور جو بطور مفکر بعد کے دور میں (دونوں ادوار کے خیالات کے باہم مل جانے سے) تشکیل پذیر ہوے، اس کے اہم نکات یہ ہیں: (۱) فقر کی ضرورت اور غناء کے مقابلے میں اس کی ترجیح (فقر سنت رسول ہے اور یہ نفس کے رذائل سے بچنے میں معاون ہے، تذکرة الاولیاء، ص ۱۳۱)، یہ ایک طرح سے توحید کے مفہوم کا سلبی پہلو ہے، یعنی اسماء و صفات باری تعالیٰ کا اثبات اور دل سے ان کی تصدیق (ابو نعیم، ۱۰:۳۸۶)؛ (۲) ہر فقیر (صاحب فقر) صوفی نہیں ہوتا، البتہ ہر صوفی فی نفسہٖ ولی ہوتا ہے؛ (۳) غلبہ حال کا لازمی نتیجہ وجد نہیں ہوتا اور نہ ہی وجد لازماً ولایت کا سبب ہوتا ہے؛ (۴) ولایت تغیر پذیر حال سے جس کی وضاحت نہیں کی جا سکتی کہیں پڑھ کر ہوتی ہے تاہم ابن خفیف کی رائے میں "مقام" بہتر ہے "حال سے"، اسی طرح "صحو" "سکر (مدہوشی)" سے۔ اس نے ولایت کی واضح تعریف نہیں کی جسے وہ فقر کا منتہائے مقصود قرار دیتا ہے۔ البتہ اس کی طرف سے اس کے حلاجی شاگردوں اور مریدوں نے عشق و محبت کے بارے میں اس کے خیالات کی بنیاد پر یہ تعریف کی ہے ان امور سے ہمیں اس کی بین الاقوامی شہرت اور اس کی تالیفات کی عدم اشاعت دونوں باتوں کو سمجھنے میں مدد ملتی ہے۔

مآخذ: ابن خفیف کے سلسلے میں بنیادی مآخذ اگرچہ ڈاکٹر اے شمل کی کتاب: سیرة ابن خفیف ہی ہے (مطبوعہ انقرہ ۱۹۵۵ء، مع مقدمہ و فہرست کتابیات)، لیکن بدقسمتی سے اس کتاب میں شیراز کے مؤرخین، ابو العباس زرکوب (م ۷۳۴ھ/۱۳۳۳ء)، شیراز نامہ (طبع بہمان کریمی) اور ابن جنید الشیرازی (م ۷۹۱ھ/ ۱۳۸۸ء، شد الازار) اور حلاجی مسلک کے بیانات سے استفادہ نہیں کیا گیا؛ (۲) ابن خفیف کے لیے دیکھیے: L,Massignon اخبار الحلاج، پیرس ۱۹۵۷ء ص ۳۸ و ۸۱ اور (۳) *Vie et aeuvres de Ruzbihan Bakli* در *Studia Orientalia Ioanni Pedersen*، مطبوعہ پیرس ۱۹۵۳ء۔

ابن خفیف کے حالات زندگی اور نظریات کے حوالے سے مندرجہ ذیل سوالات ابھرتے ہیں، جن کا

تسلی بخش جواب ابھی تک نہیں دیا جا سکا :

(۱) تیسری صدی ہجری (نویں صدی عیسوی) کی بغداد کی جنیدی تحریک اور فارس و خراسان کے عملی تصوف کے درمیان مخاصمت، بایزید بسطامیؒ کا تذکرہ، ملامتیہ فقر اور اخلاص پر زور اور فتوّہ (ان نظریات کی تفصیل کے لیے دیکھیے ابو نعیم : ۱۰:۳۸۷) ؛ (۲) اس مخاصمت کا اس عہد کی ترقی پذیر تحریکوں ، اشاعرہ اور ظاہریہ سے تعلق ؟ کیونکہ ابن خفیف کے زمانے میں شافعیوں خصوصاً عراقی شوافع کے یہی دو فکری دھارے تصوف کے سخت مخالف تھے ، جن سے بالآخر جنیدیوں کی مفاہمت ہو گئی [مقالہ نگار کو یہاں غلط فہمی ہوئی ہے " ظاہریہ " شوافع کا نہیں ، بلکہ ایک مستقل فقہی دبستان تھا۔ اس کے لیے رکّ بہ ظاہریہ ، بذیل مادہ]؛ (۳) جب مذکورہ بالا دو سوالوں کا جواب مل جائے تو تب ہی حلاجیوں [رکّ بآں ، بذیل مادہ] کے بارے میں ابن خفیف کے مبہم رویے اور فارس میں اس نقطہ نظر کی نشوونما کے متعلق صحیح رائے قائم کی جا سکے گی ۔

مآخذ : متن میں مذکور ہیں .

(J.C.Vadet [ت: محمد امین])

••-------------••

※ ابن خَلّاد : ابو علی محمد البصری ایک معتزلی عالم المعروف بہ ابن خلاد۔ وہ ابو ہاشم معتزلی (م ۳۲۱ھ/ ۹۳۳ء ، دیکھیے الجبائی) کا مشہور شاگرد تھا۔ اس نے پہلے العسکر اور پھر بغداد میں اس سے استفادہ کیا۔ وہ کتاب الاصول اور کتاب الشرح کا مؤلف تھا۔ اس کی ادبی تخلیقات بھی ہیں۔ اس نے لمبی عمر نہیں پائی اور چوتھی صدی ہجری / دسویں صدی عیسوی کے وسط سے بھی پہلے فوت ہو گیا۔ اس کے دو شاگرد ابو عبداللہ الحسین بن علی البصری اور ابو اسحٰق ابراہیم بن عیاش ، جن کا ذکر ابن المرتضی نے کیا ہے اور جو ابو ہاشم کے شاگرد بھی تھے ، بعد میں قاضی عبد الجبار بن احمد [رکّ بآں] کے استاد بنے۔ لگتا ہے کہ قاضی عبد الجبار کی شرح الاصول الخمسہ ، ابن خلاد کی نامکمل کتاب الشرح ہی کا تکملہ اور نظرثانی شدہ کام ہے ۔ اسی کتاب پر تبصرہ و تکملہ کا کام زیدی امام الناطق بالحق (م ۴۲۴ھ/ ۱۰۳۳ء) نے بھی کیا ہے (بروکلمان : تکملہ ، ۱:۶۹۷ بعد ؛ P. Voorhoeve : Handlist ، ص ۴۰۷)۔ معتزلی اسناد کی رو سے ابن خلاد سے ابو عبداللہ البصری نے روایت کی اور اس سے قاضی عبد الجبار نے۔ اس کے نظریات کے متعلق دستیاب تفصیلات (دیکھیے M. Horten : Die philosophischen problem der spekulation theologie in Islam ، ۱۹۱۰ء ، اشاریہ ، بذیل مادہ : ابن خلاد) ابو ہاشم اور عبد الجبار کے درمیان اس کے واسطہ ہونے کی تصدیق کرتی ہیں .

مآخذ : (۱) الفہرست ، ص ۱۷۴ ؛(۲) القاضی عبدالجبار بن احمد : شرح الاصول الخمسہ ، طبع عبد الکریم عثمان ، قاہرہ ۱۳۸۴ھ/۱۹۶۵ء ، مقدمہ، ص ۱۲۸ و اشاریہ؛ (۳) ابن المرتضی ، Die Klassen der Mutaziliten ، طبع S.Diwald- Wilzer ، ۱۹۶۱ء ص ۱۰۵ (اس کے ، غیر تصحیح شدہ ترجمہ کے لیے دیکھیے: M.Horten: Die Philosophischen System eetc ، ۱۹۱۲ء، ص ۴۲۶ بعد ؛ لیکن ترجمہ ناقص ہے ؛(۴) براکلمان: تکملہ ، ۱/ ۳۴۸ (دیکھیے لائیڈن ، عدد ۲۹۴۹ ، اور Landberg، عدد ۵۸۹)۔ ابن المرتضی نے قاضی عبد الجبار کا حوالہ دیا ہے، جس کی تالیف طبقات المعتزلہ کا مخطوطہ حال ہی میں دریافت ہوا ہے (دیکھیے مقدمہ ، ص XVI) ، نیز دیکھیے M. Schreiner در Actes Du VIII Congres des Orientalistes ، ۱/۲ (A) ، لائیڈن ۱۸۹۳ء، ۸۷ اور حاشیہ ۱ ؛(۵) A.S. Tritton در BSOAS ۱۴ (۱۹۵۲ء) ، ص ۶۱۲-۶۲۲ (کسی مجہول ماخذ، غالباً ابن خلاد کی کتاب الاصول پر یحیٰی بن حسین کے زیادات سے ماخوذ) .

(J. Schacht [ت : محمد امین])

••-------------••

⊗ **ابن خمیس** : عرب کے کئی علما اور شعراء کا نام ، جن میں سے حسب ذیل دو قابل ذکر ہیں:

(۱) ابو عبد اللہ محمد بن خمیس التلمسانی (م ۷۰۸ھ/۱۳۰۸ء) ، ایک معروف عرب شاعر جو تلمسان میں پیدا ہوا اور قرطبہ میں فوت ہوا۔ وہ اپنے دور کا معروف شاعر تھا۔ سوانح نگاروں نے اس کی عرب شاعری کی بے حد تعریف کی ہے۔ اشعار کا نمونہ حسب ذیل ہے:

وماكنت الا زهرة فى حديقه
تبسم عنى ضاحكات الكمائم
فقبلت من طور بطور فها انا
اقبل افواه الملوك الا عاظم

(دائرة المعارف ، ۱:۱۷۴ ؛ نیز دیکھیے اگلا مقالہ)

(۲) ابو عبد اللہ الحسین بن نصر بن محمد بن الحسین بن القسم بن خمیس بن عامر الکعبی الموصلی ، الملقب بہ تاج الاسلام مجدالدین ۔ ایک معروف شافعی فقیہ۔ انہوں نے نامور فلسفی اور متکلم امام ابو حامد الغزالی (م۵۰۵ھ/۱۱۱۱ء) وغیرہ کے سامنے زانوے تلمّذ تہ کیا۔ وہ رحبہ مالک بن طوق میں قاضی رہے۔ بعد ازاں وہ موصل واپس آ گئے اور وہیں انہوں نے سکونت اختیار کر لی ۔ انہوں نے وہیں ربیع الثانی ۵۵۲ھ/۱۱۵۷ء میں انتقال فرمایا (البستانی : دائرة المعارف ، ۱:۱۷۴)۔ انہوں نے درج ذیل کتابیں تصنیف و تالیف فرمائیں : (۱) مناقب الاسرار ، اس کا موضوع تصوّف ہے۔ سوانح نگاروں نے لکھا ہے کہ ابن الخمیس کی یہ کتاب نامور صوفی مصنف ابو القاسم القشیری[(م ۴۶۵ھ/۱۰۷۲ء) [رک باں] کے الرسالہ کی طرز پر مکمل کی گئی ہے۔ القشیری کا رسالہ کئی مرتبہ طبع ہو چکا ہے ؛(۲) مناسک الحج ؛(۳) اخبار المنافات وغیرہ؛(۴) تحریم القبیۃ ؛(۵) مرج الموضح ؛ (۶) نھج التوحید ، غالبًا ان کی یہ تمام کتابیں ضائع ہو چکی ہیں.

مآخذ : البستانی : دائرة المعارف ، ۱:۱۷۴-۱۷۲.

(محمود الحسن عارف)

....

⁂ **ابن خمیس** : ابو عبد اللہ محمد بن عمر بن محمد بن عمر بن محمد بن محمد عمر بن محمد الحمیری ، الحجری الرعینی التلمسانی (نہ کہ تونسی ، جیسا کہ ابن قنفذ نے کہا ہے) ، ایک عرب شاعر جو تلمسان میں ۶۵۰ھ/۱۲۵۲ء میں پیدا ہوا اور غرناطہ میں ۷۰۸ھ/ ۱۳۰۸ء میں قتل ہوا .

اس کا تعلق ، جیسا کہ اس نے اپنی نظموں میں کہا ہے ،یمن کے حمیری قبیلے سے تھا۔ اس نے اپنی ۵۸ سالہ زندگی کا ابتدائی حصہ غربت اورکسمپرسی کی حالت میں گزارا جب وہ سرائے کے ایک کمرے میں رہتا تھا ، جس میں بھیڑ کی کھالیں بطور بستر استعمال ہوتی تھیں ۔ نو عمری میں اس نے مُسرفانہ زندگی بسر کی (اور بعد کی نظموں میں اس پر اظہار توبہ کیا) اور اعلیٰ ادبی تعلیم حاصل کی ، جس کا اندازہ اس کی تالیفات اور ۶۸۱ھ/ ۱۲۸۲ء میں سلطان ابوسعیدعثمان اول بن یغمراسان (۶۸۱ھ-۷۰۳ء/۱۲۸۲ھ-۱۳۰۳ء)کے ذاتی کاتب (سیکرٹری) کی حیثیت سے اس کے تقرر سے ہوتا ہے .

اس امر کا پتہ نہیں چل سکا کہ وہ اس منصب پر کب تک فائز رہا ،[بہرحال] سیاح العبدری نے ، جس کا ۶۸۸ھ/ ۱۲۹۹ء میں تلمسان سے گزر ہوا اور جو اس کا بڑا مداح تھا ، اسے مشکل حالات میں مبتلا پایا ۔ دس سال بعد مرینی سلطان ابو یعقوب یوسف (۶۸۵-۷۰۶ھ/ ۱۲۸۶-۱۳۰۷ء) نے تلمسان پر حملہ کر دیا اور سوا آٹھ سال(ایک سو مہینے) تک جاری رکھا جب تک کہ وہ قتل نہیں ہو گیا۔ اسی دوران میں ابن خمیس نے اپنا آبائی شہر چھوڑ دیا ، اگرچہ اس کی صحیح تاریخ اور طریقہ معلوم نہیں ہو سکا ، اس کی وجہ یہ ہوئی ، اس الزام میں کہ وہ شہر کو محاصرہ کرنے والوں کے حوالے کرنا چاہتا ہے، حکومت کی شہ پر اسے ہلاک کرنے کی کوشش کی گئی تھی۔ اس صورت حال کا تذکرہ اس نے اپنی دو نظموں میں کیا ہے۔ وہ سبتہ چلا گیا جہاں اس وقت ابو طالب عبد اللہ بن محمد بن احمد العزفی اور اس کا بھائی ابو حاتم حکومت کرتے تھے۔ یہاں اس نے ایک معلم کے طور پر

پیر جمانے کی کوشش کی لیکن اسے کامیابی نہ ہوئی، کیونکہ اس کے ایک حریف ابو الحسن علی بن ابی الربیع نے اس کی راہ میں روڑے اٹکائے اور اس کے شاگردوں کے ذریعے صرف و نحو کے پیچیدہ سوالات کرکے اسے ہراساں کیا ۔ چنانچہ وہ وہاں سے جزیرہ الخضراء چلا گیا۔ پھر وہاں سے مالقہ گیا اور بالآخر اس نے ۷۰۳ھ/ ۱۳۰۴ء میں غرناطہ کا رخ کیا۔ وہ جہاں بھی گیا اس نے معلّمی کا پیشہ اختیار کرکے اور امرا کی مدح سرائی کرکے روزی کمائی ۔ غرناطہ میں اس وقت محمد سوم المخلوع (۷۰۱۔ ۷۰۸ھ/ ۱۳۰۲۔ ۱۳۰۹ء) کی حکومت تھی ، جس کا وزیر ابن الحکیم محمد بن عبد الرحمٰن بن ابراہیم (۶۶۰۔ ۷۰۸ھ/ ۱۲۶۲۔ ۱۳۰۸ء) اس زمانے کی ایک اہم شخصیت تھا اور وہ اہل علم کی سرپرستی میں معروف تھا۔ مشرق کی طویل سیاحت سے واپسی پر وہ (ابن الحکیم) تلمسان میں بھی رکا تھا ، جہاں اس کی ملاقات ابن خمیس سے ہوئی تھی۔ اس کے دربار میں اہل علم و ادب کی خوب مجلس آرائی ہوتی تھی ، چنانچہ اس نے ابن خمیس کو بھی ان میں شامل کر لیا اور اس طرح ابن خمیس کو فارغ البالی کی زندگی گزارنے کا موقع ملا ، گو جواباً وزیر کی مدح سرائی میں اسے قصیدے بھی لکھنے پڑتے تھے ۔ ۷۰۶ھ/ ۱۳۰۶ء میں ابن خمیس مالقہ گیا اور وہاں سے المریہ کا رخ کیا ، جہاں جنرل ابن کماشا نے ، جو ابن الحکیم کا ماتحت تھا ، اس کی خوب آؤ بھگت کی۔ ابن خمیس سیر و سیاحت کا شوقین تھا۔ اس نے کہا ہے کہ " میں خون کی طرح متحرک رہتا ہوں اور ہر موسم بہار میں نکل کھڑا ہوتا ہوں"۔ وہ اپنے آبائی شہر تلمسان کو کبھی نہیں بھولا اور وہیں واپس لوٹ جانا چاہتا تھا ، لیکن سوے اتفاق کہ ابو الجیوش نصر بن محمد نے بغاوت کرکے (۷۰۸۔ ۷۱۳ھ/ ۱۳۰۹۔ ۱۳۱۴ء) غرناطہ کے اقتدار پر قبضہ کر لیا اور عید الفطر کی صبح ایک ہجوم نے ابن خمیس کے مکان پر اچانک ہلہ بول دیا اور علی بن نصر المعروف بہ الابکم نامی شخص نے نیزہ مار کر ابن خمیس کو قتل کر دیا۔ اس قتل کی وجہ ابن خمیس کا ابن الحکیم کا حمایتی ہونا تھا ، جسے خود بھی اسی روز قتل کردیا گیا تھا .

ابن خمیس کے سوانح نگار اسے ادیب ، دانشور، فلسفی ، کیمیادان ، ماہر علم نجوم اور جدت پسند وغیرہ کہتے ہیں ، لیکن اس کی ان خصوصیات کا کوئی ثبوت موجود نہیں۔ جو بات یقین سے کہی جا سکتی ہے وہ یہ ہے کہ وہ ایک شاعر تھا ، کیونکہ اس کی نظموں کے سوا کوئی چیز ہم تک نہیں پہنچی۔ ان نظموں کو قاضی ابو عبداللہ بن ابراہیم الحضری نے " الدر النفیس فی شعر ابن خمیس " کے نام سے مرتب کیا ، لیکن اس کے بارے میں مزید معلومات دستیاب نہیں ، کہ کون تھا ، نہ اس کتاب کے بارے میں مزید تفصیلات ملتی ہیں۔ ابن خمیس کی نظمیں اگر ساری نہیں تو کم از کم ان کا بڑا حصہ ضرور محفوظ رہا ہے، جو العبدری، یحیٰی بن خلدون، ابن القاضی اور المقری (جو انہیں ابن الخطیب سے نقل کرتا ہے) کے مجموعوں میں موجود ہیں۔ ابن منصور نے اس کے ۱۶ قصیدے جمع کیے ہیں ، جو ۶۱۰ اشعار پر مشتمل ہیں۔ ان میں سے دس قصیدے تیس تیس اشعار کے ہیں، جبکہ دو قصیدے اسی اسی اشعار پر مشتمل ہیں.

ابن خمیس کے قصیدے مدح ، ہجاء اور فخر وغیرہ کے روایتی مضامین پر مشتمل ہوتے ہیں جس میں سے بعض کے شروع میں نسیب بھی ہے۔ اس نے تلمسان کے بنو زیان ، سیاح ابن رشید اور خصوصاً وزیر ابو الحکیم کی مدح سرائی کی ہے ، جس نے شاعر کو تحفظ فراہم کیا اور دشمنوں سے اسے بچایا اور جو طاقتور سخی اور شجاع تھا۔ اس نے بنو یغمور کی ہجو کی ہے جنھوں نے اس پر قاتلانہ حملہ کروایا اور جن کی وجہ سے اسے اپنا آبائی شہر چھوڑنا پڑا ، جو اس کے بقول، متکبر بے رحم اور جابر تھے اور جنھوں نے وطن سے اس کی وفاداری کو مشکوک ٹھہرایا تھا۔ فخر کا اظہار وہ اپنے آباؤ اجداد (مجاشع ، نہشل ، حمیر اور سکاسک وغیرہ) کے لیے کرتا ہے .

علاوہ ازیں اس کی نظمیں اسماے معرفہ اور نامانوس الفاظ کی حامل ہونے کے ساتھ ساتھ تمدنی گہرائی و گیرائی کی مظہر ہیں ، جو ساتویں صدی ہجری (تیرہویں صدی عیسوی) کے تلمسان کے ایک معمولی باسی کی طرف سے حیران کن مظاہرہ ہے۔ اس کی نظمیں عرب داستانوں اور ایرانی و یونانی فن قدیم کی تہذیبی روایت ، جس میں ہرمز ، سقراط ، الفارابی ، السُّہروردی ، سیف بن ذی یزن ، عمر بن ہند، نعمان ، امرؤ القیس اور دیگر مشاہیر شامل ہیں ، کے خلاف لکھی گئی ہیں ۔ شعری ہیئت کے بارے میں اس نے اپنے رہنما اصول ایک شعر میں اختصار کے ساتھ بیان کیے ہیں ، جس میں وہ کہتا ہے: " جسے نادر اور غریب الفاظ پر تدبر کا سلیقہ نہ ہو وہ کلام بلیغ کی خوشبو کیسے سونگھ سکتا ہے "۔ اس کی یہ رائے محض نظریاتی اپج نہیں ، بلکہ عملاً اس کی بعض نظمیں اتنی مشکل زبان میں ہیں کہ کسی اچھی کتاب لغت (ڈکشنری) کی مدد کے بغیر ان کو سمجھا نہیں جاسکتا۔ شاید یہی وجہ ہے کہ اسے عرب کے فحول شعرا ، جیسے الشنفرا ، تابط شر اور سُلیک بن عامر کے ہم پلہ قرار دیا جاتا ہے ۔

مآخذ : (۱) یحیی بن خلدون: بغیۃ الرُّواد فی ذکر الملوک من بنی عبد الواد ، الجزائر ۱۹۰۳ء، ۱:۱۰۱۔۱۰۳، ۱۱۷ ؛(۲) ابن قنفذ : وفیات ، طبع H. Peres، الجزائر بدون تاریخ، ص ۵۳ ، عدد ۲۰۸؛(۳) ابن القاضی: درۃ الحجال ، طبع Allouche ، رباط ۱۹۳۴ء ، ۱:۱۶۳ ، عدد ۴۰۷ ؛(۴) ابن مریم : بستان ، الجزائر ۱۹۰۸ء ، ص ۲۲۵؛(۵) المقری : نفح الطیب ، قاہرہ ۱۹۴۹ء ؛ ۷:۲۸۰۔ ۲۹۵ ؛(۶) وہی مصنف : ازہار الریاض ، قاہرہ ۱۹۳۹ء ؛ Complément : J.J.L. Bargés(۷): ۲:۳۰۱۔۳۳۶ del' histoire des, Béni Zeiyan ، پیرس ۱۸۸۷ء ، ص ۲۲ تا ۲۴ ؛(۸) عبد السّلام مزیان : Ibn Khamīs, Poéte Tlemcenien du XIIIe Siècle ، در Deuxieme Congrès de la Fédération des Sociétés Savantes de l' Afrique du Nord á Tlemcen 14-17 avril 1936؛ الجزائر ۱۹۳۶ء ، ۲:۱۰۵۷۔۱۰۶۶ ؛ (۹) عبد الوہاب بن منصور: المنتخب النفیس من شعر ابن خمیس ، تلمسان ۱۳۶۵ھ ؛(۱۰) عبد الرحمٰن الجلالی : تاریخ الجزائر العام ، الجزائر ۱۹۵۵ء ، ۲:۱۴۶ .

(محمد حاج صدوق [ت : محمد امین])

••.............••

اِبْنُ الْخَیّاط : ابو بکر محمد بن منصور المعروف ※ بابن الخیاط ، سمرقند کا ایک ماہر صرف و نحو ، جس نے بصرہ اور بغداد میں زندگی بسر کی ۔ بغداد میں الزّجاوی (م ۳۱۶ھ/۹۲۸ء) [رک بآں] سے نحو کے مسائل پر اس کی نزاع ہوگئی ۔ اس کے شاگردوں میں ابو القاسم الزجاوی اور ابو علی الفارسی زیادہ مشہور ہیں ۔ مؤخر الذّکر نے سیف الدّولہ کے استفسار کے جواب میں کہا تھا کہ اس نے ابن الخیاط کو بدنام نہیں کیا (دیکھیے یاقوت) ۔ یہ بھی پتہ چلتا ہے کہ عمر کے ایک حصے میں وہ سماعت سے بالکل محروم ہو گیا تھا ، تاہم یاقوت نے یہ تصریح بھی کی ہے کہ ابن الخیاط شاندار صحت کا مالک تھا اور ایک دلچسپ ساتھی بھی ۔ اس نے بصرہ میں ۳۲۰ھ/۹۳۲ء میں انتقال کیا ۔

کتاب معانی القرآن کے علاوہ اس کی دیگر کتب النحو الکبیر اور الموجز المقنع فی النحو وغیرہ سب عربی قواعد سے متعلق ہیں ۔ الفہرست (ص ۷۷ اور ۸۱) کے زمانے سے اسے ایک ایسا ماہر صرف و نحو سمجھا جاتا ہے جس نے بصرہ اور کوفہ کے صرف و نحو کے مکتبہ ہائے فکر کو جمع کیا، لیکن اس سے یہ غلط فہمی نہیں ہونی چاہیے کہ اس نے صرف و نحو کے ان دو دبستانوں کو باہم مخلط کر دیا ، کیوں کہ اس وقت بغداد میں صرف و نحو کا کوئی مستقل دبستان موجود ہی نہ تھا، بلکہ اس کا مطلب صرف یہ ہے کہ کسی ایک دبستان کے منہج پر چلتے ہوے بعض اوقات وہ دوسرے دبستان کا نقطۂ نظر بھی قبول کر لیتا ہے ۔ مثلاً وہ بصری منہج پر کام کرتے ہوے

کوفی دبستان کا نقطۂ نظر اپنا لیتا ہے .

مآخذ : براکلمان نے ابن الخیاط کا ذکر نہیں کیا؛(۱) کحالہ نے ۹: ۲۳ میں جن مصادر کا ذکر کیا ہے وہ الیاقوت کی(۲) معجم الادباء (۱۷: ۱۴۱-۱۴۲) اور(۳) ارشاد (۶: ۲۸۳-۲۸۴) پر کوئی اضافہ نہیں کرتے دیکھیے (۴) الزبیدی کی ایک حکایت، در طبقات (مطبوعہ قاہرہ، ۱۳۷۳ھ/ ۱۹۵۴ء ، ص ۷۵-۷۶) .

(ادارہ آ آ ، بار دوم [ت : محمد امین])

※ ابنُ الخیّاط : ابو الحسن علی بن محمد الربعی، ایک عرب شاعر ، جو تقریباً نصف صدی تک جزیرہ صقلیہ کے کلبی امرا کے دربار سے وابستہ رہا، جنہیں فاطمیوں نے ۳۳۷ھ/۹۴۸ء میں وہاں کی حکومت سونپی تھی [رک بہ صقلیہ].

ہمیں تدمر میں ابن الخیاط کے حالات زندگی کی تفصیلات نہیں ملتیں اور بلاشبہہ بنو کلب کے عہد کے آخری دور (۴۳۱ھ/۱۰۴۰ء) تک ان کے دربار سے وابستہ رہنے والے ابن خیاط کی شاعرانہ سرگرمیوں کی کوئی بھی اطلاع ہم تک نہ پہنچ پاتی اگر ابو الطاہر اسماعیل بن احمد التجیبی البرقی نے اختیار الخالدیین من شعر بشار (طبع محمد بدر الدین العلوی ، قاہرہ ۱۹۳۴ء) ، کی شرح میں ، اس کے کچھ اشعار محفوظ نہ کر دیئے ہوتے جو کہ اس کا اچھا دوست تھا ، اگرچہ ہمیں یہ معلوم نہیں ہو سکا کہ ان کی دوستی کہاں اور کب شروع ہوئی ؟.

تقریباً دو سو سطروں پر مشتمل اس کے اشعار سے، جو ہمیں مختلف مجموعوں میں ملتے ہیں ، ہم یہ اندازہ لگا سکتے ہیں کہ ابن الخیاط بنو کلب کا سچا قصیدہ گو تھا ۔ اپنی نظموں میں اس نے بنو کلب کی سیاسی سرگرمیوں، خصوصاً بغاوتوں اور شورشوں کے دبانے میں ان کے کردار کو نمایاں کیا ہے جن کا وہ نصف صدی تک ، یعنی خاندان بنو کلب کی حکومت کے خاتمے تک عینی شاہد رہا ' جسے قریب لانے میں قائد ابن الثمنہ کی بے وفائی کا بڑا ہاتھ تھا ۔ ابن الخیاط کے اس مختصر مجموعۂ کلام سے ، جو ہم تک پہنچا ہے، اس کے بارے میں کوئی حتمی رائے تو قائم نہیں کی جا سکتی ، تاہم بنو کلب کے ساتھ اس کی وابستگی کے علاوہ ان اشعار سے اس معاشرے کے بعض پہلوؤں کے بارے میں اس کے حساس رویے کا پتہ چلتا ہے ، جس میں وہ مدت العمر رہا.

مآخذ : (۱) ابن الخیاط کی شاعری کے گہرے تجزیے کی واحد کوشش احسان عباس نے العرب فی الصقلیہ، مطبوعہ قاہرہ ۱۹۵۹ء ، ص ۲۰۷-۲۲۳ میں کی ہے (دیکھیے U . Rizzitano : Il Contributo del Mondo arabo agli studi Arabo- siculi ، در RSO، ۳۶ (۱۹۶۱ء) : ص ۸۳-۸۴ ؛(۲) التجیبی کے علاوہ جس نے ابن الخیّاط کے اشعار محفوظ رکھے ہیں ، دیگر مآخذ کا ذکر U. Rizzitano نے اپنے مقالے Nuove fonti arabe per la storia dei Musulmani di sicilia ، در RSO ، ۳۲ (۱۹۵۷ء) [Scritti in onore di G. Furlani] ، ص ۵۳۶ ' ۲ میں کیا ہے .

(U . Rizzitano [ت: محمد امین])

⊗ ابن خُیّاط العُصفُری :ابو عمرو خلیفہ بن خَیّاط بن ابی ہُبَیرہ خلیفہ بن خیاط الشیبانی العصفری (عُصفُر کی نسبت سے جس سے کپڑے رنگے جاتے ہیں)، بصرے کے رہنے والے ایک محدّث ، مؤرخ اور نسّاب۔ ان کا لقب شباب تھا۔ وہ ۲۴۰ھ/۸۵۴ء میں فوت ہوے ۔ ان کا تعلق ایک علمی گھرانے سے تھا ۔ چنانچہ ان کے والد بھی محدث تھے اور دادا بھی(جن کا یہی نام تھا ، م۱۶۰ھ/۷۷۶ء اور جن کا شمار ابن حبان نے ثقات میں کیا ہے)۔ وفیات الاعیان ، ۲: ۲۴۳ ببعد .

انہوں نے علم حدیث متعدد اہل علم ، مثلاً سفیان بن عیینہ ، یزید بن زریع ، زیاد بن عبد اللہ البکائی، محمد بن جعفر غندر ، اسماعیل بن علیّہ ، محمد بن ابی عدی،

معتمر بن سلیمان ، محمد بن سواء ، خالد بن الحارث ، یحیٰی القطان ، ابو داؤد الطیالسی اور علی بن محمد المداینی وغیرہ سے حاصل کیا ۔ جبکہ ان سے امام محمد بن اسماعیل البخاریؒ ، عبداللہ بن امام احمد بن حنبلؒ ، ابو یعلی الموصلیؒ ، عبد اللہ بن عبد الرحمٰن الدارمیؒ ، بقی بن مخلدؒ، ابوبکر بن ابی عاصمؒ ، حرب الکرمانیؒ ، عمر بن احمد الاھوازیؒ ، موسیٰ بن زکریا التستریؒ ، عبدان الجوالیقیؒ ، زکریا الساجی اور دوسرے بہت سے حضرات نے روایت حدیث کی ہے ۔ اکثر محدثین نے انہیں ثقہ کہا ہے ۔ البخاریؒ نے اپنی صحیح میں ان سے سات احادیث روایت کی ہیں اور اپنی تاریخ میں بھی ان کا ذکر کیا ہے ۔ ابن عدی کے نزدیک وہ صدوق اور متیقظ تھے (الذہبی : سیر اعلام النبلاء ، ۱۱: ۴۷۳)۔ ابن حبان نے ان کا شمار ثقات میں کیا ہے اور مسلمہ الاندلسی کے نزدیک ان کی احادیث قبول کرنے میں کوئی حرج نہیں ، تاہم بعض محدثین نے اس کے برعکس رائے کا بھی اظہار کیا ہے۔ عقیلی نے ان کا شمار ضعفاء میں کیا ہے اور علی بن المدینی کی طعنہ زنی کا حوالہ بھی دیا ہے ۔ الکدیمی نے کہاہے کہ اگر وہ حدیث کی روایت نہ کرتے تو بہتر تھا (گو اسی وجہ سے الکدیمی کی تضعیف ابن عدی نے کی ہے)۔ ابو حاتم نے انہیں 'غیر قوی' قرار دیاہے ۔ ابن حجر عسقلانیؒ نے کہا ہے کہ امام بخاریؒ نے ان کی صرف مقرون حدیثیں ہی لی ہیں اور جہاں ان کی حدیث مفرد ہو تو اسے "معلق" طریقے پر بیان کیا ہے (تہذیب التہذیب ، ۳ : ۱۶۱) .

ابن ندیم نے ان کی پانچ تصانیف کاذکر کیا ہے(رضا تجدد بن علی بن زین العابدین الحائری المازندرانی نے الفہرست کا جو محقق نسخہ تہران سے اکتوبر ۱۹۷۱ء میں شائع کیا ہے اس کے مقدمے میں اس نے ثابت کیا ہے کہ الفہرست کے مصنف کا نام محمد بن اسحاق الندیم ہے نہ کہ ابن الندیم جو عام طور پر مشہور ہے) : (۱) کتاب الطبقات ؛(۲) کتاب التاریخ ؛ (۳) طبقات القراء ؛ (۴) تاریخ الزمنی والعرجان والمرضاء والعمیان ؛ (۵) کتاب اجزاء القرآن واعشارہ واسباعہ وآیاتہ (الفہرست ، ص ۲۸۸)، لیکن انسائیکلوپیڈیا آف اسلام (لائیڈن) کے مقالہ نگار (سہیل ذکار) کی رائے یہ ہے کہ ابن ندیم نے جس طبقات القراء کا ذکر کیا ہے وہ دراصل وہی کتاب ہے جس کا واحد نسخہ طبقات خلیفہ ابن خیاط کے نام سے دمشق کی ظاہریہ لائبریری میں موجود ہے ۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ ان کی تصانیف کی تعداد چار ہے نہ کہ پانچ، جیسا کہ ابن ندیم، نے الفہرست میں ذکر کیا ہے (دیکھیے آ آ ، طبع دوم ، بذیل مادہ).

ان کی کتاب التاریخ حسن اتفاق سے زمانے کی دست برد سے محفوظ رہی ہے اور اس کا ایک قلمی نسخہ مراکش میں موجود ہے جو ۱۶۸ اوراق پر مشتمل ہے اور جو مسلم اندلس میں ۴۷۷ھ/۱۰۸۴ء میں نقل کیا گیا تھا ۔ اس کتاب کی ابتدا انہوں نے لفظ "تاریخ" کی تحقیق سے کی ہے اور پیغمبر اسلام حضرت محمد صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی ولادت کا ذکر کرنے کے بعد ہجرت سے لے کر ۲۳۲ھ/۸۴۶ء تک کے واقعات قلم بند کیے ہیں (حیرت کی بات ہے کہ انہوں نے سیرت النبیؐ کے مکی دور سے اعتنا نہیں کیا)۔ اس کتاب کی اہمیت محض اس وجہ سے نہیں کہ یہ اس عہد کی مکمل اور قدیم ترین تاریخ ہے جو ہم تک پہنچی ہے، بلکہ اس کی اہمیت اس کے مواد اور اسلوب کی وجہ سے بھی ہے کہ انہوں نے اموی خلافت پر تفصیل سے لکھا ہے اورخصوصاً مسلمان حکومتوں کے خارجہ تعلقات اور اسلامی سلطنت کی توسیع کو موضوع بحث بنایا ہے ۔ وہ واقعات کی محض رسمی صورت پیش نہیں کرتے ، بلکہ ان کے مقامی پس منظر کو بھی نمایاں کرتے ہیں چنانچہ انہوں نے شہادت عثمانؓ ، مشاجرات علیؓ و معاویہؓ ، جنگ حرّہ اور خارجی تحریک پر تفصیل سے روشنی ڈالی ہے ۔ وہ ہر خلیفہ کے عہد حکمرانی کا

ذکر کر کے آخر میں اہم سیاستدانوں، فوجی سالاروں اور دیگر انتظامی عہدیداروں کا بھی ذکر کرتے ہیں اس لیے ان کی کتاب صدر اسلام کے حکومتی نظم و نسق پر ایک اہم مآخذ کی حیثیت رکھتی ہے(آآ ، طبع دوم ، بذیل مادہ) .

جہاں تک ان کی تصنیف الطبقات کا تعلق ہے تو یہ اپنے موضوع پر قدیم ترین مکمل کتاب ہے ' جو ہم تک پہنچی ہے ۔ ابن سعد کی الطبقات گو اس سے پرانی ہے، لیکن نامکمل ہے۔ اس کا مخطوطہ ۹۷ اوراق پر مشتمل ہے جو اس کے ایک شاگرد نے غالبًا ان کی زندگی ہی میں نقل کیا ۔ یہ اتنا خستہ ہو چکا ہے کہ قابل استعمال نہیں رہا۔ اس میں ۳۳۷۵ محدثین کے حالات زندگی ہیں ۔ عورتوں کے حالات کے لیے الگ حصہ مختص کیا گیا ہے ۔ اس کتاب کی ترتیب ان کے ہم عصر اور ہم شہر ابن سعد سے مختلف ہے ۔ انہوں نے اس کتاب میں یہ اسلوب اختیار کیا ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے ابتدا کرتے ہوئے پہلے مدینہ منورہ کے راویان حدیث میں سے قبیلہ قریش کے افراد کا ذکر کیا ہے ' پھر نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے قرابت کے لحاظ سے دیگر قبائل کا ذکر کرتے ہوئے عام قبائل عرب کے محدثین کا تذکرہ کیا ہے ۔ پھر اسی طرح انہوں نے دیگر شہروں اور علمی مراکز کے محدثین کا بھی تذکرہ کیا ہے ۔ اگرچہ محدثین کے حالات زندگی انہوں نے تفصیل سے نہیں لکھے، لیکن ان کی کتاب کی امتیازی خصوصیت یہ ہے کہ مکمل ہونے کے علاوہ انہوں نے انساب کی طرف توجہ دی ہے۔ وہ ان قبیلوں ، گروہوں اور خاندانوں کا بھی ذکر کرتے ہیں جنہوں نے صدر اسلام میں ہجرت کی اور ان مقامات کی تفصیل دیتے ہیں جہاں جاکر وہ آباد ہوئے۔ ان معلومات سے نہ صرف اسلامی تحریک اور اس کی تہذیب و ثقافت اور سماجی زندگی کی تفصیلات کا پتہ چلتاہے بلکہ اموی عہد کی سیاسی زندگی کو بھی سمجھنے میں مدد ملتی ہے ' کیونکہ اس زمانے کی سیاسی تحریکات میں قبائل نے اہم کردار اداکیا تھا ۔

مآخذ : (۱) ابن الندیم : الفہرست ، طبع رضا تجدد ، تہران ۱۹۷۳ء ، ص ۲۸۸ ؛(۲) ابن خلکان : وفیات الاعیان ، طبع احسان عباس ، بیروت ۱۹۶۹ء، ۲: ۲۴۳۔ ۲۴۴؛(۳) ابن حجر : تہذیب التہذیب ، حیدر آباد دکن ۱۳۲۵ھ: ۳ : ۱۶۰۔۱۶۱ ؛(۴) الذہبی : سیر اعلام النبلاء ، طبع صالح السمرو شعیب الارنووط ، بیروت ۱۹۹۲ء ، ۱۱: ۴۷۲۔۴۷۴ ؛(۵) ابن سعد : طبقات ، ۷ : ۲۸۹،بیروت۱۹۵۷ء ؛(۶) البخاری : التاریخ الکبیر ، ۶۴۰ ، ۱۳۶۰۔۱۳۷۸،حیدر آباد ؛(۷) الرازی : الجرح و التعدیل ۱۳۶۰۔۱۳۷۳ھ ؛(۸) الذہبی: تذکرۃ الحفاظ ، ص ۴۳۶، ۹۴۵، ۹۷۳، ۱۳۷۵،حیدر آباد ۱۴۰۵ء ؛(۹) ابن العماد : شذرات الذہب ، ۲: ۹۴ ؛(۱۰) Encyclopaedia of Islam ، بار دوم ، بذیل مادہ.

(محمد امین)

••------------••

ابن خیر الاشبیلی : ابوبکر محمد بن خیر بن ⊗ عمر بن خلیفہ اللمتونی، الاشبیلی ، الاموی (مغرب میں واقع آمہ نامی پہاڑ کی نسبت سے ؛ تاج العروس ، ۱۱: ۲۴۰) ایک اندلسی قاری ، محدّث اور ادیب ، وہ ۵۰۲ھ/۱۱۰۹ء میں اشبیلیہ میں پیدا ہوا اور اس نے تحصیل علم کے لیے اندلس کے مختلف شہروں کا سفر کیا ۔ علم قرأت شریح بن محمد سے حاصل کیا اور اس کی وفات تک اس کے ساتھ رہا ، جامع قرطبہ کے خطیب کے فرائض انجام دیئے اور درس و تدریس کاسلسلہ بھی جاری رکھا۔ اس کے شاگرد ہزاروں کی تعداد میں تھے۔ وہ ۵۷۵ھ/۱۱۷۹ء میں قرطبہ میں فوت ہوا (معجم المؤلفین ، ۹: ۲۹۴).

جو چیز اس کی شہرت کا سبب بنی وہ یہ ہے کہ اس نے جن اساتذہ سے بھی اکتساب فیض کیا اور کتب پڑھیں ان کا تفصیلی تذکرہ ایک کتاب میں مدون

کر دیاہے ، جو فہرسہ ما رواہ عن شیوخہ من الدواوین المصنفہ فی ضروب العلم وانواع المعارف ، کے نام سے معروف ہے۔ یہ کتاب ۱۸۹۴-۱۸۹۵ء میں سرقسطہ (Saragussa) سے دو جلدوں میں بعنوان: *Index librorum de diversis scientiarum orainibus quos a magistris didicit* ، BAH سیریز کی جلد ۹ اور ۱۰ کے طور پر (طبع J. Ribera Y Tarrago) شائع ہو چکی ہے۔ کتاب کی ابتدا مصنف تعارفی مقدمے کے بعد ان کتب کے تذکرے سے کرتا ہے جو اس نے قرآنی علوم (قرأت ، ناسخ و منسوخ ، تفاسیر وغیرہ) سے متعلق پڑھیں ، پھر تفصیل سے کتب حدیث کا ذکر کرنے کے بعد سیر ، انساب اور مالکی فقہ کی کتابوں کا ذکر کیا ہے اور آخر میں ان فہارس کا تذکرہ بھی کر دیاہے جو اس کی فہرست سے ملتی جلتی اس سے پہلے مدون ہو چکی تھیں .

اس فہرست میں اس نے ہر صنف علم کے حوالے سے مختلف مقامات کے اساتذہ کا ذکر کیا ہے لیکن ان کے حالات زندگی پر کم ہی روشنی ڈالی ہے ۔ اس فہرست کی اہمیت یہ ہے کہ اس سے ہمیں یہ پتہ چلتا ہے کہ چھٹی صدی ہجری کے مسلم اندلس میں کن اسلامی علوم و کتب کی درس و تدریس ہوتی تھی (دیکھیے آ آ ، بار دوم ، ۳: ۸۳۷) .

الکتانی نے فہرس الفہارس میں لکھا ہے کہ ابن خیر کی ذاتی کتب میں سے صحیح مسلم کا ایک نسخہ فاس کے کتب خانے میں موجود ہے ۔ جس میں مشکل الفاظ کے معانی اور کئی مفید حواشی اس کے قلم سے ہیں (اعلام ، ۶: ۳۵۴).

مآخذ : (۱) الضبی : بغیۃ الملتمس فی تاریخ رجال اہل الاندلس ، طبع کودیرا (Codera) و جے ربیرا (J. Ribera) ، میڈرڈ ۱۸۸۵ء ، ۱۱۲؛ (۲) ابن الابار: تکملۃ الصلہ ، الجزائر ۱۹۱۸ء ، ۱: ۲۸۰ ؛ (۳) حاجی خلیفہ : کشف الظنون ، ۷: ۵۴۰ ؛ (۴) براکلمان : تکملہ ، ۱: ۴۹۹؛ (۵) عمر رضا کحالہ : معجم المؤلفین ، دمشق ۱۹۶۰ء ، ۹: ۲۹۴ ؛ (۶) الزرکلی : الاعلام ، بار دوم ، ۶: ۳۵۴؛ (۷) ابن العماد : شذرات الذہب ، ۴: ۲۵۲ ؛ (۸) الکتانی : فہرس الفہارس ، ۱: ۲۸۶ .

(محمد امین)

••------------••

ابن دائب : ابو الولید عیسیٰ بن یزید بن بکر ⊗ بن دائب اللیثی المدنی ایک محدّث ، شاعر ، نسّاب اور اخباری۔ مدینہ میں پلا بڑھا ، لیکن بعدمیں بغداد آ گیا اور یہیں عمر گزاری ۔ ۱۷۱ھ/۷۹۷ء میں وفات پائی .

ابتدا میں کچھ عرصہ تدریس کے بعد وہ پہلے المہدی اور بعد میں لمبے عرصے تک موسیٰ الہادی کے دربار سے وابستہ رہا ۔ وہ اخبار عرب اور انساب کا ماہر تھا۔ پرانے اشعار اور واقعات اسے ازبر تھے ، جنہیں وہ موقع و محل کی مناسبت سے برجستہ پیش کرتا تھا ۔ اسے زبان پر قدرت حاصل تھی اورآداب سے بھی واقف تھا۔ ان خوبیوں نے مل کر اسے ایک کامیاب شاہی مصاحب بنا دیا۔ الہادی کے دربار میں اسے گاؤ تکیہ پیش کیاجاتا جو کہ ایک غیر معمولی بات تھی۔ الہادی اس پر اتنا مہربان تھا کہ ایک دفعہ اس نے خوش ہو کر اسے تیس ہزار دینار انعام میں دے دیئے (الجہشیاری : کتاب الوزراء والکتاب ، ص ۱۳۰-۱۳۱) ۔ وہ وضعداری اور رکھ رکھاؤ کا بڑا خیال رکھتا تھا ، یہاں تک کہ اس معاملے میں دربار خلافت کے آداب کی بھی پرواہ نہیں کرتا تھا ۔ کسی نے ایک دن اس سے کہا کہ آپ خلیفہ کے ساتھ کھانے میں کیوں شامل نہیں ہوتے تو اس نے جواب دیا کہ میں ایسی جگہ کھانا نہیں کھاتا جہاں میرے ہاتھ نہ دھلوائے جائیں ۔ چنانچہ الہادی نے اپنے خدّام سے کہا کہ اگر کھانے پر ابن دائب موجود ہو تو اس کے بھی ہاتھ دھلوائے جائیں (خطیب بغدادی : تاریخ بغداد ، ۱۱: ۱۵۱).

اخبار عرب سے شیفتگی ، شعر گوئی اور دربار

خلافت سے وابستگی جیسے امور نے بحیثیت محدّث اس کی ثقاہت کو متاثر کیا ۔ اس نے ہشام بن عروہ ، صالح بن کیسان اورابن ابی ذئب جیسے محدثین سے روایت کی۔ اس سے روایت کرنے والوں میں حوثرہ بن اشرس ، شبابہ بن سوار اور محمد بن سلام الجمحی شامل ہیں ۔ تاہم خلف الاحمر نے اسے وضع حدیث سے متہم کیا ہے اور امام بخاریؒ اور ابو حاتم اسے منکر الحدیث کہتے ہیں۔ عبد الواحد بن علی نے مراتب النحویین میں لکھا ہے کہ وہ مجلس آرائی کے لیے قصے گھڑ کر انہیں اہل عرب سے منسوب کر دیتا تھا (العسقلانی : لسان المیزان ، ۴:۴۰۸) ۔ یاقوت کی روایت کے مطابق ابو عمرو بن العلا اور العسقلانی نے (المیزان میں) اس سے منسوب بعض اشعار کی فنی تنقیص بھی کی ہے (معجم، ۶:۱۵۳ ؛ المیزان ، ۴:۴۰۹).

ابن دائب کی کنیت سے اگرچہ (مذکورہ بالا) عیسٰی بن یزید ہی زیادہ معروف ہے ، تاہم اس کے خاندان کے دوسرے افراد کے ناموں کے ساتھ بھی یہی کنیت استعمال ہوتی ہے ، جن کا ذکر کئی روایات میں آتا ہے مثلاً اس کا تایا حذیفہ بن دائب ، اس کا والد یزید بن بکر بن دائب اور بھائی یحیٰی بن یزید بن دائب .

مآخذ : (۱) ابن قتیبہ : المعارف ، دارالمعارف مصر ، بارثانی ، ص ۵۳۷؛(۲) ابن حجر العسقلانی : لسان المیزان، مطبوعہ دائرۂ معارف عثمانیہ ، حیدر آباد دکن ۱۳۳۰ھ ، ۴:۴۰۸-۴۱۰ ؛(۳) الخطیب البغدادی : تاریخ بغداد ، قاہرہ ۱۹۳۱ء ، ۱۱:۱۴۸-۱۵۲ ؛(۴) الجہشیاری : کتاب الوزراء والکتّاب ، قاہرہ ۱۹۳۸ء ، ص ۱۳۰- ۱۳۱؛ (۵) ابن ندیم : الفہرست ، تہران ۱۹۷۱ء ، ۱۰۳؛(۶) الجاحظ : کتاب الحیوان اور البیان والتبیین ، بمدد اشاریہ؛ (۷) الطبری : تاریخ ، ۳:۵۹۳؛ (۸) المسعودی : مروج الذہب ،۶:۲۶۳- ۲۶۴؛(۹) یاقوت الحموی : معجم الادبا ، قاہرہ ۱۹۳۷ء ، ۱۶:۱۵۲- ۱۶۵؛(۱۰) البستانی : دائرۃ المعارف ، ۳:۵۱؛(۱۱) F.Rossenthal: Historiography ، بمدد اشاریہ ؛(۱۲) آ آ بار ثانی بذیل مادہ .

(محمد امین)

••-------------••

ابن دانیال : شمس الدین محمد بن دانیال ✲ بن یوسف الخزاعی الموصلی (۶۴۶ھ/۱۲۴۸ء - ۷۱۰ھ/ ۱۳۱۰ء) ایک عرب ادیب ۔ وہ موصل میں پیدا ہوا اور ۱۹ برس کی عمر میں قاہرہ چلا گیا ۔وہاں اس نے پہلے تعلیم حاصل کی اور پھر وہیں معالج چشم کے طور پر کام کرتا رہا ۔ وہ ان ابتدائی افراد میں سے ہے جنہوں نے قرون وسطٰی میں فصیح اور مقامی عربی زبان میں مسجع نثر اور نظم میں کئی ظلی تمثیلات لکھیں ۔ [ظلی تمثیلات جنہیں خیال ظل یا ظل خیال بھی کہا جاتا ہے ، پرچھائیوں کا ناٹک ہوتا ہے۔ جس میں کپڑے کی سفید چادر پر پیچھے سے روشنی ڈالی جاتی ہے اور اس کے اوپر رنگین و منقش چمڑے کی بنی ہوئی شفاف پتلیوں کے ذریعے خیالی تصورات پیش کیے جاتے ہیں ، تفصیلات کے لیے دیکھیے آ آ ، بذیل خیال ظل]۔ اس نے نظمیں بھی لکھی ہیں ، لیکن وہ اپنے ظلی ناٹکوں کی وجہ سے زیادہ مشہور ہے،جن میں مشاہدے کی گہرائی پائی جاتی ہے ۔ اس نے جو تین ناٹک لکھے وہ عملاً کھیلے جانے کی غرض سے لکھے ، لیکن ان کا طرز تحریر ایسا ہے جیسے وہ پیش کار(پروڈیوسر) کی رہنمائی کے لیے لکھے گئے ہوں نہ کہ حرف بحرف پابندی کے لیے اور عملاً بھی ایسا ہی ہوا.

اس کے لکھے ہوے ظلی ناٹکوں میں سے پہلا طیف الخیال ہے ، جس میں مصنف نے ایک ایسے سپاہی کی داستان بیان کی ہے ، جو ایک رشتے کرانے والی نائکہ کے جال میں پھنسا ہوا ہے ، ناٹک میں مزاح کا عنصر اس وقت عروج پر پہنچتا نظر آتا ہے جب دولہا شادی کے بعد شب زفاف میں دلہن کا گھونگٹ اٹھاتا ہے تو نائکہ کے دکھائے گئے خوابوں کے مطابق ایک حسین و

جمیل دوشیزہ کی بجائے اسے ایک بدصورت بڑھیا کا سامنا کرنا پڑتا ہے ۔ دوسرے ظلی ناٹک ، " عجیب و غریب " میں پلاٹ تو کوئی خاص نہیں،البتہ عوامی کرداروں کی بھر مار ہے ، جیسے عطائی طبیب ، جانوروں کو سدھانے والے ماہر اور بھانڈ وغیرہ جو عوامی جگہوں اور بازاروں میں بے ایمانی کرتے دکھائے گئے ہیں ۔ ڈرامے کا نام عجیب و غریب دو بھانڈوں کے نام پر رکھا گیا ہے، جو کھیل کے شروع ہی میں سٹیج پر نمودار ہوتے ہیں اور تماش بینوں کو ہنسانے کا کام کرتے ہیں ۔

تیسرے ناٹک ' المتیم ' (مفتون) میں ایک ہلکے پھلکے اور ڈھیلے ڈھالے پلاٹ میں ، تبصرے اور موسیقی کے ساتھ مرغوں ، مینڈھوں اور سانڈھوں کی لڑائی دکھائی گئی ہے ۔ المتیم اور اس کے رقیب ان مقابلوں میں حصہ لیتے ہیں اور کھیل کے آخر میں دکھایا گیا ہے کہ ہر طرح کے کردار ایک ضیافت میں جمع ہو جاتے ہیں ، جس میں ایک گائے ذبح کی گئی ہے ۔

ابن دانیال کے پہلے ظلی ناٹک کے پلاٹ میں تو مزاح کی چاشنی موجود ہے ، جب کہ دوسرے ناٹکوں میں کرداروں کی مختلف حرکات ، طنچے کے استعمال اور مزاحیہ جملوں کے ذریعے تماش بینوں کے ہنسانے اور دل لگی کا سامان کیا گیا ہے ۔ ان ناٹکوں میں بعض ہلکے پھلکے دینی اور اخلاقی تصورات بھی دیئے گئے ہیں ، خصوصاً ان کے خاتمے کے وقت ، مثلاً پہلے ناٹک کے اختتام میں دکھایا گیا ہے کہ دولہا اپنے گناہ بخشوانے کے لیے حج پر جانے کا اعلان کرتا ہے اور تیسرے ناٹک کے آخر میں فرشتۂ اجل کی جھلک دکھائی جاتی ہے وغیرہ۔ ان ناٹکوں کی اہمیت کی وجہ ان کی ادبیت یا پلاٹ نہیں ، بلکہ اپنے عہد کی عکاسی ہے ، کیونکہ ان میں ساتویں صدی ہجری (تیرھویں صدی عیسوی) کے مصر کے معاشرتی رسم و رواج دکھائے گئے ہیں ۔ قرون وسطیٰ میں عربی زبان میں جو ناٹک لکھے جاتے تھے ، وہ عموماً پیش کاروں(پروڈیوسروں) وغیرہ کی تخلیق ہوتے تھے ۔ ابن دانیال اپنی تربیت اور پیشے کے لحاظ سے طبیب تھا اور نہیں کہاجا سکتا کہ اس نے اپنے سے پہلے ناٹک لکھنے والوں سے کتنا استفادہ کیا ہے، کیونکہ اس زمانے کا لکھا ہوا کوئی ناٹک ہم تک نہیں پہنچا ۔

مآخذ : محمد تقی الدین الہلالی نے ابن دانیال کے تینوں ناٹک(گو مکمل متن نہیں) بغداد سے ۱۹۴۸ء میں شائع کئے۔ نیز ابن دانیال اور اس کی تصانیف کے لیے دیکھیے(۱) سعید الدیوہجی : ابن دانیال الموصلی ، در الکتاب ، شمارہ ۱۰ (جون ۱۹۵۱ء) ، ۶۱۱ـ۶۱۷؛(۲) فؤاد حسنین : محمد ابن دانیال ، در الثقافہ (قاہرہ) ۴ـ۵ ، عدد ۲۰۸ـ۲۱۰، ۲۲ دسمبر ۱۹۴۲ـ۱۹۴۵ء ، جنوری ۱۹۴۳ء؛ (۳) G.Jacob : Agbied Din al-waiz bei Ibn danijal ، در .Isl ، ۴ (۱۹۱۳ء) : ۶۷ـ۷۱؛(۴) وہی مصنف : Gischichte des Schattentheaters ، برلن ۱۹۰۷ء ، ص ۳۴ بعد ؛(۵) وہی مصنف: al- Mutaijam ein altarabisches Schauspiel für die schattenbühne bestimmt von Muhammad Ibn Dânîjâl ، ار طنجن ۱۹۰۱ء ؛(۶) P. Kahle : The Arabic shadow play in Egypt ، در JRAS ، ۱۹۴۰ء ، ۲۱ تا ۳۴ ؛(۷) وہی مصنف : Muhammad Ibn Danijal und arabisches schattenspiel Sein zweites ،در Miscellanea Academica Berolinensis ، ۲/۲: ۱۹۵۰ء ، ص۱۵۱ـ ۱۶۷؛(۸) J.M.Landau : Shadow Plays in the Near East ، بیت المقدس ، ۱۹۴۸ء ، ص ۲۸ـ۳۴ ؛(۹) وہی مصنف : Studies in the Arab Theater and Cinema، فلاڈلفیا ۱۹۵۸ء ۱۸ـ۲۴ ؛(۱۰) تازہ ترین کام اس موضوع پر یہ ہوا ہے کہ یہ تینوں ناٹک، تنقیدی تبصرے سمیت ابراہیم حمادہ نے خیال الظل و تمثیلیات ابن دانیال کے عنوان سے قاہرہ سے ۱۹۶۳ء میں شائع کر دیئے ہیں ۔

(J.M.Landau [ت: محمد امین])

••_____________••

⊗ **ابن دایہ** : ابو جعفر محمد بن یوسف بن ابراہیم ابن دایہ ، ایک مصری مؤرخ ، کاتب ، ادیب اور شاعر، وہ ۲۴۵ھ / ۸۵۹ء اور ۲۵۰ھ / ۸۶۴ء کے مابین پیدا ہوا اور ۳۴۰ھ / ۹۵۱ء میں فوت ہوا .

اس کا والد ابو الحسن یوسف بن ابراہیم بھی ابن دایہ کے نام سے معروف تھا اور کاتب اور ادیب تھا۔ وہ خلیفہ المعتصم کا رضاعی بھائی اور ابراہیم بن المہدی کا معاون تھا ، بغداد اور سامرہ کے اہل علم و ادب میں اس کا وسیع حلقۂ احباب تھا ۔ ابراہیم کی وفات پر ۲۲۵ھ / ۸۴۰ء میں ، وہ دمشق چلا گیا اور وہاں سے مصر منتقل ہو گیا ، جہاں کا وہ اصلاً رہنے والا تھا۔ وہ صاحب ثروت ، سخی اور وضع دار تھا ۔ عباسیوں سے گہرے روابط کی وجہ سے وہ ہمیشہ مصری حاکم احمد بن طولون کے زیر عتاب رہا ۔ یاقوت نے احمد بن یوسف کی زبانی اس کے دو دلچسپ واقعات بیان کیے ہیں ، جن میں وہ کہتا ہے کہ ایک دفعہ اس کے والد کو ابن طولون نے گھر میں قید کر دیا اور وہ اس کے قتل کے درپے ہو گیا۔ اس وقت اس کے احباب میں سے تیس آدمیوں کی ایک جماعت ، جن کی وہ ہمیشہ مالی مدد کیا کرتا تھا اور ان سے احسان سے پیش آتا تھا ، امیر ابن طولون کے دربار میں پہنچ گئی اور درخواست کی کہ یوسف بن ابراہیم سے پہلے انہیں قتل کر دیا جائے ۔ امیر اور اس کے درباری معززین نے حیرانی سے کہا کہ وہ کیوں ؟ انہوں نے کہا کہ یہ شخص تیس سال سے برابر ہماری کفالت کر رہا ہے اور اس نے ہمیں فکر و فاقے سے بے نیاز کر رکھا ہے ۔ ایسے محسن کی وفات کے بعد کیا جینا! یہ کہہ کر ان سب نے رونا شروع کر دیا۔ امیر ابن طولون اس صورت حال سے بہت متاثر ہوا اور یوسف بن ابراہیم کو رہا کر دیا ۔ دوسرا واقعہ بھی اس سے ملتا جلتا ہے ، وہ یہ کہ ابن دایہ کہتا ہے کہ ہمارے والد یوسف بن ابراہیم فوت ہو گئے ۔ ہم ان کی تدفین کی تیاریوں میں تھے کہ حکومتی کارندوں نے چھاپہ مارا اور ساری کتابوں اور کاپیوں کو دو صندوقوں میں بھر کر قبضہ میں کر لیا اور ہم دو بھائیوں کو بھی پکڑ کر لے گئے۔ صندوق امیر کے سامنے لے جائے گئے تو سب سے پہلے ایک رجسٹر اس کے ہاتھ لگا جس میں عطیات کا ریکارڈ تھا ۔ اس میں امیر کو ایک معزز علوی کا بھی نام نظر آیا جو اس کا درباری مصاحب تھا اور اس وقت بھی دربار میں موجود تھا ۔ ابن طولون نے اس سے پوچھا کہ یہ کیا ماجرا ہے ؟ علوی نے کہا: جب میں مصر آیا تو مفلوک الحال تھا ۔ یوسف بن ابراہیم نے میرا سالانہ وظیفہ مقرر کر دیا ۔ پھر جب مجھے آپ کے دربار میں رسائی حاصل ہو گئی تو میں نے اس سے کہا کہ تمہاری بہت نوازش کہ مشکل وقت میں تم نے میرا ساتھ دیا ۔ اب مجھے تمہاری مدد کی ضرورت نہیں ۔ وہ کہنے لگا : "تم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے قرابت دار ہو ،خدا کے لیے مجھے اس سعادت سے محروم نہ کرو" ۔ یہ کہتے ہوئے علوی کی آنکھوں میں آنسو آ گئے ۔ امیر نے کہا : اللہ یوسف بن ابراہیم پر اپنی رحمت نازل کرے اور پھر اس نے ہمیں چھوڑ دیا اور ہمارا سامان بھی واپس کر دیا (معجم الادباء ، ۵ : ۱۵۵ ببعد).

یوسف بن ابراہیم شستہ ادبی ذوق رکھتا تھا۔ اس نے اپنے مہربان اور سرپرست ابراہیم بن مہدی کے متعلق کہانیوں کی ایک کتاب لکھی ہے۔ اصفہانی نے الاغانی میں یوسف بن ابراہیم کے حوالے سے جو مواد دیا ہے اس کی بنیاد یہی کتاب ہے (دیکھیے الاغانی ، ۱:۲۵۳ ، ۲۶۸ ؛ ۲:۳۵۳؛ ۳:۲۹ ؛ ۴:۳۳۷،۴۶۱ ؛ ۶: ۲۲ ؛ ۹: ۱۴۸، ۱۷۳ ؛ ۱۶: ۲۴۶)۔ ابن ندیم کے مطابق اس نے ابو نواس کے حالات زندگی بھی جمع کیے ہیں جس میں اس کے اشعار کا ایک انتخاب بھی ترتیب دیا (الفہرست ، ص ۱۸۸)۔ اخبار الاطباء بھی اسی کی تصنیف ہے جس کا ذکر ابن حوقل نے (کتاب صورۃ الارض ، ۱:۱۴۴) کیا ہے اور یہی کتاب بعد میں ابن

القفطی اور ابن ابی اصیبعہ کی تصانیف کی بنیاد بنی ۔ کھانے پکانے (طباخی) کے متعلق بھی اس نے ایک کتاب لکھی ۔ اس نے جو علمی اور ادبی ذخیرہ چھوڑا ، اس سے اس کے بیٹے احمد نے استفادہ کیا اور نامکمل کاموں کی تکمیل کی .

احمد بن یوسف نے علمی اور ادبی ذوق اپنے والد سے ورثے میں پایا ۔ وہ کاتب اور اعلی سرکاری ملازم تھا ۔ یاقوت نے اس کی متعدد کتب کا ذکر کیا ہے ، مثلاً :(۱) سیرۃ احمد بن طولون ؛ (۲) سیرۃ خمارویہ ؛ (۳) کتاب سیرۃ ہارون بن ابی الجیش ؛(۴) اخبار غلمان بنی طولون ؛(۵) کتابُ المُکافاۃ ؛(۶) کتاب حسن العقبی ؛(۷) کتاب اخبارِ الاَطباء ؛(۸) کتاب مختصر المنطق ؛(۹) سیرۃ علی بن عیسیٰ ؛(۱۰) کتاب الثمرہ؛(۱۱) کتاب اخبار المُنَجّمین ؛(۱۲) کتاب اخبار ابراہیم بن المہدی ؛(۱۳) کتاب الطّبیخ (معجم الادباء، ص ۱۵۹ بعد)۔ تاہم یہ مدنظر رہے کہ متقدمین میں یہ طریقہ عام تھا کہ اگر کسی کتاب کا کوئی اہم حصہ کوئی شخص الگ سے نقل کر دیتا تو بعد میں آنے والے اسے مستقل کتاب شمار کر لیتے ، مثلاً احمد بن دایہ کی کتاب حسن العقبی دراصل اس کی کتاب المکافاۃ کا ہی ایک حصہ ہے،لیکن یاقوت نے اسے الگ کتاب قرار دے دیا ہے ۔ اس سے یہ گمان ہوتا ہے کہ اس کی کتابیں سیرۃ خمارویہ ، سیرۃ ہارون بن ابی الجیش اور اخبار غلمان بنی طولون درحقیقت اس کی کتاب سیرۃ احمد بن طولون ہی کا حصہ ہیں ، الگ اور مستقل تالیفات نہیں .

سیرۃ احمد بن طولون کا مختصر تذکرہ ابن سعید نے المُغرب فی حل المغرب (طبع K. Vollers ، برلن ۱۸۹۴ء) میں کیا ہے۔ عبد اللہ بن محمد البلاوی نے چوتھی صدی ہجری میں سیرۃ احمد بن طولون (طبع محمد کردعلی ، دمشق ۱۳۵۸ھ) لکھی تو اس سے بھی استفادہ کیا ، لیکن اس پر تنقید بھی کی کہ یہ غیر مرتب ہے اور فنی مہارت سے نہیں لکھی گئی ۔ کتاب المکافاۃ (قاہرہ سے ۱۹۱۴ء ، ۱۹۴۰ء اور ۱۹۴۱ء میں شائع ہوئی) کی حکایات کے تین حصے ہیں:ایک میں نیک کاموں کا اچھا انجام ، دوسرے میں برے کاموں کا برا نتیجہ اور تیسرے میں مشکل حالات سے اچانک نکل آنے کے واقعات بیان کیے گئے ہیں ۔ اس کا مکمل متن ہم تک نہیں پہنچا (دیکھیے ابن جلجل کی طبقات الاطباء طبع ف ، سید : قاہرہ ، ۱۹۵۵ء ، ص ۷۲ حاشیہ ۴۳)۔ اس کی اخبار الاطباء ، مختصر المنطق اور اخبارُ المُنَجّمین بھی زمانے کی دست بردکا شکار ہو گئیں ۔کتاب الثمرہ المحسطی کے تیرہ مقالات کی شرح ہے (الفہرست ، ص ۳۲۷ ، ۳۲۸) ۔ اصل عربی متن کے علاوہ اس کا یونانی ترجمہ بھی جزواً دستیاب ہے (دیکھیے Cat. Condicum Astrol ، ۲ : ۷۴ ؛ ۳ : ۲)۔ وہ ایک عمدہ شاعر تھا اور فی البدیہ شعر کہتا تھا ۔ اس کے کئی شعری مجموعے تھے .

احمد بن دایہ کی کتابیں خصوصاً سیرۃ بن طولون اور المکافاۃ اپنے عہد کی تہذیبی اور ثقافتی زندگی کی آئینہ دار ہیں اور ان سے اس زمانے کے ادب ، رسم و رواج ، ذاتی زندگی میں توقعات اور جذبات وغیرہ کا پتہ چلتا ہے ۔ ان سے یہ بھی اندازہ ہوتا ہے کہ اسے اس زمانے کے سیاسی حالات سے گہری شناسائی تھی ۔ اس کا خاندان گو ابن طولون کے زیر عتاب رہا ، لیکن اس کی تحریروں میں کہیں بھی اس کے خلاف بغض یا نفرت کا اظہار نہیں ملتا ، بلکہ اس کے برعکس اس کے حسن سلوک اور عطایاکی تعریف کی گئی ہے (دیکھیے آآ بار دوم ، بذیل مادہ) .

مآخذ : (۱) یاقوت الحموی : معجمُ الاُدَباء ، قاہرہ، ۵ :۱۵۴-۱۶۰ اس نے بھی ابن زُولاق اور ابن عساکر پر اعتماد کیا ہے ، جبکہ دیگر قدیم کتبِ اَعلام میں اس کا تذکرہ نہیں ملتا ؛(۲) ابن ندیم : الفہرست ، طبع تجدُّد رضا ، تہران ۱۹۷۳ء ، ۱۳۹، ۱۸۲، ۱۹۱ ؛(۳) حاجی خلیفہ :

کشف الظنون ، القاہرہ ، ۱۳۶۲ھ ، ص ۶۶۷، ۱۰۱۵ ؛(۴) کرد علی : کنوز الاجداد ، ص ۱۳۰-۱۴۰ ؛(۵) العاملی : اعیان الشیعہ ، ۱۰: ۳۵۲-۳۵۵ ؛(۶) ابو الفرج الاصفہانی : الاغانی ، ۱:۲۵۳ ، ۲۶۸ ، ۲: ۳۵۳ ، ۲۹:۳ ، ۴: ۳۳۷ ، ۳۶۱ ، ۶: ۲۲ ، ۹ : ۴۸ ؛(۷)آآ بار دوم ، بذیل مادہ ؛ (۸) عمر رضا کحالہ : معجم المؤلفین ، دمشق ، ۷۶ ۱۳ھ، ۲:۲۰۷، ۲۰۸ .

(محمد امین)

••-------------••

※ ابنُ الدُّبَیْثی : جمال الدّین ابو عبداللہ محمد بن یحییٰ ' ایک عراقی مؤرخ ؛ سوموار ۲۶ رجب ۵۵۸ھ/ ۳۰ جون ۱۲۶۳ء کو واسط میں پیدا ہوا اور سوموار ۸ ربیع الثانی ۶۳۷ھ/ ۷ نومبر ۱۲۳۹ء کو فوت ہوا ۔ اسکی تاریخ واسط ہم تک نہیں پہنچی،تاہم تاریخ بغداد ، جسے اکثر ذیل یا مذیل کہا جاتا ہے ، متفرق ذاتی کتب خانوں کے مخطوطات میں محفوظ ہے ۔ یہ السمعانی کی کتاب کا تکملہ ہے ، جبکہ السمعانی کا کام خطیب البغدادی کی تاریخ بغداد کا تکملہ تھا ۔ یہ ایک سوانحی تذکرہ ہے اور ان لوگوں کی سوانح پر مشتمل ہے جنہوں نے السمعانی کی وفات (۵۶۲ھ/۱۱۶۶ء) کے بعد انتقال کیا تھا ۔ علاوہ ازیں اس میں ان لوگوں کے حالات زندگی بھی شامل ہیں جنہیں السمعانی شامل نہیں کر سکے تھے ۔ وہ اشخاص جن کے نام اس کتاب میں شامل ہیں ، ان میں سے اکثر کو ابن الدُّبَیْثی ذاتی طور پر جانتا تھا ۔ اس عہد کی تاریخ نویسی کے تسلسل کے حوالے سے یہ بات قابل ذکر ہے کہ اس کے استاد القطیعی نے بھی ، جس سے اس نے صحیح بخاری پڑھی تھی (المختصر المحتاج الیہ ، ص ۲۰) بغداد کی تاریخ لکھی تھی۔ خود اس نے بھی بغداد کی تاریخ لکھی اور اس کے بعد اس کے شاگرد ابن نجار نے بھی اس کام کو جاری رکھا۔ الذہبی نے ابن الدُّبَیْثی کی تاریخ کا ایک اختصار اپنے ذاتی استعمال کے لیے مرتب کیا تھا، جس کی جلد اول محمد سے لے کر حسن بن علی تک افراد کی سوانح پر مشتمل ہے (طبع مصطفیٰ جواد ، بغداد ۱۳۷۱ھ/۱۹۵۱ء بعنوان المختصر المحتاج الیہ من تاریخ ابن الدبیثی) جلد دوم بغداد سے ۱۹۶۳ء میں ایک سوانحی مقدمہ کے ساتھ شائع ہوئی جس میں مُرَتِّب نے اس بات پر دلائل دیئے ہیں کہ ابن الدُّبَیْثی اصل میں نسبت کی وجہ سے آیا ہے۔ تاہم اس کی دی ہوئی ابن الدبیثی کی تاریخ وفات بداہتاً غلط معلوم ہوتی ہے .

مآخذ : المُسْتَوفی : تاریخ اربل ، جیسا کہ ابن خَلِّکان نے بذیل عدد ۶۳۳ حوالہ دیا ہے ؛(۲) الذہبی: تذکرۃ الحفّاظ ، ۴ : ۱۹۹ بعد (اسی مصنف کی تاریخ الاسلام اور عبر دستیاب نہ ہو سکیں) ؛(۳) ابن الفواطی : الحوادث الجامعہ ، بغداد ۱۳۵۱ھ ، ۱۳۵ھ ، ورق ۱۳۵؛ (۴) السبکی : طبقاتؔ الشافعیہ ، ۵ : ۲۶ ؛(۵) السخاوی ، اعلان ، در F. Rosenthal : A History of Muslim Historiography، لائیڈن ۱۹۵۲ء ، ۳۸۶ بعد ، ۴۰۶ ؛(۶) ابن العماد : شذرات ، ۵: ۱۸۵ بعد ؛(۷) براکلمان ، ۱:۴۰۲ بعد ، تکملہ ۱:۵۶۵ .

(۲) اسی دور میں جعفر بن احمد (۵۵۸ تا ۶۲۱ ھ/ ۱۱۶۲ تا ۱۲۲۴ء) بھی بطور ابن الدَّبیثی شہرت رکھتا تھا ، جو کہا جاتا ہے کہ اسکا چچا زاد بھائی تھا ، لیکن اس کے دادا کے نام سے قطعاً یہ ظاہر نہیں ہوتا (ابن الفواطی : تلخیص مجمع الاداب ، بغداد ۱۹۶۲ء ، ۴ : ۸۹۷ بعد ؛(۸) ابن الصابونی : تکملہ ، بغداد ۱۳۷۷ھ/۱۹۵۷ء، ۳۲۱ ، مصطفے جواد کے حاشیے کے ساتھ .

F. Rosenthal) [ت : شمیم روشن آرا ؛ ن: محمود الحسن عارف]

••-------------••

※ ابن دِحیہ: (یا ابن دَحیہ) عمر بن الحسن الکلبی ، نیز المعروف بہ ابن جمیل۔ ایک اندلسی شاعر ، ادیب اور محدّث ۔ اندازاً بلنسیہ میں وسط چھٹی صدی ہجری / بارھویں صدی عیسوی میں پیدا ہوا (پیدائش کی بابت جو مختلف تاریخیں دی گئی ہیں ، ان میں سے بعض یہ ہیں: ۵۴۴ھ ، ۵۴۶ھ ، ۵۴۷ھ یا ۵۴۸ھ اس کی کنیت

ابو الفضل تھی ، لیکن وہ اپنے آپ کو ابو الخطاب کے نام سے بلایا جانا پسند کرتا تھا اور اسی نام سے اس کا زیادہ تذکرہ کیا جاتا ہے۔ کچھ مآخذ میں اسے "مُجَدَّدُ الدین" کا لقب بھی دیا گیا ہے ، لیکن وہ خود اپنے لیے ذُوالنَّسَبَین استعمال کرتا تھا (یعنی جس کی دو آبائی نسبتیں ہوں)، اس لیے کہ اس نے اپنے والد کی طرف سے دِحیہ بن خلیفہ [رک باں] سے اور والدہ کی طرف سے اَلحَسَنُ بن علی بن ابی طالب سے اپنی نسبت کا دعوی کیا تھا ۔ اس کی دوسری نسبتیں ، جو مشکل سے ہی استعمال ہوتی ہیں ، یہ ہیں : الدّانی (دیئیہ)، البلنسی ، السبتی ، الاندلسی.

اس نے نوجوانی ہی سے طلب علم کے لیے سفر کا آغاز کر دیا تھا ، خصوصاً اَدب اور فن حدیث سے متعلق علوم کی تحصیل کے لیے اس نے اندلس اور مغرب کے کئی شہروں کے سفر اختیار کیے اور متعدد معروف شیوخ سے ملاقات کی ، جن میں اندلس سے ابن بشکوال ، ابن خیر اور ابن مضاء [رک باں] شامل ہیں ۔ وہ دو مرتبہ دینہ کا قاضی بھی رہا ، جس سے اسے ایک ناانصافی پر مبنی جملہ لکھنے کا الزام لگنے کے بعد برخاست کر دیا گیا تھا .

۵۹۵ھ/۱۱۹۸ء میں شمالی افریقہ میں کچھ عرصہ رہنے کے بعد ، جہاں وہ تیونس میں صحیح مسلم کی شرح بیان کرتا تھا ، وہ حج کے لیے گیا اور راستے میں مصر بھی ٹھہرا ۔ اس کے بعد وہ واپس آ گیا ۔ اس نے اگلا سفر شام ، عراق اور ایران کی طرف اختیار کیا ' جہاں وہ نیشاپور جیسے دور دراز علاقے میں بھی گیا جس سے اس کے علم حدیث کے لیے عظیم شوق اور اس مضمون سے متعلق اس دور کے اہم ترین اساتذہ سے ملنے کی خواہش کا اظہار ہوتا ہے ۔۶۰۴ھ/۱۲۰۷ء میں جب وہ اربلہ گیا ، جہاں ان دنوں آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یوم ولادت روایتی جوش و خروش سے منایا جا رہا تھا ، اس نے اس موقع کے لیے ایک کتاب لکھی ، جس کا عنوان تھا "کتاب التَّنویر فی مولد السراج المنیر"۔

کتاب کا اختتام مظفرُ الدّین الملک المعظم کی مدح میں کہی ہوئی ایک طویل نظم پر ہوتا ہے ، جس نے اسے ہزاروں دینار کا عطیہ دیا تھا ۔مصر مراجعت پر ایوبی حکمران الملک العادل نے اسے اپنے بیٹے کا اتالیق مقرر کیا ۔ جب مؤخر الذکر اپنے والد کا جانشین ہوا اور "الملک الکامل" کا لقب اختیار کیا اور اس نے دارالحدیث بنایا تو ابن دحیہ کو اس کا پہلا مدیر مقرر کیا، لیکن اس کی موت سے پہلے جو ۶۳۳ھ/۱۲۳۵ء میں ہوئی ، سلطان نے اسے اس عہدے سے معزول کر دیا۔ ایک مآخذ سے پتا چلتا ہے کہ اسے مارا پیٹا گیا اور شہر کی گلیوں میں پھرایا گیا۔سلطان نے اس کی جگہ اس کے بھائی ابو عثمان کو مقرر کر دیا ، جو مختصر مدت تک اس کا جانشین رہا (م ۶۳۴ھ/ ۱۲۳۷ء).

ابن دحیہ کے معاصرین کے خیالات اس کے کردار اوراس کی تصانیف کے متعلق متضاد ہیں ۔اندلس کے علما عام طور پر اس کی اعلیٰ لیاقت کی تعریف کرتے ہیں اور اس کا حوالہ دیتے ہیں ، جبکہ مشرقی نقاد اسے محض "کاذب" (جس کی وجہ اس کا بے بنیاد نسب نامے کا دعوی ہے) اور ادبی سارق (ابن خلدون لکھتا ہے کہ اس کی وہ نظم جو اس نے مظفر الدین سے منسوب کی ہے ابن مماتی کی کہی ہوئی ہے) سمجھتے ہیں۔ متعدد مآخذ دارالحدیث الکاملیہ سے اس کے اخراج کی حقیقی وجہ یہی بیان کرتے ہیں ۔ اس کی مختلف موضوعات پر تقریباً بیس کتابوں کے عنوانات معلوم ہیں مگر ان میں سے زیادہ تر تصانیف غیر دستیاب ہیں ۔ اس کی ایک کتاب کی دو طباعتیں منظر عام پر آئی ہیں ۔ جس کی بنا پر اس کا تعارف ہوا ۔ وہ یہ ہے : اَلمُطرِبُ فیُ اشعارِ اَہلِ المَغرِب ، یعنی مغرب کے عربی شعرا کا عمدہ تذکرہ ، اس کی تکمیل مصر میں ہوئی اور ابن دحیہ نے اپنے شاہی سرپرست الملک الکامل سے اسے منسوب کیا ۔ اس کا دوسرا موجود کام ابھی تک غیر مطبوعہ ہے.

مآخذ : براکلمان ، ۱:۳۱۰ ، ۳۰۲ ؛ تکملہ ، ۱ :

۵۴۴-۵۴۵ میں مندرجہ مآخذ کے علاوہ دیکھیے :(۲) ایم غازی : ابن دحیہ فی المطرب ، در RIEM ا(۱۹۵۳ء): ۱۶۱-۱۷۴، (ھسپانوی ترجمہ)؛(۳) وہی مصنف، ص ۱۷۲-۱۹۰؛(۳) اس کی کتاب المطرب طویل مقدمہ کے ساتھ الابیاری، حسن عبد الماجد اور احمد بدوی نے ۱۹۵۴ء میں قاہرہ سے شائع کی۔ مذکورہ کتاب کا دوسرا ایڈیشن اسی سال خرطوم سے مصطفیٰ عوض نے شائع کیا .

(De La Granja [ت : محمود الحسن عارف])

⊛ **ابن دَرّاج القَسْطَلی** : ابو عمر احمد بن محمد ابن العاص بن احمد بن سلیمان بن عیسی بن درّاج القسطلی، ایک اندلسی شاعر۔ درّاج کی نسبت حصن دُرّاج کی طرف ہے جو R. Blacheire کی رائے میں دراصل (موجودہ پرتگال کا شہر) حصن قسطلہ تھا ، جب کہ (مقالہ نگار کی رائے میں) یہ غالبًا موجودہ سپین کے صوبے جیان (Jaen) کا شہر قسطلہ(Cazalilla or Castellar de Santisteban) تھا ۔ وہ مُحَرّم ۳۴۷ھ / مارچ ۹۵۸ء میں پیدا ہوا۔اس کا تعلق صنہاجہ کے معزز خاندان سے تھا جو عربوں کے اندلس فتح ہونے پر وہاں آباد ہو گیا تھا۔ اس نے جیان میں تعلیم پائی اور وہیں قرطبہ کے علمی حلقوں سے متعارف ہوا ۔ اس کی ابتدائی زندگی کے بارے میں اس سے زیادہ معلومات نہیں ملتیں.

۳۸۲ھ / ۹۹۲ء میں ' جب وہ ۳۵ سال کا تھا اور ایک پختہ فکر شاعر تھا ' وہ المنصور ابن ابی عامر[رک بآں] کے دربار میں گیا ، وہاں اس نے جو پہلا قصیدہ پڑھا (دیکھیے دیوان ، قصیدہ عدد ۳) اس کے بارے میں درباری نقادوں کی رائے یہ تھی کہ ایک ناتجربہ کار نوجوان شاعر اتنا عمدہ قصیدہ نہیں کہہ سکتا ، چنانچہ ان میں سے بعض نے اس پر سرقے کا الزام عائد کیا (اس قصیدے سے اس کی نجی زندگی پر بھی روشنی پڑتی ہے، مثلاً یہ کہ اس کی ایک بیٹی تھی جس کی عمر ۸ سال تھی)۔ اس کا امتحان لینے کے لیے المنصور نے اسے ۳ شوال ۳۸۲ھ/یکم دسمبر ۹۹۲ء جمعرات کی رات اپنے ہاں مدعو کیا اور گل عنبرین سے ڈھکے ہوے سیبوں کے ایک خوان پر شعر کہنے کو کہا اس موقع پر اس نے جو قصیدہ کہا (دیکھیے دیوان ، قصیدہ عدد ۱۰) اس میں اس نے سرقے کے الزام کا بطلان کیا اور کہا کہ شعر گوئی اور نثر نگاری میں اسے جو یدطولیٰ حاصل ہے اس کی بنا پر وہ شاہی عنایات کا مستحق ہے ۔ یہاں سے اس کی قسمت نے پلٹا کھایا ۔ المُنَصُور نے اسے دیوانُ الانشاء میں اہم عہدہ دیا ، اسے شاہی شاعر قرار دیا اور وہ اسے انعام و اکرام سے نوازتا رہا ۔ سولہ سال تک وہ المنصور اور اسکے بیٹے عبد الملک المظفر کے دربار سے وابستہ رہا۔ یہ عہد مسلم اندلس کے عروج کا عہد تھا اور اس دور میں مسلمانوں کو جو سیاسی اور فوجی قوت وہاں حاصل تھی وہ دوبارہ کبھی حاصل نہ ہو سکی ۔ ابن درّاج عامری عہد حکومت کا ہمیشہ ثنا خواں رہا اور ان کی فتوحات کی خوشیوں کے موقعوں پر مدحیہ قصائد لکھ لکھ کر معزز درباری شاعر بنا رہا.

عبدالرحمٰن بن ابی عامر[رک بآں] کے (۳۹۹ھ/۱۰۰۸ء میں) قتل اور شورشوں کے آغاز سے اس کی زندگی کا ایک نیا دور شروع ہوتا ہے ۔ پہلے چار سال تک تو وہ قرطبہ میں مقیم رہا اور جو حکمران بھی تخت پر بیٹھتا ، مثلاً محمد بن ہشام المہدی ، سلیمان المستعین اور القاسم بن حمود وغیرہ ، وہ اس کی مدح سرائی شروع کر دیتا ، لیکن جب اس نے سیاسی حالات کو پرسکون ہوتے نہ دیکھا تو اس نے شہر چھوڑنے کا فیصلہ کر لیا ۔ چنانچہ ۴۰۴ھ/۱۰۱۴ء میں وہ پہلی دفعہ جزیرہ نماے اندلس سے باہر نکلا اور سَبْتَۃ (Ceuta) جا پہنچا ، جہاں اس وقت علی بن حمود حکمران تھا ، جس نے اندلس میں پہلی علوی حکومت کی بنیاد رکھی تھی ۔ اس نے دربار میں جو قصیدہ پیش کیا اس میں شیعی حمایت کا تاثر دیا ، لیکن لگتا ہے کہ حمود کے دربار سے وابستگی میں اسے وہ مقام اور اطمینان حاصل نہیں ہو سکا جس کا وہ متلاشی تھا ،

چنانچہ اگلے چار سال میں وہ کئی چھوٹے درباروں سے وابستگی کی کوشش کرتا نظر آتا ہے۔ ۴۰۸ھ/۱۰۱۸ء تک اس نے المریہ، بلنسیہ، شاطبہ اور طرطوشہ کی ریاستوں کا سفر اختیار کیا اور ان کے حکمرانوں کی شان میں مدحیہ قصائد پیش کیے، لیکن اس کے قدم کہیں جم نہ سکے، بالآخر وہ سرقسطہ پہنچا اور وہاں کے حکمران المنذر بن یحییٰ التجیبی سے وابستہ ہو گیا۔ یہاں اسے کچھ سکون سے سانس لینے کا موقع ملا اور وہ عامری دربار کی طرح یہاں بھی شاہی شاعر اور دیوان انشاء کے سیکرٹری کا عہدہ حاصل کرنے میں کامیاب ہو گیا۔ وہ ۴۰۸ھ/۱۰۱۸ء سے ۴۱۲ھ/ ۱۰۲۲ء تک المُنذِر کے دربار سے اور ۴۱۲ھ/ ۱۰۲۲ء سے ۴۲۷ھ/۱۰۳۶ء تک اس کے بیٹے یحییٰ کے دربار سے بحیثیت شاہی شاعر وابستہ رہا، جس سے اس نے اپنے دیوان کا حصہ سوم منسوب کیا ہے۔ مادی لحاظ سے دیکھا جائے تو یہاں اس کی زندگی آسودہ حالی سے گزری، جیسا کہ اس کے قصیدہ (عدد ۵۷) سے پتہ چلتا ہے کہ وہ زمینوں اور باغات کا مالک تھا، تاہم بعض نامعلوم اسباب کی بنا پر یحییٰ بن المنذر سے اس کے تعلقات بگڑ گئے اور اسے یہ جگہ بھی چھوڑنا پڑی، چنانچہ ۴۱۹ھ/۱۰۲۸ء میں وہ دانیہ کے دربار میں پہنچا اور وہاں کے حکمران مجاہد العامری [رک بآں] کی خدمت میں قصیدہ پیش کیا۔ لگتا ہے کہ اس نے زندگی کے آخری ایام اسی مشرقی شہر میں گزارے، کیونکہ اس کے اکلوتے بیٹے الفضل نے بھی یہیں زندگی گزاری۔ ابن درّاج ۱۶ جمادی الآخرہ ۴۲۱ھ/۲۲ جون ۱۰۳۰ء کو فوت ہوا۔

ابن درّاج کا شمار چوتھی صدی ہجری / دسویں صدی عیسوی کے اواخر اور پانچویں صدی ہجری / گیارہویں صدی عیسوی کے اوائل کے مسلم اندلس کے عہد زرّیں کی عرب شاعری کے نمائندہ عظیم شعرا میں ہوتا ہے۔ اگرچہ اس نے طوائف الملوکی [کذا ملوک الطّوائف] کا زمانہ بھی پایا، لیکن درحقیت وہ خلفاے ہسپانیہ کے عہد کی پیداوار تھا۔ ابن شہید، ابن حزم اور الرمادی کی طرح وہ بھی اس عہد کا نمائندہ تھا جس میں ہسپانیہ کی ثقافت اور ادب پر مسلم اندلس کی گہری چھاپ موجود تھی۔

ابن درّاج کوئی انقلابی شاعر نہ تھا، جس طرح وہ اندلسی شاعر تھے جنہوں نے مُوَشّح اور زجل کو پروان چڑھایا، بلکہ وہ ابن تمام اور متنبّی کی طرز کا ایک روایت پسند شاعر تھا، چنانچہ بعض نقاد تو اسے متنبّی اندلس بھی کہتے ہیں۔ ان کلاسیکل شاعروں کی طرح وہ بھی کلاسیکی شعری اصولوں کے مطابق شعر کے عمود پر اپنی توجہ مرکوز رکھتا ہے۔ اس کا اسلوب شستہ ہے' وہ صحت زبان کا خیال رکھتا اور الفاظ کے انتخاب پر محنت کرتا ہے۔ اس کی شاعری سے پتا چلتا ہے کہ وہ عربی ادب کے سمندر کا شناور تھا اور یہ کہ زبان پر اسے مکمل قدرت حاصل تھی، ممکن ہے وہ ندرت خیال اور ذہنی بلندی میں اپنے مثالی شاعر متنبّی تک نہ پہنچتا ہو، لیکن (متنوع ادبی خوبیوں کی وجہ سے) اس کے بعض قصائد (مثلاً عدد ۳۲و۴۴) ' یقیناً متنبّی کی شاعری سے بلند تر ہیں۔ جن قصائد میں اس نے المنصور کی جنگوں اور عیسائیت کے مقابلے میں اسلام کا علمبردار ہونے کی وجہ سے عوام کی اس کے لیے محبت اور احترام کا ذکر کیا ہے، وہ حقائق کے بہت قریب معلوم ہوتے ہیں۔ اس موضوع پر اس کے قصائد متنبّی کے ان قصائد سے ملتے جلتے ہیں جو اس نے سیف الدولہ کی مدح میں کہے تھے.

بزمیہ شاعری (نوریّات) کی صنف میں اس نے جو قصائد لکھے ہیں ان میں اس کی ندرت خیال عروج پر ہے اور اس صنف میں وہ ابن خفاجہ، ابن الزقاق اور الرصافی کے پائے کا شاعر معلوم ہوتا ہے، جنہوں نے ساری عمر اسی صنف میں شاعری کرتے گزاری.

اس کی شاعری کے بڑے حصے میں (جو کہ انتہائی مؤثر اور مبنی براخلاص معلوم ہوتا ہے) مسلم اندلس کی خانہ جنگیوں اور ان کی ہولناکیوں کا تذکرہ ہے،

جو عامری حکومت کے خاتمے کے بعد ملک میں پھوٹ پڑی تھیں۔ یہ قصائد ایک طرح کے نوحے ہیں جن میں اس نے اندلس میں مسلمانوں کی عظمت و جبروت کے ترانے گائے ہیں جن کا وہ عینی شاہد تھا ۔ ان میں اس کے ذاتی مصائب کا بھی تذکرہ ہے، جو اسے اس خانہ جنگی کی وجہ سے بھگتنا پڑے اور اپنے بارہ افراد کے کنبے کے ساتھ ، جن میں اکثریت خواتین کی تھی اسے دربدر ہونا پڑا اور ایک شہر سے دوسرے شہر منتقل ہونا پڑا ۔ ان میں سے بعض قصائد ، خصوصاً قصیدہ عدد ۴۳۰ جس میں ایک طوفانی رات میں سمندری سفر کا ذکر ہے، بڑا مؤثر اور دلگداز ہے۔

ابن درّاج نے جس طرح اپنے قصائد کے مواد اور ہیئت پر محنت کی اور اپنے زمانے میں مروّج بدیع پر مبنی شاعری سے صرف نظر کرتے ہوئے اپنا رستہ الگ نکالا ، اس نے مسلم اندلس کی عرب شاعری میں اسے ایک رجحان ساز شاعر بنا دیا جس کی مثال ہمیں چھ صدیوں بعد صرف Luis de Gongorav Argote (۱۵۶۱ـ۱۶۲۷ء) کی صورت میں نظر آتی ہے۔

اس کی شاعری ادبی اور جمالیاتی لحاظ سے اہم ہونے کے علاوہ اس زمانے کے تاریخی واقعات ، خصوصاً مسلم اندلس کے اپنے ہمسائے عیسائی حکمرانوں کے ساتھ تعلقات کے بارے میں ایک اہم تحریری مآخذ کی حیثیت رکھتی ہے (اس نقطۂ نظر کے لیے دیکھیے محمود مکی: *La Espana Cristiana en el diwan de Ibn Darray* در *Bol. de la Real Acad. de Buenas Letras de Barcelona* ، ۳۰[۱۹۶۳ـ۱۹۶۴ء] : ۶۳ـ۱۰۴) .

ابن درّاج کی نثر ہم تک نہیں پہنچی ، تاہم بعض واقعات سے اندازہ ہوتا ہے کہ بعض بہت معروف سرکاری دستاویزات اسی کی تحریر کردہ ہیں، مثلاً صخرہ بالائی (Santiage de Compostella) کی فتح (۳۸۲ھ/۹۹۲ء) کے موقع کی وہ تحریر جو اس نے المنصور کے نام لکھی ، ابن بسام کے ذخیرہ اور اس کے دیوان میں اس کی نثر کے جو بچے کھچے نمونے ملتے ہیں اس سے یہ اندازہ کیا جا سکتا ہے کہ اس کی نثر اس کی شاعری کے مقابلے میں کم تر درجے کی تھی .

مآخذ : بنیادی مآخذ (۱) دیوان ابن دراج القسطلی ،طبع محمود ع مکی، مع مقدمہ، حواشی و ضمیمہ جات، نیز شاعر کی سوانح اور فہرست کتابیات بھی موجود ہے، دمشق ۱۹۶۱ء ؛(۲)حمیدی : جذوۃ المقتبس ، قاہرہ ۱۹۵۲ء، عدد ۱۸۶؛(۳) ابن بسام : ذخیرہ ،۱/۱: ۴۳ـ ۷۸؛(۴) ابن بشکوال : الصلۃ ، عدد ۷۵؛(۵)الظبی : بغیہ ، عدد ۳۴۲؛(۶) ابن حزم : جمہرۃ انساب العرب ، ص ۴۶۶ـ۷ ؛(۷)ابن سعید: المغرب ، ۲ :۶۰ـ ۶۳؛(۸)ابن الخطیب : اعمال الاعلام ، اشاریہ ؛(۹) وہی مصنف : احاطہ ، مخطوطہ اسکوریال عدد ۱۶۷۳، ص ۱۸۳،۱۸۶،۲۹۱ ؛(۱۰) ابن العذاری : بیان ، ۲:۲،۲۷،۳،۹:۳، ۲۰ـ۲۱ ، ۳۵ ، ۱۲۴؛(۱۱) ابن خیر الاشبیلی: فہرسہ ، ص۴۱۴ـ۴۱۵ ؛ (۱۲)ابن عبد المنعم الحمیری: الروض المعطار، طبع و ترجمہ Levi Provencal ، ص ۱۱۵ـ۱۱۶ ، ۱۶۰ ؛ (۱۳) المقری : نفح الطیب ، بمدد اشاریہ؛(۱۴)ثعالبی: یتیمہ ، ۲:۱۰۳ـ۱۱۶ ؛ (۱۵) ابن خلکان ، ۳:۲۱۷ـ۲۱۹؛(۱۶) یاقوت، ۷:۸۶؛(۱۷) ابن تغری بردی ، ۴:۲۷۲ـ ۲۷۳؛ (۱۸) ابن فضل اللہ العمری: مسالک الابصار ، مخطوطہ دارالکتب ، عدد ۵۵۹، ۱۱:۲۰۱ـ۲۰۴؛(۱۹) ابن العماد : شذرات ، ۲:۲۱۷ـ ۲۱۹.

جدید مآخذ :(۱) احمد ضیف : بلاغۃ ، ص ۹۴ـ۱۰۰؛ (۲) H.Peres : *Poésie* ، بمدد اشاریہ ؛(۳) A.R Nykl: *Hispano-Arabic Poetry* ، بالٹی مور ۱۹۴۶ء ، ص ۵۶ـ۵۸؛(۴) A. Gonzalez Palencia : *Literatura* ، ص ۵۸، ۱۷۴؛(۵)E.Garcia Gomés : *Poemas Arabigoandaluces* ، میڈرڈ ۱۹۵۹ء ، ص ۲۹، ۹۸؛(۶) احسان عباس : تاریخ الادب الاندلسی ، قاہرہ ۱۹۶۲ء ، ص ۱۹۱ـ۲۱۳ ؛(۷) R.Blachere : *La vie et l'aeuvre du Poete-espistolir Andalou Ibn Darrag al-Kastalli* ، در *Hesperis* ۱۲(۱۹۳۳ء):

۹۹ـ۱۲۱.

(محمود۔ع۔کی[ت، محمد امین])

....

⊗ ابن دَرُسْتُوَیہ : ابو محمد عبد اللہ بن جعفر بن درستویہ بن معرزبان ، فارسی ، فسوی (۲۵۸ـ۳۴۷ھ/۸۷۲ـ۹۵۸ء)۔ ان کا نام درستویہ دو فارسی الفاظ ''درست'' اور''ویہ'' کا مرکب ہے اور نسبت فارسی اور فسوی مولد و مسکن کی بنا پر ہے۔ ایک نامور محدث ، ادیب ، لغوی اور نحوی ۔ ان کی ولادت فسا نامی شہر میں، جو اس وقت شیراز سے بھی بڑا اور خوش گوار آب و ہوا والا شہر تھا ، ہوئی (خطیب بغدادی : تاریخ بغداد ،۹:۴۲۸).

ان کے والد جعفر اپنے زمانہ کے نامور اور معروف محدثین میں سے ہیں(ابن خلکان ، ۳:۴۴) اور وہ علی بن محمد المدائنی اور اس زمانے کے دوسرے محدثین سے روایت کرتے ہیں ۔ ابن درستویہ ابھی کم عمر ہی تھے کہ انہوں نے اپنے والد گرامی کے ساتھ مختلف محدثین کی خدمت میں حاضری دینے اور تحصیل حدیث کا سلسلہ شروع کر دیا (الذہبی : سیر اعلام النبلاء ، ۱۵:۵۳۱ـ۵۳۲) اور جب وہ پندرہ سال کے تھے تو اپنے والد کے ساتھ بغداد آئے اور وہاں کے محدثین عباس بن محمد الدوزی، یحییٰ بن ابی طالب ، عبد الرحمان بن محمد کریزان اور محمد بن الحسین الحسینی سے ملاقات کی اور ان سے حدیث پڑھی۔ علاوہ ازیں انہوں نے اس دور کے ماہرین لغت و ادب الثعلب (۲۰۰ـ۲۹۱ھ/۸۱۴ـ۹۰۴ء)، المبرد(۲۱۰ـ۲۸۵ھ/۸۲۵ـ۹۹۸ء) اور ابن قتیبہ الدینوری (۲۱۳ـ۲۷۴ھ/۸۲۸ـ۸۸۹ء) وغیرہ کو دیکھا اور ان سے استفادہ کیا ۔ انہوں نے مؤخر الذکر سے باقاعدہ تعلیم تو حاصل نہیں کی تھی ، لیکن اس کی ذات ان کے لیے ادب میں دلچسپی کا باعث بن گئی .

ابن درستویہ بچپن ہی میں اپنے والد کے ساتھ اپنے آبائی شہر فسا سے نقل مکانی کرکے بغداد آ گئے تھے اور وہیں انہوں نے ۲۴ صفر ۳۴۷ھ/۹۵۸ء میں وفات پائی .

ابن درستویہ بڑے جلیل القدر محدث اور عالم تھے ، ان سے استفادہ علمی کرنے والوں میں امام الدارقطنیؒ ، ابن شاہینؒ ، ابن مندہؒ ، ابن رزقویہؒ ، ابن الفضل قطانؒ اور ابو علی بن شاذانؒ وغیرہ شامل ہیں (الذہبی: سیراعلام النبلاء ، ۱۵:۵۳۱)۔ ان کی شہرت اگرچہ ایک نحوی عالم کے طور پر ہے ، لیکن علم حدیث میں بھی وہ ایک ثقہ راوی تھے.

بعض محدثین ، مثلاً ھبۃ اللہ الکاسکائی وغیرہ نے ان کو ضعیف قرار دیا ہے ، لیکن جمہور کے نزدیک وہ ایک ثقہ اور مستند محدث تھے (خطیب البغدادی).

تصانیف:ابن درستویہ ایک کثیر التصانیف بزرگ تھے ، مگر ان کی اکثر کتابیں دست برد زمانہ کا شکار ہو گئی ہیں۔ الذہبی نے ان کی حسب ذیل کتابوں کی فہرست دی ہے: (۱) کتاب الارشاد (علم النحو) ؛(۲) شرح کتاب الجرمی ؛ (۳) کتاب الہجاء ؛(۴) شرح الفصیح ؛(۵) غریب الحدیث ؛ (۶)ادب الکاتب ؛(۷)المذکر و المؤنث ؛ (۸) المعقود الممدود [المحدود] ؛(۹) معانی الشعر(الذہبی : سیر اعلام ، ۱۵: ۵۳۱)؛(۱۰) کتاب الکتاب، طبع الاب لوئس شیخو، مطبع الیسوعیین ۱۹۲۱ء (۱۱۲صفحات).

مآخذ : ابن الندیم : الفہرست ، ص ۹۳ـ۹۵؛ (۲) ابن خلکان : وفیات ، ۱:۳۱۵؛(۳) السیوطی: بغیۃ الوعاۃ ، ص ۲۷۹؛(۴) طاش کوپرولی زادہ : مفتاح السعادۃ،۱:۱۳۶؛(۵) البغدادی : تاریخ بغداد ، ۹:۴۲۸ـ۴۲۹؛(۶) الذہبی : لسان المیزان ، ۳/۲۶۷ـ۲۶۸؛ (۷) وہی مصنف: سیر اعلام، ۱۵:۵۳۱ـ ۵۳۲؛(۸) ابن العماد: شذرات ، ۲/۳۷۵؛ (۹)سرکیس: معجم المطبوعات ، بذیل مادہ .

(محمود الحسن عارف)

....

⊗ اِبن دِرہم : (جعد بن درہم) ، ایک نامور

ملحد اور زندیق، جو اصلاً خراسان کا رہنے والا تھا ، لیکن اس نے اپنی تمام زندگی دمشق میں گزاری ۔ وہ مروان الحماد[رک باں] کا استاد اور اتالیق رہا، جس کی بنا پر مروان کو مروان الجعدی کہا جاتا ہے(ابن کثیر، ۱۹:۱۰)۔ وہ الجہم بن سفیان [رک باں] کا استاد تھا ، جس کی طرف معروف فرقہ جہمیہ [رک باں] منسوب ہے.

بقول حافظ ابن کثیر جعد بن درہم نے فرقہ جہمیہ کے خیالات و افکار ابان بن سمعان نامی شخص سے اور اس نے لبید بن الاعصم کے نواسے طالوت سے اور اس نے اپنے ماموں لبید بن الاعصم یہودی سے حاصل کیے تھے(ابن کثیر ' ۱۹:۱۰)۔ لبید وہی شخص ہے جس کے متعلق کہا جاتا ہے کہ اس کی بیٹیوں نے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم پر جادو کر دیا تھا، جس کے کچھ اثرات آپ کو محسوس ہوے تھے(دیکھیے کتب تفسیر بذیل تفسیر [نیز رک بہ معوذتین).

اس کے تمام سوانح نگاروں نے لکھا ہے کہ وہ کہا کرتا تھا کہ نہ تو اللہ تعالیٰ نے حضرت ابراہیمؑ کو اپنا دوست [خلیل ، رک بہ ابراہیم] بنایا اور نہ ہی وہ موسیٰؑ [رک باں] سے ہم کلام ہوا۔ اس طرح گویا اس نے صفات الٰہی کے انکار کی بنیاد رکھی ، جس پر آگے چل کر معتزلہ ، جہمیہ اور دوسرے گمراہ فرقوں نے اپنی اپنی عمارتیں تعمیر کیں.

عصر حاضر میں جعد کے متعلق سوانح نگاروں کے ان بیانات کو شک و شبے کی نظر سے دیکھا جاتا ہے، اس لیے کہ اس کے متعلق بہت سی باتیں اکثر بلاسند و حوالہ نقل ہوتی آئی ہیں، چنانچہ سیر اعلام النبلاء (۵:۴۳۳) کا مرتب اور حاشیہ نگار شعیب الانوط، جعد کے متعلق لکھتا ہے کہ "گمان غالب یہ ہے کہ اس کے متعلق اس قسم کی باتیں اس کے مخالفین نے پھیلائی ہیں اور سوانح نگاروں نے ان کا تجزیہ نہیں کیا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اس کے وہ عقائد جو اس نے العقیدہ میں پیش کیے ہیں، یہودیوں کے افکار سے مکمل طورپر متضاد ہیں۔ وہ اللہ تعالیٰ کی بعض قدیم صفات کا انکار کرتا ہے اور ان کی تاویل کرتا ہے، تاکہ اللہ تعالیٰ کو صفات حدوث سے منزہ اور اس کا پاک ہونا ثابت کرے، اسی لیے وہ خلق قرآن کا عقیدہ رکھتا تھا، جبکہ یہودیوں کے ذات باری سے متعلق عقائد تشبیہ اور تجسیم کے حامل نظر آتے ہیں(سیر اعلام ، ۵:۴۳۳، ح ۱).

آ آ لائیڈن کے مقالہ نگار (G. Vegde) نے بھی جعد کے متعلق عاید کیے جانے الحاد اور زندقہ کے الزامات کو شک و شبہہ کی نظر سے دیکھتے ہوے اس خیال کا اظہار کیا ہے کہ اس سلسلے میں بنو مروان کے خلاف سیاسی پروپیگنڈے اور معتزلہ کے خلاف مذہبی پروپیگنڈے نے بڑا مؤثر کردار ادا کیا .

جعد کی زندگی کے بیشتر حالات ابھی تک پردۂ اخفا میں ہیں، اس لیے اس بارے میں وثوق سے کچھ کہنا مشکل ہے۔ اسے ہشام بن عبد الملک کے ایما پر خالد القسری نے پہلے گرفتار کیا اور پھر اسے عین عید الاضحیٰ کے دن قتل کر دیا۔ البتہ یہ بات مختلف فیہ ہے کہ اسے کوفہ میں قتل کیا گیا یا واسط میں، اسی طرح سنہ بھی مختلف ہے: ۱۲۴ھ/۷۴۲ء یا ۱۲۵ھ/۷۴۳ء.

بعض سوانح نگاروں نے اس کے قتل کے پیچھے سیاسی محرکات کا بھی شبہ ظاہر کیا ہے اور لکھا ہے کہ خلفاے بنو امیہ کے دور میں مسلمانوں کو ان کے عقائد کی بنا پر قتل نہیں کیا گیا(حواشی : سیر اعلام ، ۵:۴۳۳) .

مآخذ :اس موضوع پر قدیم ترین مآخذ عثمان الدارمی(م ۲۸۲ھ/۸۹۵ء) کی الرّدّ علی الجہمیہ (طبع G.Vitestain ، لائیڈن ۱۹۶۰ء)ہے جس میں سند متصل سے جہمیہ کے نظریات اور ابن درھم کی وفات کا مختصراً ذکر ہے۔ بعد میں آنے والے مصنفین ابن ندیم وغیرہ نے انہی معلومات کو دہرایا ہے، نیز دیکھیے(۲) الذہبی : سیر اعلام النبلاء ، طبع شعیب الارنوط ، مع حواشی ، ۱۴۱۳ھ/۱۹۹۳ء ، ۵/۴۳۳؛(۳) وہی مصنف : تاریخ الاسلام ، ۴/۲۳۸؛(۴)ابن کثیر : البدایہ ، ۹/۳۵۰،

۳۶۵:(۵)ابن درہم تغری بردی : النجوم الزاہرہ فی ملوک مصر و القاہرہ ، ۳۲۲:۱؛(۶)البکری : تاریخ الخمیس، ۳۲۲:۲؛ (۷) مرتضٰی الزبیدی : تاج العروس ، ۳۲۱:۲؛(۸) G.Vagde : ابن درہم ، در آآ ، بار دوم بذیل مادہ .

(محمود الحسن عارف)

⊗ ابن دقیق العید : ابو الفتح محمد بن علی بن وھب بن مطیع قشیری المنفلوطی مصری، تقی الدین (۶۲۵-۷۰۲ھ/۱۲۲۸-۱۳۰۳ء)، ایک نامور شافعی المذہب محدث، فقیہ ، قاضی ، اصولی ، ادیب اور شاعر ، جو اپنے جد امجد دقیق العید وھب کے نام سے معروف ہوے ۔ ان کا نسب نامہ بہز بن حکیم عشیری سے ملتا ہے (ابن فرحون: الدیباج ، ۳۱۸:۲)۔ ان کی والدہ مصر کے ایک بزرگ عالم شیخ تقی الدین المفرج الاصولی کی صاحبزادی تھیں ۔ ان کی ولادت یُنْبُع (حجاز) کے قریب سمندری سفر کے دوران میں ۶۲۵ھ/۱۲۲۸ء میں ہوئی (ابن حجر : الدرر الکامنہ ، ۹۲:۴) ، غالبًا اس وقت ان کے والدین حجاز مقدس کے لیے سفر کر رہے تھے.

انہوں نے اپنے آبائی شہر قُوص (مصر) میں نشونما پائی اور وہیں نامور علما سے ابتدائی تعلیم حاصل کی، قرأت کی تعلیم حاصل کرنے کے بعد انہوں نے مالکی فقہ کی تعلیم اپنے والد سے اور شافعی فقہ کی تعلیم اپنے والد اور ان کے ایک شاگرد بہاء الدین ھبۃ اللہ قفطی سے حاصل کی ، جس کے بعد وہ قاہرہ چلے گئے اور وہاں ابو محمد بن عبد السّلام ، ابو الحسن بن فقیر ، ابن رواج اور سبط وغیرہ سے حدیث کا سماع کیا (الصفدی : فوات الوفیات ، ۱۹۳:۴)۔ جس کے بعد وہ دمشق چلے گئے اور وہاں ابن عبد الدائم اور ابو البقاء خالد بن یوسف سے حدیث کا سماع کیا۔ بعد ازاں انہوں نے اسکندریہ اور دیگر شہروں کا سفر کیا ۔ جس کے دوران میں عبد العظیم المنذری ، ابو الحسن ، محمد بن انجب الصوفی بغدادی ، ابو علی حسن بن محمد التیمی البکری اور ابو الحسن عبد الوہاب بن حسن الدمشقی وغیرہ سے علم حدیث میں سماع کا شرف حاصل کیا ، جس کے نتیجے میں انہیں علم فقہ اور علم حدیث میں ایسی بصیرت حاصل ہوئی جو اس زمانہ کے بہت کم لوگوں کو حاصل تھی .

وہ ابتداءً اپنے والد محترم کے زیر اثر مالکی المذہب تھے ، لیکن بعد ازاں انہوں نے شافعی فقہ کی ہم نوائی اختیار کر لی اور اس میں مجتہدانہ مقام حاصل کرلیا (السبکی : طبقات الشافعیہ ، ۲۰۹:۹).

تعلیمی مرحلہ مکمل کرنے کے بعد ابن دقیق العید اپنے آبائی شہر قوص واپس آ گئے اور وہاں مدرسہ نجیبیہ وغیرہ میں تدریس کا سلسلہ شروع کر دیا ۔ اس کے بعد وہ قاہرہ چلے گئے اور وہاں مدرسہ فاضلیہ، مدرسہ کاملیہ، مدرسہ صالحیہ اور مدرسہ متصل بمقبرہ شافعی وغیرہ میں تدریسی فرائض انجام دیئے ۔ یہاں ان سے استفادہ کرنے والوں کی ایک طویل فہرست ہے ، جن میں بڑے بڑے نامور لوگ شامل ہیں ، مثال کے طور پر فتح الدین بن سید الناس ، قطب الدین بن منیر، علاؤ الدین قونوی، علم الدین اخنائی ، ابو حیان ، اثیر الدین محمد بن یوسف غرناطی اورشمس الدین محمد بن احمد بن حیدرہ وغیرہ (الصفدی، ۱۹۴:۴- ۱۹۵)۔ نامور محدث اور نقاد الذہبی نے ان سے بیں احادیث سننے کی صراحت کی ہے (الذہبی: تذکرۃ الحفاظ).

ابن الدقیق العید اپنے زمانے کے بہت ہی معروف اور جید عالم تھے ۔ جس کی بنا پر حکمران اور سلاطین ان کا بے حد احترام کرتے تھے۔ چنانچہ نامور سوانح نگار ابن حجرؒ نے لکھا ہے کہ ایک مرتبہ جب وہ سلطان حسام الدین لاجین سے ملنے کے لیے اس کے پاس گئے تو سلطان اپنے تخت سے نیچے اتر آیا اور مؤدب ہو کر ان سے نیچے ہو کر بیٹھا(الدرر الکامنہ ، ۹۳:۴)۔ وہ ایک مدت تک اپنے آبائی شہر قوص میں مالکی قاضی رہے، لیکن جب وہ قاہرہ چلے گئے تو عہدۂ قضا سے

دستبردار ہو گئے ، البتہ کچھ عرصے کے بعد انہوں نے شافعی قاضی القضاۃ کا عہدہ قبول کر لیا (۶۹۵ھ ، دیکھیے ابن کثیر ' ۱۴: ۲۷) اور کئی سال تک اس عہدے پر فائز رہے ۔ اس دوران میں انہوں نے کئی اصلاحی اقدامات کیے ۔ جس سے مصر میں قانون کے نفاذ کا عمل بہتر ہوا.

ابن دقیق العید کو شعر و ادب سے بھی دلچسپی تھی ۔ ان کی شاعری کے موضوعات وصف ، دوستوں سے فراق اور نعت نبوی(علی صاحبہا التحیۃ والسلام)وغیرہ پر مشتمل ہیں۔ الصفدی (۴: ۱۹۹۔۲۰۸) اور ادفوی (الطالع السعید ، طبع الحاجری ، ص ۵۸۳۔۵۹۵) وغیرہ نے ان کے اشعار نقل کیے ہیں.

ان کا انتقال ۷۰۲ھ/۱۳۰۲ء میں ہوا (ابن حجر ' ۴: ۹۴) ان کے جنازے میں بہت بڑی تعداد میں عوام و خواص شریک تھے ، جن میں مصری امرا اور اعیان دولت، خصوصاً نائب السلطنت وغیرہ بھی تھے ۔ ان کے جسد خاکی کو قرافۃ الصغریٰ میں ان کے استاد ابن عبد السلام کے پہلو میں دفن کیا گیا (ابن ایاس : بدائع الزہور ، طبع محمد مصطفیٰ ، قاہرہ ۱۹۸۲ء).

تصانیف : جیسا کہ اوپر ذکر ہوا قاضی ابن دقیق العید اپنے دور کے بہت معروف محدث ، قاضی اور فقیہ تھے ، اس لیے انہوں نے کئی علوم و فنون پر یاد گار تصانیف چھوڑی ہیں ، جن میں سے زیادہ تر ضائع ہو چکی ہیں۔ ان میں سے حسب ذیل کا ذکر کیا جا سکتا ہے:

(الف) علم الحدیث: (۱)الاقتراح فی بیان الاصطلاح ، یہ کتاب علم الحدیث کی اصطلاحات وغیرہ کے بیان پر مشتمل ہے۔ فاضل مؤلف نے محدثین ، راویان حدیث کے طبقات ، کیفیت سماع و روایت اور احادیث متفق علیہ وغیرہ کی تعریف پر عمدہ انداز میں بحث کی ہے (مطبوعہ بیروت ۱۴۰۶ھ/ ۱۹۸۸ء قلمی نسخہ جات کے لیے، دیکھیے براکلمان : تکملہ ۲: ۶۶) ؛(۲) الالمام فی احادیث الاحکام ، یہ کتاب ایسی احادیث کے " ضبط " پر مشتمل ہے جو احکام سے متعلق ہیں ۔ کتاب کی اہمیت کے پیش نظر اس کی بے شمار شروح لکھی گئی ہیں ۔ جن میں سے پہلی شرح خود مصنف نے تحریر کی ۔ اس کا نام " الانام شرح الالمام تھا ، جو بقول ابن حجر بیس جلدوں میں تھی ، مگر اب ناپید ہے (الدرر، ۴: ۹۲) ۔ اس کے علاوہ شمس الدین محمد بن ناصر الدین الدمشقی نے بھی اس کی شرح لکھی ہے اور کئی لوگوں نے اس کی تلخیصات کی ہیں(حاجی خلیفہ، ۱: ۱۵۸)۔ ابن تیمیہ اس کتاب کو " کتاب الاسلام " قرار دیتے تھے۔ وہ لکھتے ہیں کہ اس جیسی کتاب کسی نے نہیں لکھی۔ یہ کتاب الریاض (بدون تاریخ)، دمشق (۱۹۶۳ء طبع مولوی محمد سعید ۱۹۷۴ء) اور بیروت وغیرہ سے طبع ہو چکی ہے۔ براکلمان (تکملہ ۲: ۶۶) نے اس کے کئی قلمی نسخوں کی نشان دہی کی ہے؛(۳)احکام الاحکام شرح عمدۃ الاحکام ، یہ کتاب جیسا کہ نام سے ظاہر ہے ، تقی الدین عبد الغنی بن عبد الواحد المقدسی الدمشقی کی کتاب عمدۃ الاحکام عن سید الانام من احادیث النبی علیہ السلام کی شرح ہے۔ فاضل مؤلف نے یہ کتاب اپنے ایک شاگرد عماد الدین اسماعیل بن محمد بن اثیر الحلبی کو املاء کرائی اور الحلبی نے اس کو مرتب کرکے اس کا نام احکام الاحکام فی شرح احادیث سید الانام رکھا ۔السخاوی نے اس پر حاشیہ لکھا ہے ۔ یہ کتاب قاہرہ (۱۳۷۲ھ/۱۹۵۳ء) اور بیروت (۱۹۸۱۔۱۹۸۲ء و ۱۹۸۷ء ،طبع احمد محمد شاکر) طبع ہو گئی ہے۔(اس کے مخطوطات کے لیے دیکھیے براکلمان : تکملہ ، ۲: ۷۰۵) ؛(۴)شرح الاربعین النوویہ ، امام النووی (یحییٰ بن شرف) نے الاربعین کے نام سے احادیث کا جو مجموعہ مرتب کیا ہے اس کی شرح بہت سے لوگوں نے لکھی ہے۔ جن میں ابن دقیق العید کا نام بھی شامل ہے۔ یہ کتاب قاہرہ و بیروت (۱۹۸۶ء) سے چھپ چکی ہے (قلمی نسخہ جات کے لیے دیکھیے براکلمان : تکملہ ، ۲: ۶۸۳)؛(۵) نُبذَۃٌ فی علوم الحدیث ، اس کا ایک قلمی نسخہ موزۂ برطانیہ (دیکھیے براکلمان ، ۲: ۷۵)میں موجود

ہے.

(ب) رجال الحدیث :(۱)اس عنوان پر انہوں نے ابو شجاع احمد بن حسن بن احمد اصفہانی کی التقریب کی شرح بعنوان :تحفۃ اللبیب فی شرح التقریب لکھی ۔ اس کا ایک خطی نسخہ برلن میں موجود ہے(Ahlwardt ، عدد ۴۴۸۲)۔ اس کا ایک عکسی نسخہ معہد المخطوطات ، قاہرہ ، میں موجود ہے(فہرس التمہیدی ، ص ۳۲۱).

(ج) علم فقہ :علم فقہ پر ان کی درج ذیل کتب دستیاب ہیں:(۱)شرح مختصر ابن حاجب (فقہ مالکیہ)؛(۲) مقدمہ المطرزی فی اصول الفقہ (ابن حجر، ۴: ۹۲)؛(۳) اپنے نائب قاضی اخمیم کے نام مکتوب جو اودفوی کی الطالع السعید (ص ۵۹۷۔۵۹۹) میں چھپ چکا ہے ۔ اس کے خطی نسخہ جات بھی موجود ہیں.

(د) شعر و ادب :ابن دقیق العید کے کچھ قصائد قلمی صورت میں موزۂ عراق (عدد ۱: ۶۳۳۹) میں موجود ہیں.

مآخذ : دیکھیے(۱) ابن حجر العسقلانی : الدرر الکامنہ ، حیدر آباد دکن ۱۳۹۲ھ/۱۹۷۲ء ، ۴: ۹۱۔۹۶؛(۲) ابن ایاس محمد بن احمد : بدائع الزہور ، طبع محمد مصطفی ، قاہرہ ۱۴۰۲ھ/۱۹۸۲ء باماداد اشاریہ ؛(۳) ابن فرحون ، ابراہیم بن علی : الدیباج المذہب ، طبع محمد الاحمدی ابو النور ، قاہرہ ۱۳۹۴ھ/۱۹۷۴ء ؛(۴) ابن کثیر : البدایہ ؛ (۵) الادفوی ' جعفر بن ثعلب: الطالع السعید، طبع سعد محمد حسن وطہٰ الحاجری، قاہرہ ۱۹۶۶ء ؛(۶) السبکی : طبقات الشافعیہ ، طبع محمود محمد الطناحی ، قاہرہ ۱۳۸۴ھ/۱۹۶۴ء ؛ (۷) الصفدی : الوافی بالوفیات ، بیروت ۱۳۹۴ھ/ ۱۹۷۳ء؛ (۸) براکلمان ، ۲: ۶۳ تکملہ ، ۱: ۶۰۵، ۶۸۳، ۲: ۶۶؛(۹) آ آ ، بذیل مادہ .

(محمود الحسن عارف)

••------------••

※ **ابن الدَّوَاداری** : ابو بکر بن عبد اللہ بن ایبک ' الدواداری ایک مصری مؤرخ۔ اس کے والد جمال الدین عبد اللہ بیبرس کے دوادار امیر سیف الدین بلبن الرومی الزاہری کے ہاں ملازم تھے۔ اسی نسبت سے دواداری اس کے نام کا جزو ہے ۔اس کے دادا امیر سرخد کے بارے میں صلاح الدین المنجد کی تحقیق یہ ہے کہ اس کا نام عزالدین ایبک الاستادار (م ۶۴۵ھ/ ۱۲۴۷۔ ۱۲۴۸ء) تھا اور وہ مشہور طبی سوانح نگار ابن ابی اصیبعہ کا سرپرست تھا ۔ یہ خاندان غالبًا سلجوقی النسل تھا.

مصنف کا خاندان قاہرہ کے محلّہ الباطلیہ میں سکونت پذیر تھا ۔ اس کے والد نے صوبہ شرقیہ کی ولایت العربان اور ملحقہ علاقوں میں متولی (امیر) کی حیثیت سے ۷۱۰ھ/۱۳۱۰ء تک گیارہ سال کام کیا ۔ اس منصب کو چھوڑنے کے بعد وہ دمشق چلا گیا جہاں اسے پہلے مہمان دار(افسر پروٹوکول) اور پھر مشد الدّواوین کاتب (سیکرٹری) مقرر کیا گیا ۔ کچھ اختلافات کے باعث اس نے مؤخر الذکر منصب چھوڑ دیا ،لیکن وہ اپنی وفات (۷۱۳ھ/۱۳۱۳ء) تک بطور ''مہمان دار'' کام کرتا رہا ۔ اس کی وفات '' عجلون'' میں گھڑ سواری کے دوران ایک حادثے میں ہوئی اور اسے اس کے والدین کی قبروں کے پاس اذرعات میں دفن کیا گیا .

اس کی پیدائش اور وفات کی تاریخوں کے بارے میں معلومات ہمیں میسر نہیں ۔ اپنی تحریروں میں وہ لکھتا ہے کہ وہ قاہرہ میں رہتا ہے اور دمشق میں اپنے والد کے ہمراہ اس وقت گیا جب وہ بچہ تھا۔ وہ کئی سرکاری مناصب پر فائز رہا ، مگر اس نے ان کی تفصیل بیان نہیں کی ۔ تاہم ۷۲۳ھ/۱۳۲۳ء کے ایک واقعہ (Chronik ، ۹: ۳۱۰) سے معلوم ہوتا ہے کہ اس منصب کا تعلق مصر کے محکمہ ڈاک سے تھا ۔ اس نے کچھ تصنیفی کام بھی کیا ، جس میں سے دو کتب محفوظ رہی ہیں۔ ایک درر التیجان ، جو عالمی تاریخ ہے اور دوسرے اس کی تلخیص کنز الدرر اس کے ہاتھ کے لکھے ہوے اول الذکر قلمی نسخے کے نو اجزا اس وقت استانبول میں موجود ہیں۔ جز ۶ جو فاطمی عہد کے بارے میں اور جز ۹ جو محمد بن قلاوون کے بارے میں ہے ، طبع ہو چکا ہے.

مصنف ہمیں بتاتا ہے کہ اس نے ۷۰۹ھ/ ۱۳۰۹ء میں اس کام کے لیے مواد جمع کرنا شروع کیا ، ۷۳۲ھ/۲-۱۳۳۱ء سے لکھنے کی ابتدا کی اور۷۳۶ھ/ ۱۳۳۵ء میں اسے مکمل کر لیا.

مآخذ :(۱) احمد ذکی بے : Memoire Sur les Moyens Propres a determiner en Egypte une renaissance des lettres arabes ، قاہرہ ۱۹۱۰ء ، ص ۱۳ تا ۱۵ ؛(۲) براکلمان: تکملہ ، ۲: ۴۴؛(۳) کوپرولی زادہ محمد فؤاد : Turk edebiyatinda ilk mutasawiflar ، استانبول ۱۹۱۸ء ، ص۲۷۹ حاشیہ ۲ تا۲۸۲؛(۴) C.Cahen : Les chroniques arabes در REI ، ۱۹۳۶ء ، ۳۴۳ تا ۳۴۴؛(۵) فہرست دارالکتب ،۵، (قاہرہ ۱۸۳۰ء) ، ص ۳۱۰؛(۶) Die chronik des ibn ad-Dawadari [درر التیجان] ۲(طبع صلاح الدین المنجد) قاہرہ ۱۹۶۱ء ؛ (۷)BSOAS ، ۲۶(۱۹۶۳ء) ۴۲۹ تا ۴۳۱؛۹(طبع H.R.Roemer ، قاہرہ ۱۹۶۰ء).

(B. Lewis [ت: شمیم روشن آرا، ن: محمود الحسن عارف])

..---------------..

※ **ابن ذکوان** : قرطبہ کے قاضیوں کے ایک خاندان (بنو ذکوان) کے متعدد افراد کا نام :

(۱)[ابو بکر یا ابو محمد] عبد اللہ بن ھرثمہ بن ذکوان بن عبد اللہ بن عبدوس بن ذکوان الاموی(موجود ۳۷۰ھ/۹۸۰ء)۔ [ایک نامور مالکی فقیہ اور ادیب ، وہ ان لوگوں میں سے تھا ، جنھوں نے حسن بن سعید ، قاسم بن اصبغ اور احمد بن عبادہ سے حدیث سنی ، الغرض وہ اپنے زمانے کے ایک ممتاز عالم اور محدث تھے]۔ ۳۶۰ھ/ ۹۷۱ء میں صاحب الردّ مقرر کیا گیا تھا (یعنی وہ ان معاملات میں فیصلہ دیا کرتے تھے ، جن میں عام قاضی شک و شبہہ میں رہتے تھے، دیکھیے ابن الفرضی ، عدد ۷۲۲ ، E. Levi Provencal : Hist. Esp. Mus ۳: ۱۴۵).

(۲) خاندان کا مشہور ترین فرد مذکورۂ الصدر کا بیٹا ابو العباس احمد بن عبد اللہ تھا جو فحص البلوط کا قاضی بننے کے بعد اپنے باپ کا جانشین بطور "صاحب الرد" ہوا اور۳۹۲ھ/۱۰۰۱ء میں قرطبہ کا قاضی القضاۃ بنا۔ سیاسی تدبّر کا حامل ہونے اور اہل قرطبہؕ و بربر میں یکساں مقبول ہونے کی وجہ سے وہ المنصور کا قابل اعتماد مشیر اور راز دار بن گیااور اس نے اہم سیاسی کردار ادا کیا.

۳۹۲ھ/۱۰۰۲ء میں حاجب کی وفات پر اس نے یہ منصب سنبھالا اور دو سال تک اس پر کام کیا ۔پھر کچھ وقفے کے بعد ۳۹۵ھ/۱۰۰۵ء سے لے کر ۴۰۱ھ/۱۰۱۰ء تک دوبارہ اس نے اس منصب پر کام کیا ۔ ۳۹۹ھ/ ۱۰۰۹ء میں اس نے ابن برد [رک بآں] کی تحریر کردہ سند کی منظوری دی ، جسکی رو سے عبد الرحمان سنچولہ [رک بآں] کو ہشام دوم ' کا جانشین مقرر کرکے اموی سلطنت کا وارث قرار دیا گیا تھا ۔ ابو لعباس احمد بن عبد اللہ نے المھدی (۳۹۹ھ/۱۰۰۹ء) کی خلافت نشینی کی بھی حمایت کی تھی ۔ المریہ اور دہران (اوران) میں کچھ عرصہ ملک بدر رہنے کے بعد ہشام دوم ' جس نے ۴۰۰ھ/۱۰۱۰ء میں دوبارہ تخت حاصل کیا تھا ، کے عہد میں اس نے اپنا منصب دوبارہ حاصل کر لیا۔۴۰۳ھ/ ۱۰۱۳ء میں بربروں سے جو دارالخلافہ کا محاصرہ کیے ہوے تھے ، امان طلب کرنے کا کام بھی اسی نے سرانجام دیا۔ اس نے ۲۲ رجب ۴۱۳ھ/۲۱ اکتوبر۱۰۲۲ء کو وفات پائی۔ مشہور شاعر ابن شُہَیْد نے اسکا مرثیہ لکھا ہے .

مآخذ : (۱) ابن بسام : ذخیرہ ، ۱/۱: ۲۲۴؛(۲) ابن خاقان: مطمح ، ۱۹-۲۰؛(۳) ابن بشکوال : الصلہ ، عدد ۶۳؛(۴) الضبی : بغیہ ، ۱۴۷؛(۵) ابن سعید: المغرب، ص ۲۱۰-۲۱۱؛(۶) نباہی: مراقبہ جو ۸۴-۸۷ اشاریہ؛(۷) ابن الخطیب : اعمال ، اشاریہ ؛(۸) المقری : نفح الطیب ، اشاریہ؛(۹) E.Levi Provencal : Hist. Esp Mus.، اشاریہ؛(۱۰) Ch. Pellat : ابن شھید ، عمان ۱۹۶۶ء، ص۴۱ ؛(۱۱) وہی مصنف : دیوان ابن شھید ، ص۲۳-۲۵؛(۱۲) البستانی : دائرۃ المعارف ، ۲۲-۸۲-

۸۳.

(۳) ابو حاتم محمد بن عبد اللہ ، مذکورہ بالا کا بھائی ۔ قریش کا مشاور اور قاضی تھا۔ پھر قرطبہ کا قاضی اور مظالم عدالتوں کا مہتم رہا ۔ اس کا انتقال ۴۱۴ھ/۱۰۲۳ء میں ہوا۔

مآخذ : دیکھیے(۱) ابن الفرضی ، عدد ۱۶۷۳ ؛(۲) نباہی : مراقبہ ، عدد ۸۶ـ۸۷ ؛(۳) ابن الخطیب : الاعمال ، ص ۴۹؛(۴) Dozy : Hist. des Mus.d' Esp، ۲۰۹:۳.

(۴) ابوبکر محمد بن احمد قاضی القضاۃ احمد بن عبد اللہ (مذکورہ بالا نمبر۲) کا بیٹا تھا اور نیکی ، پارسائی علم و فضل اور امانت و دیانت کی وجہ سے مشہور تھا ۔ یحیٰی بن علی کے عہد حکومت میں اسے وزیر مقرر کیا گیا (دیکھیے بنو حمود)۔ ۴۳۰ھ/۱۰۳۹ء میں وہ قرطبہ کا قاضی بن گیا اور ۳ ربیع الاوّل ۴۳۵ھ/۱۰ اکتوبر ۱۰۴۳ء میں انتقال کر گیا۔

مآخذ: (۱) ابن بسام ، ۱/۲ ، ۱۵ ؛(۲) ابن بشکوال ، ص ۳۴ ؛(۳) نباہی ، ص ۸۴ ؛(۴) ابن سعید: مغرب ، ص ۷۰ ؛(۵) ابن الخطیب : الاعمال ، ص ۵۶).

(۵)ابو العباس احمد اور(۶) ابو علی الحسن محمد بن عبد اللہ (مذکورہ بالا نمبر۳) ابو حاتم کے بیٹے بھی قابل ذکر ہیں ، لیکن انہوں نے دوسرے اہل خاندان کی طرح سیاست میں زیادہ اہم حصہ نہیں لیا ۔ دیکھیے بالخصوص ابن بسام : ۱/۴ : ۲۸ اور ابن سعید: مغرب ، ص ۱۶۰.

(Ch. Pellat [ت: شیخ نذیر حسین])

••-------------••

ابن الرَّبیب : ابو علی حسن بن محمد بن احمد التمیمی المعروف بہ قاضی تاہرتی (م ۴۳۰ھ/۱۰۳۸ـ۱۰۳۹ء) (اس لیے کہ وہ کچھ عرصے تاہرت کے قاضی رہے)، ایک ماہر لسانیات ، شاعر اور قیروان کا ادیب ، جہاں اس نے ۴۳۰ھ/۱۰۳۶ـ۱۰۳۹ء میں وفات پائی ۔ اسے اس کے صرف ایک رسالہ کی وجہ سے یاد رکھا گیا ہے، جس میں اس نے ابو المغیرہ ابن حزم [رک بہ ابن حزم] کو مخاطب کیا ہے اور جس میں وہ اندلسیوں پر تنقید کرتا ہے(متن رسالہ کے لیے دیکھیے(۱)ابن بسام : ذخیرہ، ۱:۳ تا ۱۱۱؛(۲)المقری : نفح الطیب ، ۱۰۸:۲ تا ۱۰۹ ؛(۳) عبد الوہاب : المنتخب المدرسی ، قاہرہ ۱۹۴۴ء ، ص ۶۴ تا ۶۶؛(۴)انگریزی ترجمہ از P. de Gayangos: The History of the Muhammadan dynasties in Spain، لنڈن ۱۸۴ ، ۱:۱۱۱تا ۱۱۳۔ اس رسالے کے دو جواب لکھے گئے ، پہلا ابو المغیرہ ابن حزم کی طرف سے (جزوی متن ، در ابن بسام : ذخیرہ ،۱/۱ : ۱۱۳ تا ۱۱۶) ، اور دوسرا اس کے چچا زاد بھائی علی ابن حزم کی جانب سے (متن درالمقری: نفح الطیب ، ۱۰۹:۲ تا ۱۲۱ ، انگریزی ترجمہ P.de Gayangos ، در کتاب مذکور ، ۱:۱۷۰ تا ۱۹۰ ، فرانسیسی ترجمہ از Ch.Pellat ، در Al-Andalus ، ۱:۱۹(۱۹۵۴ء) ،۶۱ تا ۱۰۳).

مآخذ : متن مقالہ میں مذکور ہیں .

(ادارہ آآ لائیڈن ، بار دوم [ت: نصرت رئیس ؛ن: محمود الحسن عارف])

••-------------••

ابن رشیق : ابو محمد عبد الرحمان القشیری، مرسیہ کا ایک حکمران (از ۴۷۴ھ/۱۰۸۱ء تا ۴۸۱ھ/ ۱۰۸۸ء)۔ سب سے پہلے اس کا ذکر ۴۷۴ھ/ ۱۰۸۱ء میں حصن بلج(موجودہ Vilchas) کے عامل کے طور پر ملتا ہے۔ اسی سال ابن عمار [رک بآں] اشبیلیہ سے روانہ ہوکر راستے میں ابن رشیق کے ہاں ٹھہرا تھا ، تاکہ وہ ابن طاہر سے مرسیہ چھین کر اس پر اپنے آقا المعتمد بن عباد کا قبضہ کرا دے ۔ ابن رشیق اور ابن عمار نے باہمی اتحاد قائم کر لیا جس کے نتائج اور طریق کار سے، جو مختلف فیہ ہیں ، ابن رشیق مرسیہ کا خود مختار حکمران بن گیا ، لیکن اس کے ہمسایوں ، یعنی بلنسیہ اور المریہ کے حکمرانوں کی طرح اس کی حالت مخدوش سی رہی ۔ وہ اندرونی خلفشار اور عیسائیوں کے مسلسل دباؤ کی وجہ سے غیر محفوظ رہا ۔ دراصل عیسائیوں نے ابن رشیق

کے علاقے کے مرکز الیدو(Alede) میں ایک بیرونی چوکی پر قبضہ کر رکھا تھا، جو مرسیہ کے جنوب مغرب میں پینتالیس کیلو میٹر کے فاصلے پر تھی.

المرابطیوں کی آمد اور زلاقہ کے مقام پر عیسائیوں کی شکست (۴۷۹ھ/۱۰۸۶ء) سے بحیرۂ روم کے مشرقی مقامات زیادہ متاثر نہیں ہوے ۔ ابن رشیق مجبور ہو کر معمولی سی رقم بطور خراج المعتمد کو ادا کرتا رہا اور الیدو پر عیسائیوں کا قبضہ رہا اور یوسف بن تاشفین کی دوسری مہم سے یہ صورت حال ختم ہوئی۔ یوسف سیدھا الیدو کی جانب چلا اور اپنے اندلسی اتحادیوں کی مدد سے اس کا محاصرہ کر لیا (۴۸۱ھ/۱۰۸۸ء)۔ یوسف نے المعتمد سے معاہدہ کر رکھا تھا کہ مرسیہ اس کے حوالے کر دیا جائے گا ۔ ابن رشیق نے اس منحوس گھڑی کو کچھ عرصے کے لیے ٹالنا چاہا ۔ آخر میں وہ اس شبہہ کی بنا پر معزول کر دیا گیا کہ وہ الیدو کے محصور عیسائیوں کی مدد کر رہا ہے۔ ابن رشیق کو قیدی بنا کر المعتمد کے حوالے کر دیا گیا ۔ عبد اللہ زیری کے مطابق ابن رشیق کو قتل کر دیا گیا ، لیکن ابن الخطیب کا بیان ہے کہ اسے قیدی بنا کر اشبیلیہ میں رکھا گیا اور المرابطوں کے شہر پر قبضہ کے بعد ہی اسے رہائی مل سکی (۴۸۴ھ/۱۰۹۱ء)۔ بعد ازاں اس کا انجام معلوم نہیں ہو سکا .

مآخذ : (۱) ابن الابار : الحلّۃ السیراء ، قاہرہ ۱۹۶۳ء ، ۲:۱۲۳-۱۲۴، ۱۳۴-۱۳۵، ۱۴۰، ۱۴۶، ۱۷۵؛ (۲) ابن الخطیب : اعمال الاعلام ، بیروت ۱۹۵۶ء ، ۱۶۰ ، ۲۰۱ ، ۲۵۷؛ (۳) عبد اللہ زیری :Memoirés ،در الاندلس ، ۳(۱۹۳۵ء)، ۳۲۴ ، ۳۲۵ ، ۳۴۰ ، ۳۴۳ (متن)اور ۴، ۱۹۳۶ء،۱۹۳۹ء،۴۵-۴۷، ۷۹،۸۴(ترجمہ)؛ (۴) عبد الواحد المراکشی: المعجب ، بار دوم ، لائیڈن ۱۸۸۵ء ، ۸۵، ۹۲؛(۵) A.Huici Miranda Les Grandes Batallas de la : Reconquist ، میڈرڈ ۱۹۵۶ء ، ۹۴-۹۶.

(J.F.P Hopkins [ت: شیخ نذیر حسین])

••------------••

ابن الرَّقیق : یا الرقیق ابو اسحاق ابراہیم ؕ بن القاسم الکاتب القیروانی (متوفی بعد از ۴۱۸ھ/ ۱۰۲۷ء)،جو اس وقت زیریوں کا پچیس برس تک کاتب رہا ' جب ابن رشیق نے اپنی کتاب العمدہ لکھی ۔ وہ بڑا ذہین عالم و فاضل اور وقائع نگار تھا ۔ ابن رشیق تسلیم کرتا ہے کہ اس میں شعر کہنے کی اہلیت تھی ۔ اگرچہ اس کا طرز بیان کاتب جیسا تھا اور یاقوت نے معجم الادباء (۱:۲۱۷ تا ۲۴۶) میں اسکی نظموں کے چند طویل اقتباسات بھی دیئے ہیں ۔ اسکی کتاب السرور تا حال محفوظ ہے (مخطوطات کے لیے دیکھیے پیرس کی قومی لائبریری ، عدد ۴۸۲۹، ۴۸۳۰، ۴۸۳۱ دوسرے مخطوطات کے لیے دیکھیے براکلمان)، جو کہ مشرق میں رائج و متداول شراب و شباب کے بارے میں ہے.

دراصل ابن رشیق کو اس کے معاصرین اور آنے والے لوگوں نے ممتاز مؤرخ کے طور پر یاد رکھا ہے (یاقوت : معجم الادباء ، ۱:۲۱۶) ، ابن خلدون نے اسے افریقہ اور ان ملکوں کا جن کا دارالخلافہ قیروان تھا ، ماہر مؤرخ قرار دیا ہے(مقدمہ ، مطبوعہ بیروت ۱۹۵۶ء ، ص ۴) وہ اس شہرت اور ناموری کا بجا طور پر مستحق ہے۔ ابن رقیق کی کتاب " تاریخ افریقہ و المغرب (متعدد جلدیں) بہت سے مصنفوں کا مآخذ رہی ہے ، مثلاً ابن شداد ، ابن الاثیر(م ۶۳۰ھ/۱۲۳۰ء)، ابن الآبار(م ۶۵۸ھ/۱۲۶۰ء)، التیجانی (م بعد از ۷۰۸ھ/۱۳۰۸ء)، بالخصوص ابن العذاری (م۷۰۶ھ/۱۳۰۶-۱۳۰۷ء) ، النویری(م۷۳۲ھ/۱۳۳۱-۱۳۳۲ء) ، ابن خلدون (م ۸۰۸ھ/۱۴۰۵-۱۴۰۶ء) ، المقریزی(م ۸۴۶ھ/۱۴۴۲-۱۴۴۳ء) ، السخاوی(الاعلام ، ص ۱۲۲، م ۹۰۳ھ/۱۴۹۶-۱۴۹۷ء)، العثمانی اور الوزیر السراج تک (الحلل ، ص ۲۸۹ بعد)، جو کہ ۱۱۳۷ھ/۱۷۲۴-۱۷۲۵ء میں تصنیف و تالیف کا کام کرتا رہا ، اس سے براہ راست استفادہ کرتے ہیں.

آج بھی ابن الرقیق کی تاریخ اور تونس کے

بعض ذاتی کتب خانوں میں اسکی موجودگی کا حوالہ دیا جاتا ہے ، لیکن اس کا کچھ پتا نہیں چل سکا ۔

ایک گمنام سی تحریر ، جو آغاز میں ناقص اور خاتمہ کے اعتبار سے خالی ہے ، المغرب کی تاریخ پر ہے اور عقبہ بن نافع کی گورنری سے لیکر ابراہیم اول کے زمانے تک کے واقعات پر مشتمل ہے ، رباط میں محمد المنونی کی دریافت کردہ ہے، اب اسے محمد الکعبی نے چھاپ دیا ہے(تونس ۱۹۶۸ء)۔ وہ اسے ابن الرقیق سے منسوب کرتا ہے ، لیکن یہ انتساب کچھ مشتبہ سا ہے۔ یہ ملحوظ خاطر رہے کہ ابن الرقیق کی کتابوں سے جو اقتباسات لیے گئے ہیں ، وہ اگرچہ انتہائی احتیاط سے لکھے گئے ہیں ، لیکن کسی قدر شیعی میلانات کے مظہر ہیں، لیکن بعد میں آنے والے مؤرخوں نے اسے فراموش یا نظر انداز کر دیا ہے.

۳۸۸ھ/۹۹۸ء میں بادیس زیری نے ابن الرقیق کو ایک سیاسی مہم پر مصر کے الحاکم کے پاس بھیجا تھا ۔ یاقوت نے معجم الادباء (۱:۲۲۲۔۲۲۴) میں اس کی ایک نظم نقل کی ہے جس سے پتا چلتا ہے کہ ابن الرقیق کافی عرصے تک قاہرہ میں ٹھہرا رہا اور اس کی خوشگوار یادیں اسے دیر تک ستاتی رہیں۔ اسکی جن کتابوں کا سراغ نہیں مل سکا ان میں کتاب النساء ، الراح والارتیاح (خوشی و مسرت پر) ، الاغانی (گانوں پر) اور نظم السلوک فی مسامرات الملوک (درباری کے لیے دستور العمل) وغیرہ مذکور ہیں.

مآخذ : جو مصادر براکلمان ،۱:۱۶۱ و تکملہ ،۱:۲۵۲ نے دیئے ہیں؛(۲) *Storia*: Amari ، طبع Nollino،۱:۳۹،۱۹۳۳ء ؛(۳) الزرکلی : الاعلام ، بار ثانی، ۱:۵۱۔۵۲؛(۴) ایچ۔ آر ادریس :*Zirides* ، ۱:۱۴ و ۲: ۸۱۔۸۲۔ ابن الرقیق کے حالات زندگی یاقوت نے معجم الادباء (۱:۲۱۶۔۲۲۶) مطبوعہ قاہرہ ۱۹۳۶ء میں لکھے ہیں.

(M.Talibi [ت: شیخ نذیر حسین])

••-------------••

ابن زاکور :ابو عبد اللہ، محمد بن قاسم بن ※ محمد بن عبد الواحد بن احمد الفاسی المغربی ' ایک ادیب ، فقیہ ، عارف اور مؤرخ۔ وہ فاس میں گیارہویں صدی ہجری/ سترہویں صدی عیسوی کے نصف اول میں ایک علمی خاندان میں پیدا ہوے اور وہیں ۲۰ محرم ۱۱۲۰ھ/۱۱ اپریل۱۷۰۸ء کو انتقال کر گئے اور باب غیسا میں دفن کیے گئے۔ وہ بڑے عالم ، مؤرخ ، سوانح نویس ، اپنے وقت کے شاعر اور اخلاقی نظموں کے شارح تھے۔ اوائل عمر میں وہ فاس میں علوم اسلامیہ کی تحصیل میں مصروف ہو گئے۔ ان کے نامور اساتذہ میں ابو محمد عبد القادر بن علی بن یوسف الفاسی(۱۰۰۷۔۱۰۹۱ھ/۱۵۹۹۔۱۶۸۰ء)، ان کے بیٹے ابو عبد اللہ محمد (م ۱۱۰۰ھ/۱۶۸۹ء) ، ابو عیسیٰ[و] ابو عبد اللہ محمد المہدی بن احمد بن علی بن یوسف الفاسی (۱۰۳۵۔ ۱۱۰۹ھ/۱۶۲۴۔۱۶۹۸)، ابو علی الحسن بن مسعود الیوسی (۱۰۴۰۔۱۱۰۲ھ/۱۶۳۰۔۱۶۹۱ء)، ابو محمد عبد السلام بن الطیب القادری(۱۰۵۸۔۱۱۱۰ھ/۱۶۴۸۔۱۶۹۸ء) قاضی الجماعہ اور مفتی الفاس ابو محمد(ابو عبد اللہ) محمد العربی بن احمد بردلہ (یا برد اللہ یا برد اللو) الاندلسی الفاسی (۱۰۴۲۔۱۱۳۳ھ/ ۱۶۳۲۔۱۷۲۱ء) ، ابو عبد اللہ محمد بن احمد القسطینی الحسنی المعروف بہ کماد (م۱۱۱۶ھ/۱۷۰۴ء) اور ابو العباس (یا ابو الفضل) احمد بن العربی بن محمد بن الحاج الحارثی المرداسی السلمی، فاس الجدید کے قاضی (م ۱۱۰۹ھ/۱۶۹۷ء) وغیرہ شامل ہیں .

ابن زاکور نے تطوان میں اپنی درسیات کی تکمیل ابو الحسن الحاج علی بن محمد التطوانی الاندلسی موسوم بہ برکۃ (م ۱۱۲۰ھ/۱۷۰۹ء) سے اور الجزائر میں ابو حفص عمر بن محمد بن عبد الرحمان (یا عبد الوہاب) بن یوسف المانجلاتی ، ابو عبد اللہ محمد بن محمد بن محمد بن عبد المومن الحسنی(ان دونوں کے بارے میں زیادہ معلومات نہیں ملتیں) اور ابو عبد اللہ محمد بن سعید بن ابراہیم بن حمودہ المعروف بہ کدورہ(م ۱۰۹۸ھ/۱۶۸۷ء) سے کی .

متذکرہ اساتذہ سے ابن زاکور نے اجازے

(اسناد)، حاصل کیے ، جو انہوں نے سنبھال کر رکھے۔ ان میں سے چھے اجازے تاریخوں سمیت In extenso میں موجود ہیں۔ ان میں سے سب سے پہلا محمد المہدی الفاسی کا ہے جو کہ ذوالقعدہ ۱۱۰۰ھ/۱۶۸۹ء کا تحریر کردہ ہے۔ الجزائر کے سات ماہ کے قیام میں انہوں نے تین اجازے حاصل کیے ان میں سے ایک جمادیٰ الآخرہ کا اور دو رجب ۱۰۹۴ھ/۱۶۸۳ء کے لکھے ہوے ہیں۔ تطوان میں اجازہ انہوں نے علی برکتہ ،سے شعبان ۱۰۹۴ھ/۱۶۸۳ء میں حاصل کیا ۔ آخر میں فاس میں حسن الیوسی نے ۱۰۹۵ھ/۱۶۸۴ء میں انہیں اجازہ عطا کیا ۔ درسیات میں انہوں نے مختلف مضامین کی یہ کتابیں پڑھیں:(الف) نحو میں ابن مالک کا الفیہ اور کافیہ ؛(ب) معانی اور بلاغت میں السکاکی کی مفتاح العلوم، تلخیص المفتاح از قزوینی مع شرح از تفتازانی بنام مختصر المعانی ، حاشیہ از جرجانی[رک بآں]؛(ج) فقہ میں خلیل کی مختصر، ابن ابی زید القیروانی کا رسالہ ، ابن عاصم کا تحفہ ، ابو اسحاق ابراہیم بن ابی بکر بن عبد اللہ الانصاری ، التلمسانی الوقشی (۶۹۹-۶۰۷ھ/ ۱۲۹۹-۱۲۵۹ء) کا ارجوزہ فی الفرائض ؛(د) حدیث میں صحیح بخاری ، سنن ترمذی مع شمائل ، السیوطی کی جامع الصغیر من حدیث البشیر النذیر؛ (ہ) اصول میں السبکی کی جمع الجوامع ،مع شرح از جلال الدین المحلی [رک بآں]، ولی الدین عراقی [رک بآں] اور محمد بن رسول کورانی؛(و) عقائد میں محمد بن محمد بن عبد المومن الجزائری کا منظومہ فی التوحید (۱۷۹ ابیات)ایضاً مشمولہ نشر ازاہیر البستان ، ص ۱۷).

مذکورہ بالا کتب کے علاوہ ابن زاکور کو محمد المہدی نے گیارہ کتابیں زبانی بھی پڑھائیں(دیکھیے الحلمی : انیس المطرب ، ص ۲۴ ؛ Chorfa: Levi Provencal ، ص ۲۷۴ و حاشیہ ۱)۔ مندرجہ بالا مضامین کے علاوہ انہوں نے شعر و شاعری اور ادب کا بھی مطالعہ کیا اور عبد اللہ محمد بن ناصر مراکشی کے سلسلے میں شامل ہوگئے ۔ طریقۂ تعلیم یہ تھا کہ شاگرد کتاب کو ایک استاد اور بعض اوقات کئی اساتذہ سے سنتا تھا ، مثال کے طور پر انہوں نے خلیل کی مختصر بردولہ سے تین بار اور باراکتو سے ایک دفعہ پڑھی تھی ۔ اسی طرح جمع الجوامع کا تین بار درس منجلاتی اور باراکتو سے لیا تھا.

اس کے علاوہ ان کے سوانح نگاروں کا بیان ہے کہ انہیں تلخیص المفتاح ، جمع الجوامع ، ابن مالک کا کافیہ اور الفیہ ، خلیل کی مختصر اور حریری کی مقامات ازبر تھیں اور عوام انہیں ادیب ، خطیب اور ناظم کہا کرتے تھے.

ابن زاکور کے سوانح نگاروں کے مطابق وہ سولہ کتابوں کے مصنف تھے :(۱) ایک سفر نامہ نشر ازاہیر البستان فی من اجازہ ، بالجزائر والتطوان من فضلاء الاکابر والاعیان ، الجزائر ۱۳۱۹ھ/۱۹۰۲ء ؛(۲) ایک دیوان جس کا عنوان الروض العریض فی بدیع التوشیح المنقی القریض ، ہے ، رباط میں دیوان کے قلمی نسخے کے لیے دیکھیے RIMA (۱۹۵۹ء) :۱۸۹ ۔ پندرہ اقتباسات ، کل ۳۵۰ ابیات اس کی الرحلۃ ، علمی اور انیس المطرب میں بمواقع عدیدہ موجود ہیں؛(۳)المعرب المبین عما تضمنہ الانیس المطرب روضۃ النسرین ۔ رباط کے قلمی نسخوں کے لیے دیکھیے Mss.ar.de : Levi Provencal Rabat، ورق ۴۹۸ ؛(۲) و ۲۱۵ اور کتاب خانہ ابو الجعد (تادلا) میں زیر عنوان المطرب فی اخبار السلاطین المغرب (دیکھیے Niegel ، در RMM ، ۲۴، ص ۲۹۶)؛(۴)اعجب العجب(تفریج الکرب) فی شرح لامیۃ العرب (الشنفریٰ کے قصیدے کی شرح ، جس کے قریباً چھ قلمی نسخے ہیں) (دیکھیے براکلمان : تکملہ ،۱: ۵۴)؛(۵) النفحات الارجیہ والنسمات البنفسجیۃ فی شرح الخزرجیہ ، قلمی نسخے رباط اور قاہرہ میں ہیں(دیکھیے براکلمان : تکملہ ، ص ۵۴۵)؛ (۶) مقباس الفوائد فی شرح ماخفی من القلائد ، فتح ابن خاقان کی قلائد العقیان کی شرح ، قلمی نسخے رباط اور جلاوی کے مجموعہ کتب(ص ۱۷۹) میں ہیں.

باقی کتابیں ، جو شاید ضائع ہوچکی ہیں ، حسب ذیل ہیں: (۷) مراکش کے ایک ولی عبد السلام بن مشیش [رک باں] کے اخلاف کا تذکرہ الاستقصاء من الالم بذکری (بذکر) آثار صاحب العلم ؛(۸) ابو تمام کے حماسہ کی تین جلدوں میں شرح بعنوان "عنوان النفاسہ فی شرح الحماسہ ؛(۹) الصنیع البدیع فی شرح الحلیہ ذات البدیع، صفی الدین الحلی کے نعتیہ قصیدے الکفایۃ البدیعیہ کی شرح؛(۱۰) الجود بالموجود فی شرح المقصور و الممدود ؛(۱۱) الروض الجمیعۃ فی ضبط السنۃ الشمسیہ ؛(۱۲) امام الحرمین الجوینی کے الورقات کا منظوم ترجمہ؛(۱۳) الحسام المسلول فی قصر المفعول علی الفاعل والفاعل علی المفعول ؛(۱۴) انفع الوسائل فی ابلاغ الخطب و ابداع الرسائل ؛(۱۵) الدرالمکنوزہ فی تذئیل الارجوزہ (ابن سینا کے علم طب پر ارجوزہ کا تکملہ)؛(۱۶) الحلۃ السیراء فی حد البراء.

ابن زاکور نے عربی اسلامی ثقافت کے ایک سے زیادہ موضوعات پر خامہ فرسائی کی ہے ۔ ان میں صرف و نحو ، ادب ، اسلوب بیان ، عروض ، سیرت ، سوانح نگاری ، انساب ، حدیث ، اصول ، طب اور ستارہ شناسی وغیرہ شامل ہیں۔ ان کی کتابوں سے اندازہ ہوتا ہے کہ وہ نثر میں فتح ابن خاقان اور شاعری میں ابو تمام کے مقلد ہیں.

مآخذ : (۱) العلمی ' ابو عبد اللہ : الانیس المطرب فی مَن لقیہ مؤلفہ من ادباء المغرب ، لیتھو ، فاس ۱۳۱۵ھ/ ۱۸۹۷ء ص ۱۹ تا ۳۸؛(۲) القادری : نشر المثانی لاھل القرن الحادی العشر والثانی ، لیتھو ، فاس ۱۳۱۰ھ/۱۸۹۲ء ، ۲: ۱۸۶؛(۳)وہی مصنف: التقاط الدرر والمستفاد المواعظ والعبر من اخبار اعیان المائۃ الثانیہ والحادی العشر ، ورق ۵۷؛(۴) الکتانی : سلوۃ الانفاس ، چاپ سنگی ، فاس ۱۳۱۴ھ/۱۸۹۶ء ، ۳: ۱۷۹؛(۵) RMM ، ۲۴: ۲۹۶؛(۶) R. Basset : Recherches Bibliographiques Sur les Sources de Salouat el anfas ، الجزائر ۱۹۰۵ء ، ۱۳، عدد ۱۸؛(۷) محمد السبیح : المنتخبات العبقریہ ، ص ۵۸؛ (۸) E. Levi Provencal : Les Historiens des chorfa ، پیرس ۱۹۲۲ء ، ۲۸۷ تا ۲۹۰ ؛(۹) عبد الحی الکتانی : فہرس ، ۱۳۴۶ھ/۱۹۲۷ء ، ۱: ۱۳۰ ؛(۱۰) براکلمان، ۲: ۴۶۱؛ تکملہ ، ۱: ۴۵۴، ۶۴۵ و ۲: ۶۸۴؛(۱۱) عبد الوہاب بن منصور : الجزائر فی رحلۃ ابی عبداللہ بن زاکور ' در البصائر ، عدد ۳۴۸، مورخہ ۶ جنوری ۱۹۵۶ء ، ۱-۶ ، عدد ۳۵۱ ، مورخہ ۲۷ جنوری ۱۹۵۶ء ، ۲ ، عدد ۳۵۴، مورخہ ۱۷ فروری ۱۹۵۶ء ؛(۱۲) عبد اللہ کنون : المنتخب من شعر ابن زاکور، قاہرہ ۱۹۴۲ء ؛(۱۳) وہی مصنف : النبوغ المغربی فی ادب العربی ، بیروت ۱۹۶۱ء ، ۳۱۳ .

(محمد حاج صدوق[ت: شیخ نذیر حسین])

..--------------..

⊗ ابنُ الزَّبعریٰ :عبد اللہ بن الزَّبعریٰ بن قیس بن عدی بن سعد بن سہم القرشی السہمی ، اس کی والدہ کا نام عاتکہ بنت عبد اللہ بن عمرو بن وہب بن حذافہ تھا(ابن عبد البر : الاستیعاب، ۲: ۱۲۰۹) ' ایک نامور قریشی شاعر جو اپنے اشعار کی جامعیت اور اپنے شستہ اسلوب کی وجہ سے معروف ہے(ابن رشیق : عمدہ ، ۱: ۱۲۴، عدد۱۹)۔ بقول حافظ ابن حجر العسقلانیؒ وہ قبول اسلام سے قبل اسلام دشمنی میں پیش پیش تھا اور وہ قریش مکہ کے ان چند شاعروں میں سے ایک تھا جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ کرامؓ کے خلاف ہجویہ شعر گوئی میں صف اول میں شمار ہوتے تھے۔ اس نے غزوۂ بدر میں حضرت عبد اللہ بن سلمیٰ العجلانیؓ کو شہید کیا تھا (الواقدی ، ص ۱۳۹) اور کئی مقتول مکی سرداروں کے مرثیے لکھے تھے۔ غزوۂ احد میں اس نے قریش کی فتح پر اپنے اشعار میں مسرت کا اظہار کیا تھا۔ الغرض فتح مکہ سے قبل جب اسلام اور کفر کے مابین سرد اور گرم جنگ زوروں پر تھی ابن الزبعریٰ قریش مکہ کی طرف سے مسلمانوں کے خلاف شمشیر برہنہ بنا ہوا تھا .

مسلمانوں کی طرف سے حضرت حسانؓ بن ثابت اس کے شعری حملوں کا ترکی بہ ترکی جواب دیتے تھے۔ اس کی اسلام دشمنی کا اس سے مزید اظہار ہوتا ہے کہ جب صلح حدیبیہ کے زمانے میں اس کے ایک ہم قبیلہ عثمانؓ بن طلحہ نے حضرت خالدؓ بن الولید اور حضرت عمروؓ بن العاص کے ہمراہ اسلام قبول کیا، تو اس نے اپنے اشعار میں ان کی ہجو کہی۔ ابن اسحاق نے ان میں سے دو قصیدے حضرت حسان بن ثابتؓ کے جواب کے ساتھ نقل کیے ہیں (ابن ہشام، السیرۃ، ص ۶۱۶ بعد، ۶۱۹ بعد و ۶۳۶) ۔ اس کا ایک قصیدہ جسے (ابن ہشام، ص ۷۰۳-۷۰۵) اور السہیلی (الروض الانف، ۶:۳۴۴) نے حضرت حسان بن ثابتؓ اور حضرت کعب بن مالکؓ کے جوابی قصائد کے ساتھ نقل کیا ہے غزوۂ خندق سے متعلق ہے (ابن ہشام، ص ۷۱۸)۔ الغرض اس کی اسلام دشمنی کا باب بہت طویل تھا، اسی لیے فتح مکہ کے موقع پر اس کا نام ان چند لوگوں میں شامل تھا جن کو نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے قتل کرنے کا حکم دیا تھا، لہذا وہ ہبیرہ بن ابی وہب المخزومی (خاوندِ امّ ھانی) کے ساتھ نجران بھاگ گیا اور اسی وقت واپس آیا جب حضرت حسانؓ بن ثابت نے اس کو حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے معافی دلوانے کا یقین دلا دیا۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اسے معاف کر دیا (ابن کثیر: البدایہ ۳:۳۰۹)۔ قبول اسلام کے موقع پر اس نے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی مدح میں جو قصیدہ کہا، اگرچہ بقول ابن ہشام (ص ۸۲۸) اس کی ابن الزبعری کی طرف نسبت یقینی نہیں ہے، تاہم تمام مؤرخین نے اسے اس کی طرف منسوب کرکے نقل کیا ہے۔ اس قصیدے کی ابتدا اس شعر سے ہوتی ہے:

منع الرقاد بلابلٌ وھموم والليل معتلج الرواق بهيم

یعنی پریشانیوں اور غموں نے نیند روک دی ہے اور رات کا ابتدائی حصہ سخت وشدید وہموں میں ڈالنے والا ہے (البدایہ، ۴:۳۰۹)۔

اس کے اشعار (الاغانی، ۱:۶۲) سے پتہ چلتا ہے کہ اسے معروف شاعر عمر بن ابی ربیعہ کے والد اور دادا کی سرپرستی بھی حاصل تھی ۔ اس نے بنو المغیرہ کی مدح بھی لکھی تھی، جو بنو مخزوم کا ایک طاقتور گھرانا تھا (الجاحظ: البیان، ۱:۲۰-۴۶؛ اس خاندان کے ساتھ اس کے روابط کی تفصیل کے لیے دیکھیے ابن حجر: الاصابہ، ۱:۱۴۹' بذیل بسر بن سفیان)۔

ابن الزبعری زمانۂ جاہلیت میں پلا بڑھا تھا، اس لیے اس کے خیالات پر قبائلی تعصّبات کا غلبہ رہا۔ چنانچہ اس نے مسلمانوں اور کفار کے مابین ہونے والی متعدد جنگوں میں اپنے قبیلے اور خاندان کی حمایت میں جو اشعار کہے وہ بھی اس کے انہی جذبات کی عکاسی کرتے ہیں۔ وہ ان جنگوں کو نظریاتی طور پر نہیں، بلکہ محض قبائلی مفادات و نزاعات کے تناظر میں دیکھتا تھا۔ قبول اسلام کے بعد بھی اس کی یہ حسّ باقی رہی اور اس کی شہرت کا باعث رہی ۔ چنانچہ جب یزید بن معاویہ کو بتایا گیا کہ اموی فوجوں نے مدینہ پر کامیاب حملہ کیا ہے تو اس نے ابن الزبعری ہی کے ایک قصیدے کے اشعار پڑھے تھے (الدینوری: الاخبار، ص ۲۷۷؛ ابن عبد ربہ: العقد، ص ۱۳۱۶ء۰۲: ۱۳۳)۔ خلافت عباسی تک یزید کا یہ واقعہ اس کے جرائم کی فہرست میں گنا جاتا تھا (ملاحظہ ہو' الطبری، ۳:۲۱۷۴)۔

اکثر سیرت نگاروں نے اسے قریش مکہ کا سب سے بڑا شاعر تسلیم کیا ہے، البتہ ابن عبد البر نے الزبیر کے حوالے سے لکھا ہے کہ اس کے اور دوسرے شعرا کے اشعار کے مطالعے سے معلوم ہوتا ہے کہ ضرار بن الخطاب اس سے بڑا شاعر تھا (۱:۳۰۱)۔

مآخذ: (۱) ابن حجر: الاصابہ، ۱:۱۴۹، ۳:۳۰۰ عدد ۴۶۷۹؛ (۲) ابن عبد البر: الاستیعاب، ۲:۳۰۰-۳۰۳، برھامش الاصابہ؛ (۳) ابن ہشام: السیرہ، اشاریہ؛ (۴) ابن کثیر: البدایہ والنہایہ، ۴:۳۰۹ و بعد؛ (۵)

البستانی : دائرۃ المعارف ،۱: ۴۹۷؛(۶) الجمحی : محمد بن سلام: طبقات الشعراء ، ص ۵۷ـ۶۰؛(۷) البکری : سمط اللالی ، ص ۸۳۳؛(۸) الاغانی ، ۱۴: ۱۱ـ۲۵.

(محمود الحسن عارف)

••-------------••

※ ابنُ الزُّبَیْر: ابو جعفر احمد بن ابراہیم بن زبیر بن محمد الثقفی العاصمی الاندلسی۔ ایک محدث ، قاری ادیب اور مؤرخ ۔ وہ جیان میں ذوالقعدہ ۶۲۷ھ/ستمبر اکتوبر ۱۲۳۰ء میں پیدا ہوے۔ قرأت ان کی خصوصی دلچسپی کا مضمون تھا ۔ تاہم ان کے سوانح نگار ان کی عربی زبان میں مہارت کی بھی بہت تعریف کرتے ہیں اور انہیں مغرب اور الاندلس کا محدث بھی گردانتے ہیں۔ منکرات پر تنقید کے رجحان کے وجہ سے انہیں اپنے وطن میں مشکلات پیش آئیں اور وہ نقل مکانی کرکے ملاقہ چلے گئے ۔ وہاں انہوں نے ایک جادوگر ابراہیم الغزاری پر تنقید کی جو مقامی طور پر بڑا بارسوخ تھا اور حاکم ملاقہ کے لیے بھی کام کرتا تھا ، تو انہیں ملاقہ بھی چھوڑنا پڑا۔ وہاں سے وہ غرناطہ چلے گئے اور مذکورہ جادوگر کے خلاف سزائے موت کا فیصلہ صادر کرانے میں کامیاب ہو گئے۔ غرناطہ کے امیر نے ان کی بہت آؤبھگت کی ۔ بعد میں گو ان کے امیر سے اختلافات بھی رہے ، تاہم وہاں وہ تدریسی سرگرمیوں میں مصروف رہے اور مسجد کبیر کے خطیب و امام ہونے کے علاوہ بطور قاضی (متعلق بعائلی امور) بھی کام کرتے رہے۔ انہوں نے زندگی کے آخری ایام عزت و احترام کی حالت میں غرناطہ میں گزارے اور وہیں ۸ ربیع الاول ۷۰۸ھ/اگست ۱۳۰۸ء میں انتقال کیا ۔ انہوں نے بہت سی تصانیف یادگار چھوڑی ہیں جن کے نام ان کے سوانح نگاروں نے لکھے ہیں (۱) مِلاکُ التّاویل فی المُتَشابہ اللّفظ فی التنزیل؛ (۲) البرہان فی ترتیب سُوَر القرآن ؛ (۳) الاعلام بمَنْ خُتِم بہ القطر الاندلسی من الاعلام ؛(۴) کتاب الزّمان والمکان ؛(۵) رَدُّ الجاہل من اعتصاف المجاہل ؛ (۶) معجم ؛(۷) سیبویہ کی کتاب پر تعلیق؛(۸) صلۃ الصلۃ جو دراصل ابن بشکوال [رک بآں] کے تکملہ کا تسلسل ہے اور یہ ان کی واحد کتاب ہے جس کا کچھ حصہ زمانے کی دست برد سے محفوظ رہا ہے اس کے آخری حصے کو E.Levi Provençal نے ۱۹۳۷ء میں رباط سے شائع کر دیا تھا ۔ یہ کتاب اندلس کی چھٹی اور ساتویں صدی ہجری / بارھویں اور تیرھویں صدی عیسوی کے مشاہیر کے حالات پر مشتمل ہے۔

مآخذ : (۱) مقدمہ صلۃ الصلہ از Levi Provençal ؛(۲) ابن الخطیب : احاطہ ،۱: ۷۲؛(۳) ابن الفرحون : دیباج ،طبع فاس ، ص ۵۷؛(۴) ابن القاضی : دُرۃ الحجال ، طبع Allouche ، رباط ۱۹۳۴ء تا ۱۹۳۶ء عدد ۸۰؛(۵) الذہبی: طبقات الحفاظ ، ۴، ۲۷۵؛(۶) ابن حجر : درر ، ۸ تا ۸۴، عدد ۲۳۲؛(۷) السیوطی : بغیہ ، ۷ تا ۱۲۶؛(۸) حاجی خلیفہ، ۱: ۳۶۳ ، ۲: ۱۱۵ ، ۵: ۶۲۶؛ (۹) Dozy : De Abbadidis ، ۲: ۱۶۶؛(۱۰) Pons Boigues Ensayo ، عدد ۲۶۸؛(۱۱) براکلمان : تکملہ ، ۲: ۳۷۶ تا ۳۷۷؛ DM ، ۳: ۱۳۲.

(Ch.Pellat [ت: نصرت رئیس؛ن: محمد امین])

••-------------••

⊗ ابن الزُّبیر: ابو عَبْدُ اللہ الزُّبیر بن ابی بکر بکّار بن عبداللہ بن مُصعَب بن ثابت بن عبداللہ بن الزّبیر القرشی ، المدنی ۔ ایک نامور محدث ، فقیہ ، قاضی اور ماہر انساب ۔ ان کی ولادت ۱۷۲ھ/۷۸۸ء میں (غالبًا مدینہ منورہ میں) ہوئی (الذہبی : سیر اعلام ، ۱۲: ۳۱۱ـ۳۱۲)۔ انہوں نے جب ہوش سنبھالا تو اس وقت مدینہ منورہ بہت سے اہل علم کی موجودگی کے باعث دنیاے اسلام کی عظیم ترین درسگاہ کی حیثیت رکھتا تھا ، چنانچہ انہوں نے بھی اس درسگاہ علمی سے بھر پور استفادہ کیا ، ان کے اساتذہ کی فہرست میں سفیان بن عُیَینہ ، ابو ضمرہ اللیثی ، النضر بن شمیل ، علی بن محمد المدائنی ، ابراہیم بن المنذر اور ان کے چچا مصعب بن عبد اللہ الزبیری جیسے

لوگ شامل تھے (دیکھیے ابن خلکان، ۳:۳۱۱-۳۱۳)، جبکہ ان سے روایت کرنے والے لوگوں میں ابن ماجہ (صاحب السنن)، ابو حاتم الرازی، عبد اللہ بن شبیب الربعی، محمد بن ابی الازہر، احمد بن محمد اور اسماعیل بن العباس الوراق وغیر شامل ہیں (سیر اعلام، ۱۲:۳۱۲).

علویوں کی مخالفت کے باعث انہیں مدینہ منورہ سے بغداد جانا پڑا، جہاں وہ ۲۳۵ھ/۸۵۰ء تک مقیم رہے۔ ۲۴۲ھ/۸۵۶ء میں وہ قاضی مکہ بنائے گئے۔ اسی حالت میں ان کا ۲۱ ذوالقعدہ ۲۵۶ھ/۸۷۰ء میں ۸۴ برس کی عمر میں مکہ مکرمہ میں انتقال ہوا۔ ان کے انتقال کا ظاہری سبب یہ تھا کہ وہ اپنے مکان کی چھت سے گر پڑے، جس سے ان کی کولہے اور کمر کی ہڈی ٹوٹ گئی وہ دو روز تک بے ہوش ہو کر پڑے رہے اور تیسرے دن انتقال فرما گئے (الذہبی: سیر اعلام، ۱۲:۳۱۲).

انہوں نے بہت سی کتابیں تصنیف کیں بقول J.F.P. Hopkins (آ آ، بار دوم) ان میں سے صرف ۳ کتب کا حوالہ ملتا ہے، مگر ان میں سے صرف دو کتب موجود ہیں: (۱) الموفقیات - یہ ایک مجموعہ روایات ہے جسے مؤلف نے عباسی خلیفہ المتوکل کے صاحب زادے الموفق کے لیے مرتب کیا تھا؛ (۲) ان کی سب سے بڑی اور معروف کتاب "جمہرۃ نسب قریش و اخبارھا" ہے، جس کے متعلق کہا جاتا ہے کہ انہوں نے اسے اپنی وفات سے صرف تین یوم قبل مکمل کیا تھا (الذہبی، ۱:۳۱۴) کتاب کا آخری حصہ محمود شاکر نے قاہرہ سے ۱۳۸۱ھ/۱۹۶۱ء میں طبع کر دیا ہے.

ابن زبیرؒ کو امام الدارقطنیؒ وغیرہ نے ثقہ قرار دیا ہے۔ ان کی کتاب نسب قریش اور ان کے ذیلی خاندانوں کے نسب سے متعلق بڑا بنیادی اور اہم مآخذ شمار ہوتی ہے (مزید معلومات کے لیے دیکھیے مآخذ).

مآخذ: محمود شاکر: مقدمہ جمہرۃ نسب قریش، مطبوعہ ۱۳۸۱ھ/۱۹۶۱ء؛ (۲) الاصفہانی: الاغانی، ۹:۴۱-۴۳؛ (۳) ابن الندیم: الفہرست، ص ۱۲۳، ۱۲۴؛ (۵) البغدادی: تاریخ بغداد، ۸:۴۶۷-۴۷۱؛ (۶) یاقوت الحموی: معجم الادباء، ۱:۱۶۵-۱۷۱؛ (۷) ابن الاثیر: الکامل، ۷:۲۱۷؛ (۸) ابن خلکان، وفیات الاعیان، ۲:۳۱۱-۳۱۳؛ (۹) الذہبی: سیر اعلام، ۱۲:۱۱۷-۷۱۵؛ (۱۰) آ آ لائیڈن، بار دوم، بذیل مادہ.

(محمود الحسن عارف)

••-------------••

ابنُ الزَّبیر: ابو کثیر عبد اللہ بن الزَّبِیر بن الاشیم الاسدی، پہلی ہجری/ساتویں صدی عیسوی کا ایک عرب شاعر۔ وہ مقامی امویوں کا قصیدہ گو شاعر بن گیا۔ خاص طور پر اس نے اسماء بن خارجہ کی مدح میں مکمل طور پر خالص روایتی انداز میں ایک قصیدہ نظم کیا، لیکن جب مصعب بن الزبیرؓ نے کوفہ پر قبضہ کر لیا تو وہ زبیریوں کی تعریف کرنے سے بھی نہیں ہچکچایا، چنانچہ جب مصعب کے حامیوں نے اس کو گرفتار کر لیا تو وہ اس کے ساتھ نرمی سے پیش آیا۔ مگر وہ ایسا خود پسند شخص تھا کہ اس نے حضرت عبد اللہ بن الزبیرؓ کی اس وقت ہجو لکھ ڈالی جب انہوں نے اپنے بھائی عمرو کے ساتھ، جو شاعر کا دوست تھا، برا سلوک کیا۔ الاغانی کے مطابق اس کے ہجویہ اشعار سے لوگ خوف کھاتے تھے جو توہین آمیز ہونے کی بجائے طنزیہ زیادہ ہوتے تھے۔ اس نے حجاج [بن یوسف] کو بھی معاف نہیں کیا۔ والی کوفہ عبد الرحمٰن بن ام الحکم کے ساتھ اس کے جھگڑے کتابوں میں زیادہ مذکور ہیں' جو اس کے ماموں کی وجہ سے ہوے۔ اس نے والی کی شکایت خلیفہ سے بھی کر دی جس نے اپنے بھتیجے (مذکورہ والی) سے اسے بہرحال انصاف دلوایا.

کہا جاتا ہے کہ اس کی وفات مؤخر الذکر کی دوبحا کے خلاف مہم کی تیاری کے دوران میں لازمی فوجی بھرتی سے بچاؤ کی کوشش میں تقریباً ۷۸ھ/۶۹۸ء میں ہوئی.

مآخذ: ابن الزبیر کے کچھ اشعار کا ذکر بطور

مثال ، متعدد کتب لغات اور کتب صرف و نحو میں کیا گیا ہے ، مزید تفصیل کے لیے دیکھیے(۱) الاغانی ، ۱۳ : ۳۳ تا ۴۹ ، بیروت ۲۴:۱۴ ؛ ۲۱۱-۲۴۶ ؛(۲)الجاحظ : البیان ، ۲۲۶؛(۳) وہی مصنف : البخلاء، طبع حاجری ، ص ۲۰۷،۲۸۰؛(۴) ابن قتیبہ: الشعروالشعراء، اشاریہ ؛(۵) وہی مصنف : عیون ، ۱۸۶:۲ ؛ ۶۷:۳،۲۶۵؛(۶) ابن سلام: طبقات ،ص ۱۴۶؛(۹) الطبری ،۲۳۱:۲ ، ۲۶۹ ، ۸۷۱؛(۱۰) المسعودی : مروج ، ۳۰۰:۵ تا ۳۰۱؛(۱۱) المرزبانی : معجم، ص۲۴۴،۴۷۰؛(۱۲) البغدادی : خزانہ (بولاق) ۳۴۵:۱؛ ۱۰۰:۲ ؛(۱۳) ابن الاثیر ، ۳۱۷:۲ ؛۴: ۳۰،۲۷۲، ۳۰۷؛(۱۴) التبریزی : شرح دیوان الحماسہ ، بمواضع کثیرہ؛ (۱۵)Caetani : *Annali* ، ۲۳۱:۲،۲۶۹،۸۷۱؛(۱۶) Nallino : *Letteratura* ، ۱۳۳،۱۴۳؛ فرانسیسی ترجمہ ، ص ۲۰۵ تا ۲۰۶،۲۲۰.

[ادارہ آآ [ت:نصرت رئیس ؛ن: محمود الحسن عارف]]

••------------••

※ ابن زُرْعَہ ، ابو علی عیسیٰ بن اسحاق بن زرعہ: ایک یعقوبی مسیحی فلسفی ، ادیب اور مترجم ، ذُوالحجہ ۳۳۱ھ/ اگست ۹۴۳ء کو بغداد میں پیدا ہوا اور ۶ شعبان۳۹۸ھ/۱۶-اپریل ۱۰۰۸ء کو وفات پائی (ابن ابی اُصیبعہ کے بیان کردہ سنین بالترتیب ۳۷۱ھ/۹۸۱ء اور ۴۴۸ھ/۱۰۵۶ء اس لیے درست تسلیم نہیں کیے جا سکتے کہ ابن زُرعہ کا تذکرہ ابن النَّدیم (حدود ۳۷۷ھ/ ۹۸۷ء) کے ہاں بھی ملتا ہے اور خود ابن ابی اصیبعہ نے بھی یحییٰ بن عدی (م ۳۶۴ھ/۹۷۵ء) کے ساتھ اس کے تعلقات کا ذکر کیا ہے).

اس نے یحییٰ بن عدی [رک بآں] کی زیر نگرانی ادب ، کیمیا ، ریاضی اور پھر فلسفہ کا علم حاصل کیا ۔ غالبًا اس نے علم طب بھی پڑھا ، اس لیے کہ ابن ابی اصیبعہ نے اس کا شمار معروف اطباء میں بھی کیا ہے۔ بایں ہمہ اسے کسب معاش کے لیے ، خصوصاً بوزنطیوں کے ساتھ، تجارت کا شغل اختیار کرنا پڑا جس سے ، ابو حیان التوحیدی کی رائے میں ، اس کے فلسفیانہ کام پر بہت برا اثر پڑا ۔ مزید براں اس کے حریفوں نے اس پر بوزنطیوں کے ساتھ خفیہ سازشوں میں ملوث ہونے کا الزام لگا کر اسے حکام کے سامنے مجرم ٹھہرایا ۔ یہاں تک کہ اسے گرفتار کر لیا گیا اوراسے سزا ہو گئی ۔ اس کی املاک بھی ضبط کر لی گئیں ۔ ان حادثات نے اس کی پہلے سے خراب صحت کو بالکل تباہ کر کے رکھ دیا اور جلد ہی اسے موت نے آ لیا.

ابن زرعہ نے غالبًا سریانی زبان سے، ارسطو کی متعدد تصانیف کا ترجمہ یا تلخیص کی ۔ ان میں *Historia Animalium* خصوصیت سے قابل ذکر ہے۔ اسی وجہ سے وہ بطور مترجم ایک معزز مقام کا حامل ہے ۔ تاہم اس کی اصل شہرت فلسفے ، الٰہیات اور اعتذاریات پر لکھے گئے رسائل کی وجہ سے ہے ۔ جن میں سے اکثر اب ناپید ہیں۔ اس کی تصانیف کی فہرست سے ُجو ابن الندیم نے درج کی ہے اور جسے[ابن] القفطی اور ابن ابی اصیبعہ نے مکمل کیا ہے، ظاہر ہوتا ہے کہ اس کا صرف ایک ہی ترجمہ (ارسطو کے سوفسطائی خیالات کا ابطال ، سوفسطیقا، مخطوطہ پیرس ، حصہ عربی ، عدد ۲۳۴۶، دیکھیے ع ۔ بدوی : منطق ارسطو، ۳: ۱۰۱۶-۷۳۷) اور دس کے قریب رسائل باقی رہ گئے ہیں۔ ان میں سے چار کو P.Sbath نے شائع کیا ہے(*Vingt traités Philosophiques et apologétiques d' auteurs arabes chrétiens du IXe, au XIVe, Siècle* قاہرہ ۱۹۲۹ء) ایک رسالہ عقل و فہم پر ۶۸-۷۵ ، وجود باری تعالیٰ کے بارے میں ایک مسلمان دوست کے نام خط (۶-۱۹)؛ ابو القاسم عبد اللہ بن احمد البلخی کی اوائل الادلۃ فی اصول الدین کا ابطال (۵۸-۶۲)، رسالہ الی الیہودی بشر بن فنحاس(۱۹-۵۲) چند دیگر رسائل مخطوطوں کی شکل میں ،بالخصوص پیرس (عدد۱۳۲، ۱۷۳،۱۷۴)اور ویٹیکن (۱۱۳،۱۲۳،۱۲۷،۱۳۵) میں موجود ہیں۔ ابو حکیم یوسف البیجری کے پانچ سوالات کا جواب ،

اسی کے بارہ دیگر سوالوں کا جواب ، حلول پر ایک رسالہ، یعقوبی نظریات کا دفاع ، نماز کے جسمانی اثرات اور نذر، روزہ اور خیرات کے بارے میں سوالات ، ایک رسالہ جس میں اس نے فلسفہ و منطق کی خاطر خود کو وقف کر دینے والوں کا دفاع کیا ہے۔

یہ امر ملحوظ رہے کہ ان تمام تصانیف کو یقین کے ساتھ ابن زرعہ سے منسوب نہیں کیا جا سکتا ۔ کم از کم دو دیگر متون غلط طور پر اس سے منسوب کیے جا چکے ہیں: مقالہ فی ماھیۃ اتحاد النصاری از ابو علی نصیف بن یمن اور ابن المقفع کی کتاب الجامع (Severus) کا ایک حصہ ، ابن زرعہ کی موجود تصانیف ایک (غیر مطبوعہ) تحقیقی مقالے کا موضوع بنی ہیں، جسے سائرل حداد نے ۱۹۵۲ء میں سوبورن یونیورسٹی میں پیش کیا : "ʿĪsā Ibn Zurʿa, Philosophe arabe et apologiste chrètien du xᵉ Siècle" .

اس تحقیقی مقالے سے ظاہر ہوتا ہے کہ ابن زرعہ نے عمومی طور پر اپنے استاد یحیٰی بن عدی کی تقلید کی ہے، تاہم وہ تشریحی نکات میں اس سے اختلاف کرتا ہے۔ وہ بجا طور پر ٹھوس انداز میں ، معتدل ، مگر عالمانہ اور مدلّل اعتذاریات کی پیشکش کے لیے ارسطاطالیسی منطق ، افلاطونی نظریات ، بائبل اور پیران کلیسا سے خوب استفادہ کرتا ہے۔ اس کی یہ اعتذاریات محض کبھی کبھار ہی agumentum ad hominem کی طرف رجوع کرتی ہے۔

مآخذ : (۱) ابن الندیم : فہرست (قاہرہ ۳۶۹-۷۰)؛(۲)ابو حیان التوحیدی : امتاع ، ۱:۳۳؛(۳) ابن القفطی ، ۲:۲۴۵ بعد ؛(۴) ابن العبری ، ۳:۲۷۷؛ (۵) ابن ابی اصیبعہ ، ۱:۲۳۵ و بعد ؛(۶) البیہقی : تتمہ ، ص ۶۶ تا ۶۹؛(۷) Suter ، ص ۷۷؛ (۸) Graf: Geschichte der christl ar. lit. ، ۲:۵۲، وبعد؛(۹) Cheikho : Cat. des mss. des auteurs arabes chrètiens ، depuis l' Islam، بیروت ۱۹۲۴ء؛ (۱۰) براکلمان : تکملہ ، ۱:۳۷۱ ؛ (۱۱) D.M ۳:۱۳۳-۱۳۴ .

(ادارہ لائیڈن [ت: محمد اسلم شاہد؛ ن: محمود الحسن عارف])

••-------------••

ابن الزَّقّاق: اَبُو الحُسَن علی بن عطیہ بن ※ مطرف بن سلمہ [اللخمی البلقینی] ایک اندلسی شاعر۔پانچویں صدی ہجری / گیارھوی صدی عیسوی کے بالکل آخر میں غالبًا بَلَنْسِیہ میں پیدا ہوا اور اسی وجہ سے اس کی نسبت البَلَنْسِی ہے۔اگرچہ بعض اوقات ، غالبًا غلط طور پر، اسے مرسیا کے حوالے سے المرسی بھی کہا جاتا ہے۔ اس کی نجی زندگی کے بارے میں جو کچھ معلوم ہے وہ بھی بعض حوالوں سے اختلافی ہے۔ اس کا شجرۂ نسب مختلف مصنفین کے ہاں مختلف بیان ہوا ہے،لیکن زیادہ قرین قیاس وہی ہے جو اوپر مذکور ہوا۔ یہ معلوم ہے کہ اس کی والدہ عظیم شاعر ابن خَفَاجہ [رک بآں] کی بہن تھی ۔ البتہ اس کے والد کے بارے میں معلومات مبہم ہیں۔ ابن عبد الملک نے اس کا تعلق اشبیلیہ کے بنو عباد[رکَ بہ عِباد، بنو] سے بیان کیا ہے ، تاہم اس کا کہنا ہے کہ جب المراوبہ نے المعتمد کو معزول کرکے جلاوطن کر دیا (۴۸۴ھ/۱۰۹۱ء) تو ابن الزقاق نے اس تعلق کی تردید کی ۔ وہ بلنسیہ میں رہتا تھا، جہاں وہ مسجد کبیر کا مؤذن تھا۔المقری (نفح الطیب ، ۲:۱۹۶) کے بیان کے مطابق وہ ایک غریب دستکار تھا۔ اس نے اس کا تعلق ایک ایسی روایت سے جوڑا ہے جس میں لڑکا ایک کردار ادا کرتا ہے اور جو افسانوی طرز کا کردار محسوس ہوتا ہے۔

اسی طرح ابتدائی مصنفین اس کے نسبی نام کے بارے میں بھی متفق نہیں ہیں۔ بعض اس کی نسبت اللخمی قرار دیتے ہیں، جو اس کے خالص عربی النسل ہونے پر دلالت کرتی ہے۔ بعض دیگر نے اسے البلقینی کی نسبت دے کر بربر قرار دیا ہے، اسی طرح یہ مصنفین اس کے اس نام کے بارے میں اتفاق نہیں رکھتے جس سے یہ شاعر معروف ہے۔ ابن الزّقاق کو دوسرے ناموں کے

ساتھ گڈمڈ کر دیا جاتا ہے اورابن الرقاق اور ابن الدقاق کے طور پر بھی بگاڑا گیا ہے۔

اس نے ابن السید البطلیاسی [رک بہ البطلیاسی] سے حدیث کا علم حاصل کیا اور غالبًا اپنے ماموں ابن خفاجہ سے شاعری کے بارے میں تعلیم حاصل کی ، اس کی زندگی مختصر ، لیکن بہت پرمسرت تھی ، جیسا کہ اس کی خود نوشت لوح مزار سے بھی معلوم ہوتا ہے۔ اس کا انتقال ۵۲۸ھ/۱۱۳۳ء یا ۵۳۰ھ/۱۱۳۵ء میں ہوا جبکہ اس کی عمر ۴۰ سال سے بھی کم تھی .

ابن الزقاق کی نظمیں جو ایک دیوان کی شکل میں یکجا ہیں، ہاتھوں ہاتھ لی گئیں اور بہت جلد اسے شہرت حاصل ہو گئی ۔ عرب ماہرین اور نقادوں کے ساتھ ساتھ جدید مستشرقین نے بھی اسے مسلم اندلس کے عظیم شعرا میں سے قرار دیا ہے۔E.Garcia Gomez کے نزدیک اس کی شاعری ابن خفاجہ کا تتبع کرتی ہے ، مگر یہ محض پست سطح کی تقلید نہیں ہے۔ یہ محتاط شاعری ہے ، جو چمک دمک میں شاید کم ، مگر نفاست و شائستگی میں زیادہ ہے۔

مآخذ : (۱) ابن البر: تکملہ ، عدد ۱۸۴۴؛(۲) ابن عبد الملک المراکشی : الذیل والتکملہ، طبع احسان عباس، بیروت ۱۹۶۴ء ، ۲۶۵ تا ۲۶۸؛(۳) ابن دحیہ: المطرب ، قاہرہ ۱۹۵۴ء ، ص ۱۰۰-۱۱۰؛(۴) ابن سعید: المغرب ، قاہرہ ۱۹۵۵ء ، ۲:۳۲۳-۳۳۸؛(۵) H.Pérès : *Poésie andaluose* ، پیرس ۱۹۵۳ء ، اشاریہ؛ (۶) E.Garcia Gómez : *Ibn-al-Zaqqāq* ، طبع و ترجمہ مع مقدمہ ، میڈرڈ ۱۹۵۶ء ؛(۷) ابن الزّقاق البلنسی کا دیوان ، بیروت سے ۱۹۶۴ء میں عفیفہ محمود دیرانی نے شائع کیا جس کے شروع میں اس کا تنقیدی مطالعہ بھی ہے .

(F.De Granja) [ت: محمد اسلم شاہد؛ ن: محمود الحسن عارف]

....

⊗ **ابن زَمْرَکْ** : ابو عبد اللہ محمدؐ بن یوسف بن محمد بن احمد بن محمد یوسف المعروف بابن زَمْرَکْ (یا زُمرک) ایک اندلسی شاعر اور سیاست دان۔ غرناطہ میں ۷۳۳ھ/۱۳۲۳ء میں پیدا ہوا۔ اس کا تعلق کسی اعلیٰ خاندان سے نہ تھا تاہم وہ تحصیل علم میں مشغول رہا ۔ اس نے الشریف الغرناطی اور ابن الخطیب [رک باں] جیسے فضلا سے تعلیم حاصل کی۔ مؤخر الذّکر کی خصوصی سرپرستی کی بنا پر اسے حکومت غرناطہ میں ملازمت مل گئی۔ جب ۷۶۰ھ/۱۳۵۹ء میں محمد پنجم کو معزول کر دیا گیا اور فاس کے مرینی سلطان ابو سالم نے اسے خوشدلی سے پناہ دی تو ابن الخطیب اور ابن زمرک بھی اس کے پاس چلے گئے۔ اس دوران میں ابن زمرک نے اپنی تعلیم جاری رکھی ، درباری تقریبات میں حصہ لیتا رہا اور شعر بھی کہتا رہا ۔پھر جب بہت سے نشیب و فراز کے بعد محمد پنجم غرناطہ واپس آ گیا (۷۶۳ھ/۱۳۲۶ء) تو اس نے اپنے ایک فرمان (ظہیر) کے ذریعہ اس کو اپنا ذاتی سیکرٹری (کاتبُ السِّر) مقرر کیا ، جسے ابن الخطیب نے خود لکھا تھا ۔ آئندہ سالوں کے دوران میں اس نے کئی موقعوں پر درباری شاعر کا کردار ادا کیا ، ۷۷۳ھ/۱۳۷۱تا ۱۳۷۲ء میں ابن الخطیب جو اس وقت تک غرناطہ کے پیچیدہ مسائل سے متعلق پالیسوں ،خصوصاً مراکش سے متعلقہ مسائل میں جو ۷۶۲ھ/۱۳۶۱ء میں ابو سالم کے قتل کے نتیجے میں انتہائی ابتری کی حالت میں تھا، نصری حکمران کا معاون خصوصی تھا ، اس سے باغی ہو گیا اور تلمسان (Tlemcen) میں مرینی سلطان عبد العزیز کے ساتھ جا ملا ، لہذا ابن زمرک اپنے استاد کا جانشین بن گیا اور اسے وزیر اعظم کے عہدے پر ترقی دے دی گئی۔ ابن الخطیب فاس میں گرفتار ہوا اور اس کو غرناطہ میں ایک تحقیقاتی عدالت کے سامنے پیش کیا گیا ، جس کی صدارت ابن زمرک کر رہا تھا۔ اس پر بغاوت کا الزام لگا ، سزا دی گئی اور بالآخر قید خانے میں ہی اس کو سزائے موت دے دی گئی ۔ اس موقع پر ابن زمرک نے خود پر تنقید کا کوئی موقع نہیں دیا اور اس نے بطور

وزیر اعظم اور درباری شاعر اپنی ذمہ داریاں جاری رکھیں، لیکن محمد پنجم کی وفات (۷۹۳ھ/۱۳۹۱ء) کے بعد اس کے بیٹے اور جانشین یوسف دوم نے ابن زمرک کو معزول کر دیا اور تقریباً دو سال تک اس کو المریہ (Almeria) میں قید رکھا ۔ بعد ازاں اسے اس کے عہدے پر بحال کر دیا گیا ، مگر اس وزیر شاعر کو بعد میں آنے والے سلطان محمد ہفتم نے ایک بار پھر معطل کر دیا اور اس کی جگہ محمد بن عاصم کو تعینات کر دیا ۔ اسے ۷۹۵ھ/۱۳۹۳ء میں دوبارہ بحال کر دیا گیا ، لیکن اس کے بعد جلد ہی نامعلوم تاریخ کو سلطان کے حکم سے اس کو اس کے بیٹوں سمیت قتل کر دیا گیا ۔

ابن زمرک کا دیوان محفوظ نہیں رہا ' تاہم ابن الخطیب نے اس کی کافی نظمیں جمع کر دی تھیں، جنہیں المقری نے الازھار میں درج کیا ہے، ان میں قصیدے ، مرثیے اور مبارکبادیں وغیرہ شامل ہیں، جو اس نے مختلف مذہبی تہواروں یا درباری تقریبات کے موقعوں پر لکھی تھیں۔ اس کی کچھ نظموں پر ابن خفاجہ [رک باں] کے اثرات بہت نمایاں ہیں۔ تاہم انہیں ادبی سرقہ نہیں کہا جا سکتا۔ اس کے قصیدوں میں وہ اشعار جن میں غرناطہ کو خراج تحسین پیش کیا گیا ہے اور اس کی عظمت اور اس کے باغات اور محلات کا تذکرہ ہے، خصوصی طور پر دلچسپ ہیں۔ ان میں سے کچھ اشعار کو الحمراء کی دیواروں پر کندہ کرکے ہمیشہ کے لیے محفوظ کر دیا گیا ہے۔

ایک مصری مصنف اور استاد سھیر القلماوی نے اپنے ناول " ثُمّ غَرُبَتِ الشّمس "(پھر سورج ڈوب گیا) میں ابن زمرک کو ایک اہم کردار کے طور پر پیش کیا ہے۔

مآخذ : اس مقالے کے لیے (۱) E.Garcia *Ibn Zamark, el Poeta de la Alhambra*: Goméz در *Cinco Poetas Musulamanes* ، بار دوم ، میڈرڈ ، بیونس آئرس ۱۹۴۴ء ،ص۱٦۹-۲۷۲ سے بنیادی طور پر استفادہ کیا گیا ہے اور جو مآخذ اس میں درج کیے گئے ہیں وہ یہاں اضافہ کر لیے جائیں ؛ (۲) المقری : الازھار الریاض، قاہرہ ۱۳۵۹ھ/۱۹۴۰ء ، ۲:۲۰٦ سے ۲۰۷؛(۳) احمد بابا: نیل الابتہاج ، ابن فرحون کے دیباج کے حاشیے پر ، قاہرہ ۱۳۵۱ھ ، ص ۲۸۲ تا ۲۸۳؛(۴) ابن الخطیب : الکتیبۃ الکامنہ ، طبع احسان عباس ، بیروت ۱۹۵۳ء ، ۲۸۲ تا ۲۸۸؛ (۵) ابن زمرک کی مولدیات [وہ نظمیں جو کسی نومولود کی پیدائش کی خوشی کے موقع پر لکھی گئی ہوں] کا مطالعہ اے سلمی نے *Hespéris* میں کیا ہے، ص ۴۳(۱۹۵٦ء) ،ص ۳۳۵ تا ۴۳۵ ، بمواضع عدیدہ (٦) البستانی : دائرۃ المعارف ' ۱: ۴۹۸-۴۹۹ .

(F.De La Granja [ت:نصرت رئیس:ن : محمود الحسن عارف])

••-------------••

ابن زولاق : (یا زولاک) ابو محمد بن الحسن ؒ بن ابراہیم اللیثی ۔ انخشیدی اور ابتدائی فاطمی عہد کا ایک مصری مؤرخ، جس نے مصر کی تاریخ ، جغرافیہ اور علوم پر کئی کتابیں لکھیں۔ وہ ۳۰٦ھ/۹۱۹ء میں پیدا ہوا اور ۳۸٦ھ/۹۹٦ء میں فوت ہوا۔ سوء اتفاق سے اس کی ساری تالیفات ضائع ہو گئی ہیں، لیکن اس عہد پر لکھنے والے بعد کے مؤرخین نے اس کی کتب سے خاصا استفادہ کیا ہے، اس لیے کہ ان پر اس کے اثرات واضح نظر آتے ہیں۔ باور کیا جاتا ہے کہ اس نے الکندی [رک باں](کی اخبار القضاہ) کے تسلسل میں مصری قاضیوں اور والیوں کے حالات زندگی لکھے اور انخشید ، کافور ، المعزؒ اور (بعض کے نزدیک) العزیز عہد کے ماذرائی خاندان اور دیگر اہم ریاستی عہدیداروں کے حالات پر بھی ایک کتاب لکھی ۔جوہر کی سوانح پر اس کی کتاب ، جس کا ذکر اسماعیلی مؤلفات کے ایک تذکرے میں آتا ہے، مستشرق ایوینو (Avanow) کی رائے کے مطابق کوئی مستقل کتاب نہیں ، بلکہ المعز پر لکھی گئی اس کی کتاب ہی کا ایک حصہ ہے۔ المقریزی(خطط اور اتعاظ میں)، ابن حجر(رفع الاصرع ، مطبوعہ قاہرہ۱۹۵۷ء) میں اور ابن سعید کے علاوہ بعد میں آنے والے دوسرے مؤرخین کثرت سے

اس کے حوالے دیتے ہیں۔ مصری ماہر صرف و نحو محمد بن موسیٰ الکندی الصیرفی [رک بہ الصیرفی] کی مخطوط سوانح جو مصری کتاب خانے میں موجود ہے ، بھی اسی سے موسوم کی گئی ہے(دیکھیے الفہرست ، قاہرہ ۱۳۴۸ھ/۱۹۳۰ء، ۵:۱۴).

مآخذ : (۱) یاقوت الحموی: معجم الادباء ، ۳: ۹۔۷؛(۲) ابن خلکان مطبوعہ بولاق، ۱:۱۶۷؛(۳) عمر رضا کحالہ ، ۳:۱۹۴؛(۴) الزرکلی : اعلام ، ۱:۲۲؛(۵) براکلمان ، ۱:۱۴۹: تکملہ ، ۱:۱۳۰؛(۶) C.H.Becker : Beitrage zur Geschichte Agyptens سٹراسبرگ ۱۹۰۲ء ص ۱۳۔۱۵؛(۸) F. Rosenthal : A History of Muslim Historiography ، لائیڈن ۱۹۶۸ء ، ص ۱۵۵۔۱۵۴؛(۹) W. Avanow : Ismaili Literature: a Bibliographical Survey ، تہران ۱۹۶۳ء ، ص ۳۹ ؛ (۱۰) R.Gottheil: Al Hasan Ibn Ibrahim Ibn Zulak، درJAOS ، ۱۹۰۷ء ، جلد ۲۸ ، ص ۲۵۴۔۲۷۰.

(ادارہ آآ لائیڈن [ت: محمد امین]).

※ ابن الزَّیات:[ابو جعفر] محمد بن عبد الملک ' عباسی عہد کا ایک وزیر ، اس کا تعلق ایک تجارت پیشہ خاندان سے تھا ' جس کا شاہی دربار میں بھی خاصا اثر و رسوخ تھا۔ چنانچہ ابن الزیات نے اپنی خصوصی استعداد اور ادب میں مہارت کے باعث بادشاہ کی توجہ حاصل کر لی اور اسے المعتصم باللہ عباسی نے قریباً ۲۲۱ھ/۸۳۳ء میں اپنا وزیر بنا لیا ، اس نے قاضی القضاہ ابن داؤد المعتزلی کے ساتھ مل کر بادشاہ کی سیاسی حکمت عملی متعین کرنے میں بھی حصہ لیا ۔ وہ الواثق باللہ عباسی (۲۲۷ھ/۸۴۲تا۲۳۲ھ/ ۸۴۷ء) کے عہد میں بھی وزارت پر برقرار رہا اور اس نے بادشاہ کو بہت سے کاتبوں پر بھاری جرمانے عائد کرنے کی ترغیب دی، چنانچہ دو اہم صوبوں کے ترک والیوں کے دفتری معاونین پر جرمانے کیے گئے۔ اس نے[معتزلہ کی ہم نوائی میں] گہنگار (کی عدم مغفرت) کے مسئلے میں الجھ کر مجرموں پر ظالمانہ تشدد ، یعنی انہیں تنور یا آتشین بھٹی میں ڈال کر جلا دینے کے باعث خصوصی طور پر بدنامی کمائی ۔ بعد ازاں کچھ ذاتی معاملات کی بنا پر وہ قاضی القفاۃ ابن داؤد المعتزلی سے بھی جھگڑ پڑا ، البتہ یہ بات معلوم نہیں ہے کہ اس نے محنہ [رک بآں] کے مسئلے میں بطور وزیر کیا کردار ادا کیا تھا.

بہرحال خلیفہ متوکل علی اللہ نے اقتدار حاصل کرنے کے بعد اسے بدستور اپنے عہدے پر بحال رہنے دیا، لیکن اس کا یہ فیصلہ عارضی ثابت ہوا ، اس لیے کہ اس کے چند ہفتوں کے بعد ہی ، یعنی صفر ۲۳۳ھ / ستمبر۸۴۷ء میں خلیفہ نے اسے معزول کر دیا اور اس پر بھی اسی طرح تشدد کیا ، جس طرح وہ اپنے زمانے میں لوگوں پر کرتا تھا۔ ابن زیّات اس کے بعد جلد ہی مر گیا۔ اس نے اپنے دور وزارت میں ترک قائدین کے اثر و رسوخ کو کم کرنے کی کوشش کی ، لیکن اسے اس میں کامیابی نہیں ہوئی ۔ اس نے اپنے پیچھے لوگوں پر ظلم و زیادتی کی ناپسندیدہ شہرت چھوڑی.

مآخذ : (۱) D.Sourdel : Viziret ، اشاریہ .

(D.Sourdel [ت: محمود الحسن عارف])

ابنُ الزَّیاتْ:ابن ابو یعقوب یوسف بن یحییٰ ※ بن عیسیٰ بن عبدالرّحمان ، مراکش کے ایک ادیب اور فقیہ، جو اولیاے کرام کے حالات لکھنے کی بنا پر مشہور ہیں۔ وہ تادلہ [اندلس] کے رہنے والے تھے، لیکن انہوں نے اپنی تمام زندگی مراکش اور اس کے گرد و نواح میں گزاری۔ وہ نامور مراکشی ولی ابو العباس السبتی (۵۲۴ تا ۶۰۱ھ/۱۱۳۰ تا ۱۲۰۴ء) کے قریبی ساتھیوں میں سے تھے۔انہوں نے ۶۲۸ یا ۶۲۹ھ/۱۲۳۰۔۱۲۳۱ء میں اس وقت انتقال کیا، جب وہ رغراغہ کے قاضی تھے ۔بیان کیا جاتا ہے کہ ان کے جسد خاکی کو مراکش لایا گیا اور اسے سیدی محمد الفزان اور سیدی محمد البرلوشی کے مقبرہ میں ،

شہر کی حدود سے باہر، باب الخمیس کے قریب دفن کیا گیا۔

ابن الزیات التادلی اولیاے کرام سے خصوصی عقیدت رکھتے تھے۔ جس کا اظہار بزرگوں کے حالات و سوانح پر مشتمل، ان کے مجموعے التشوف الی رجال التصوف (تکمیل ۶۱۷ھ/۱۲۲۱ء، طبع A.Four) سے ہوتا ہے۔ یہ قابل قدر کتاب جو اولیاے کرام کے حالات پر مشتمل ہے احمد ابراہیم الماجری کی کتاب المنہاج الواضح فی تحقیق کرامات ابی محمد صالح اور عبد الحق البادسی کی المقصد اورابن قنفذ القسطینی کی انس الفقیر وغیرہ کے ساتھ مل کر مراکش کی دینی تاریخ کے قدیم ترین مآخذ میں شمار ہوتی ہے۔ التشوف ان اولیائے کرام کا عقیدت مندانہ تذکرہ ہے جو مراکش میں یا مراکش کے جنوبی علاقوں میں پانچویں صدی ہجری / گیارہویں صدی عیسوی سے لے کر ساتویں صدی ہجری/ تیرہویں صدی عیسوی کے دوران میں سکونت پذیر ہوے۔

یہ سمجھا جاتا ہے کہ ابن الزیات نے ایک دوسرا مجموعہ بھی مرتب کیا تھا جس میں اپنے ملک کے تمام (نیک لوگوں) کا تذکرہ کیا گیا ہے، لیکن یہ کتاب کسی بھی ذریعے سے معلوم نہیں ہو سکی۔ البتہ اس کے ان دلچسپ اشارات پر مبنی یادداشتوں کے کئی نسخے دستیاب ہیں۔ جو اس نے ایک عظیم مراکشی ولی ابو العباس السبتی کے بارے میں تحریر کیے تھے۔ یہ کتاب عام طور پر التشوف کے قلمی نسخوں کے ساتھ الحاقی طور پر ملتی ہے۔ قاضی عباس بن ابراہیم المراکشی نے اسے اپنی کتاب اعلام بمن حل مراکش والاغمات من الاعلام، (دوسری جلد) فاس۱۹۳۶ء، ص۲۴۰-۲۶۵) میں اسے من وعن نقل کر دیا ہے(دیکھیے A. Faure : ابو العباس السبتی : *la Justice et la charite* در *Hesperis*، جلد ۴۳، ۱۹۵۶ء، ص ۴۴۸-۴۵۶)۔

ادب کی دنیا میں ابن الزیات کی طرف مقامات الحریری کی ایک شرح بھی منسوب ہے جو دست برد زمانہ کا شکار ہو گئی ہے۔

مآخذ : ابن الزیات کے حالات کے لیے دیکھیے (۱) احمد بابا : نیل الابتہاج بطریز الدیباج، فاس ۱۹۰۹ء، ص ۸۶ ؛(۲) ابن الموقت : السعادۃ الابدیہ فی التطریف بمشاہیر الحضرۃ المراکشیہ، فاس ۱۹۱۸ء، ۱:۱۴۷؛(۳) E.Levi Provençal: *Chorfa*، ص ۲۲۲؛ مراکش کی دینی تاریخ کے قدیم مآخذ کے لیے دیکھیے ؛ (۴) ابو الحق البادسی : المقصد، (دیہی علاقوں کے ولیوں کے حالات)، فرانسیسی ترجمہ G.S Colin، در *A.M*، جلد ۲۶(۱۹۲۶ء) جلد ۱، بمواقع عدیدہ۔ التشوف کی دستاویزی حیثیت کے بارے میں دیکھیے *Hesperis*، جلد ۴۱ (۱۹۵۴ء،ص۴۸۲)؛(۵) A.Faure : *Le Tashawuf et lecole ascetique Maraocaine des XI,XII,XIII,Siecles* (دمشق ۱۹۵۷ء، ۲:۱۱۷)۔

(A.Faure [ت : محمود الحسن عارف])

••-------------••

ابن زیدان : عَبْدُ الرَّحمان بن محمد بن عبد الرَّحمان بن علی بن عبد الملک بن زیدان بن اسماعیل (مؤخر الذّکر ایک علوی سلطان تھا، م ۱۱۴۰ھ/۱۷۲۷ء)۔ ایک مراکشی افسر اور مؤرّخ، ولادت ربیع الثّانی ۱۲۹۰ھ/ جون ۱۸۷۳ء بمقام شاہی محل مکناس۔

اس نے سب سے پہلے اپنے شہر کے جید اساتذہ سے تعلیم حاصل کی، جس کے بعد اس نے فاس کے علما سے جامع مسجد القرویین میں شرف تلمذ حاصل کیا۔ ۱۳۲۴ھ/۱۹۰۶ء میں وہ اپنے والد کی جگہ مکناس اور آس پاس، بشمول پہاڑی ضلع الزرہون، علوی اشراف کا نقیب مقرر ہوا۔

اس نے ۱۹۱۳ء میں حج کیا اور دونوں مقدس شہروں کے ممتاز علماے کرام کے ہاں مختلف دروس میں شرکت کرکے اپنی تعلیم مکمل کرنے کے مواقع حاصل کیے۔ واپسی کے سفر میں اس نے تونس، قیروان اور الجزائر کی بھی سیاحت کی۔

مراکش میں فرانسیسی انقلاب مستحکم ہو جانے کے بعد اس نے مکناس کے شہر دارالبیضاء میں فوجی کالج (آجکل آزاد مراکش ملٹری اکیڈمی) میں معاون مدیر کا عہدہ قبول کر لیا ۔ اس نے ۱۶ نومبر ۱۹۴۶ء کو انتقال کیا اور اپنے آبائی قبرستان میں ، جسے اس کے عظیم جد امجد مولوی اسماعیل نے بنایا تھا، دفن کیا گیا۔

ابن زیدان کی علمی اہمیت رکھنے والی تمام کتابیں ابھی تک طبع نہیں ہو سکیں۔ اس کی تصانیف کو نہ صرف مکناس کی تاریخ کے لیے سب سے بہترین مآخذ تصور کیا جاتا ہے ، بلکہ علوی خاندان کی تاریخ کے لیے بھی اس کی کتابیں بنیادی مآخذ ہیں ۔

ابن زیدان نے زندگی بھر اہم کتابوں کی قدر کی اور وہ اپنی زندگی میں ایک بڑا کتب خانہ بنانے میں کامیاب ہو گیا ، جو ایک قابل قدر مقدار میں مخطوطات اور حاصل کردہ دیگر دستاویزات پر مشتمل تھا۔ اس کی سرکاری حیثیت نے اسے کئی سو کی تعداد میں" ظہرین" [رک بآں] حاصل کرنے اور انہیں چھاپنے کے قابل بنایا۔ اس کی تمام تصانیف انتہائی سلیس زبان میں لکھی ہوئی ہیں اور انہیں انتہائی جدید انداز میں نقشوں /تصویروں اور سب سے بڑھ کر اشاریہ جات کے ساتھ مرتب کیا گیا ہے۔ جن کی وجہ سے ان کی اہمیت بڑھ گئی ہے اور ان سے استفادہ آسان ہو گیا ہے۔

اس کی مطبوعہ کتابوں میں حسب ذیل کتابوں کا تذکرہ کیا جا سکتا ہے:

(۱) اِتحاف اعلام النّاس بجمال اخبارِ حاضرۃ اَلمکناس ،۸جلدوں میں سے ۵ مطبوعہ (رباط ۱۹۲۹ء تا ۱۹۳۳ء ، مصنف کا تعارف جلد اول)۔ یہ کتاب کئی سو کی تعداد میں ایسے لوگوں کی سوانح حیات پر مشتمل ہے جو موجودہ حکمران خاندان کے ابتدائی دور سے تعلق رکھتے ہیں یا جو ان کے وزراء تھے؛(۲)الدُّرَرُ اَلفَاخِرَۃ بمآثر العلویین بفاس الظّاہِرہ ، رباط ۱۹۳۷ء ۔ کتاب فاس کے مقام پر علوی خاندان کی ابتدا سے متعلق بہت سے حقائق و دستاویزات پر مشتمل ہے؛(۳)العز والصولۃ فی معالم نظم الدولۃ دو جلدیں ، رباط شاہی پریس ۱۹۶۱ـ۱۹۶۲ء اس میں شامل دستاویزات سلطان کی ، بطور حاکم زندگی اور مراکشی حکومت کے نظم و نسق کے حوالے سے ایک عمدہ مآخذ ہیں ؛(۴) المنہاج السویۃ فی مآثر ملوک الدولۃ العلویہ دو جلدیں، مطبوعہ شاہی پریس رباط ۔ اس کی غیر مطبوعہ تصانیف میں ایک دیوان بھی ہے جو میلاد النبی سے متعلق کہے گئے قصیدوں پر مشتمل ہے(مولدیات).

مآخذ : W.Marçais : Les belles ، Chroniques de Meknés ، در CR.Ac.des I. B.L ۱۹۲۹ء، ص ۱۹ـ۲۰؛(۲) وہی مصنف : Un Petit fils de M. : Ismael a Meknes در Afrique des Nord illustree، جون ۱۹۳۰ء؛ (۳) H.Pérès : Litterature arabe et l' Islam Par les tsxtes , les XIX et XXe Siecles ، الجزائر ۱۹۳۸ء ، ص ۲۰۷ـ۲۰۸؛(۴) عبد السّلام بن سوداء : دلیل مؤرخ المغرب الاقصیٰ ،تطوان ۱۹۵۰ء ، ص ۳۳،۳۴، ۵۷.

(G.Deverdun [ت: محمود الحسن عارف])

••-------------••

⊗ ابن زیلہ : الحسین بن محمد یا الحسین طاہر (الزرکلی ، ۲:۲۷۸) بن عمر بن زیلہ (براکلمان، ۱:۴۵۸) ایک فلسفی ، ریاضیات کا عالم ، ماہر موسیقی ، ادیب اور نثرنگار۔ وہ اصلاً اصفہان کا رہنے والا تھا ـ عین جوانی کے دنوں میں ۴۴۰ھ/۱۰۴۸ء میں انتقال کر گیا ۔ وہ ابن سینا کا خاص الخاص شاگرد تھا۔ اس نے ابن سینا کی کتاب "حی بن یقظان" کی شرح تحریر کی(دیکھیے ، اس کا قلمی نسخہ موجود در موزۂ بریطانیہ (۳) OR ۹۷۸ ک) ، مستشرق مہرن (Mehren) نے اس مختصر تالیف کے ایک بڑے حصے کا ترجمہ شائع کر دیا ہے(دیکھیے Traits Mystiques ، کراسہ ۱،۱۸۸۹ء)۔ مہرن اس کتاب کے ایک عبرانی ترجمے کا بھی تذکرہ کرتا ہے، جسے ڈاکٹر D.Kaufmann نے برلن سے ۱۸۸۶ء میں شائع کیا۔

ابن ابی اصیبعہ (۲:۱۹) ابن سینا کی کتابوں میں سے ایک کتاب التعالیق کا ذکر کرتا ہے جسے ابو منصور بن زیلہ نے اس کی ہدایات کے مطابق مرتب کیا تھا۔ یہ ابن زیلہ کے اور بہمن یار کے سوالات ہی تھے جن کے جوابات ابن سینا نے مباحثات میں دیئے ہیں(براکلمان : تکملہ ، ۱:۸۱۷) ابن زیلہ نے ایک ریاضی دان اور موسیقار کی حیثیت سے کتاب الکافی فی الموسیقی مرتب کی (طبع زکریا یوسف ، قاہرہ ۱۹۶۴ء ، مع مقدمہ، ص ۲)۔ اس کے علاوہ ابن زیلہ نے ابن سینا کی الشفاء کے اجزاء اور اس کے بعض رسائل کی بھی تلخیص کی۔

مآخذ : البیہقی : تاریخ حکمائے اسلام ، عدد ۵، ص ۹۹ـ۱۰۰؛(۲) حاجی خلیفہ : کشف الظنون ، ۱:۸۶۳؛ (۳) الزرکلی : الاعلام ، ۲:۸۷۴؛(۴) عمر رضا کحالہ: معجم المؤلفین ، ۴:۱۳؛(۵) قدری توقان : تراث العرب العلمی، بار سوم ص ۴۰۰؛(۶) H.G. Farmer : A History of Arabian Music ، ص ۲۲۰؛(۷) A. M. Goichon ، مقالہ ابن زیلہ ، در آآ ، لائیڈن ، بار دوم ، ۳:۹۷۴.

(محمود الحسن عارف)

••-------------••

٭ ابن السّدید : المعروف بابن المزروق فخر الدین ماجد بن ابی الفضائل بن سناء الملک ، موسوم بہ عبد اللہ بن السدید القبطی (م ۸۳۳ھ/۱۴۳۰ء) ' ایک سرکاری اہل کار ، جس نے بااثر کاتب (سیکرٹری) سعد الدین بن غراب کی سرپرستی میں مختلف سرکاری مناصب پر کام کیا۔ اس کے مختصر سے سوانح حیات کے علاوہ زیادہ معلومات نہیں ملتیں۔ ابن غراب کی طرح ابن السدید بھی قبطی تھا اور مملوک سلطان النّاصر (۸۰۱ تا ۸۱۵ھ/ ۱۳۹۹ تا ۱۴۱۲ء) کے زمانے میں ایک سے دوسرے اعلیٰ عہدے پر ترقی پاتا رہا۔ ان مناصب میں وہ ناظر الجیش (۸۰۷ھ/۱۴۰۴ـ۱۴۰۵ء) اور ابن الغراب کی جگہ ' جو کونسل کا سربراہ اور امیر الامراء بن گیا تھا ' کاتب السّر (چھ ماہ ۸۰۸ھ/۱۴۰۵ـ۱۴۰۶ء)، کے طور پر بھی کام کرتا رہا۔ ابن غراب کے مرنے کے بعد اس کے ایک رقیب اور سلطان کے قرب کے خواہاں فتح الدین فتح اللہ (م ۸۱۶ھ/۱۴۱۳ء) کو کاتب اور ابن السّدید کو اصطبل سلطانی کا ناظر بنا دیا گیا ۔ سلطان النّاصر الفرج کے زمانے میں باہمی مناقشات اور سیاسی عدم استحکام کے دوران میں ہی (۸۱۵ھ/۱۴۱۲ء) سلطان نے ابن السّدید کو دوسری بار اپنا کاتب نامزد کیا، لیکن اس حکم پر عمل درآمد سے قبل ہی سلطان کو قتل کر دیا گیا ۔ اس وقت سے آخر تک ابن السّدید گم نامی کی زندگی بسر کرتا رہا۔ اگر اس کی امیر جان باک الصوفی سے عمر بھر کی دوستی اور رشتہ داری نہ ہوتی تو شاید وہ امن و سکون سے زندگی بسر کرتا۔ امیر جان باک سلطان اشرف برسبائے (۸۲۵ـ۸۴۱ھ/۱۴۲۲ـ۱۴۳۸ء) کا حریف تھا ، اس لیے صوفی جان باک کے قید خانے سے نکل بھاگنے کے بعد سلطان برسبائے پر برسوں یہ خوف مسلط رہا کہ وہ سلطان پر حملہ کرکے اسے تاج و تخت اور زندگی سے محروم نہ کر دے۔ چنانچہ وہ "صوفی جان باک" کی گرفتاری کے لیے مشتبہ مقامات پر چھاپے مارتا رہا اور اس کے ساتھیوں کو پکڑ کر ان پر تشدد کرتا رہا ۔ربیع الثانی ۸۲۹ھ/ مارچ ۱۴۲۶ء میں ابن السدید کو بھی گرفتار کر لیا گیا اور اس کے احتجاج کے باوجود ، کہ اسے جان باک کے ٹھکانے کا علم تو ایک طرف رہا ، اس نے جان باک کو قید کے زمانے سے دیکھا تک نہیں، معلومات حاصل کرنے کے لیے اس کو ڈنڈوں سے پیٹا گیا اور اس کو قاہرہ بدر کر دیا گیا۔ اس طرح وہ جان باک کی وجہ سے چار سال خوف اور مصائب میں گزار کر راہی عدم ہوا(۸۳۳ھ/۱۴۲۰ء).

مآخذ : Wiet : منہل ، عدد ۱۹۵۰ ؛(۲) ابن تغری بردی (طبع Poper)، ۶:۱۶۷، ۱۷۳، ۱۷۶، ۳۰۶، ۵۹۸، ۸۱۵؛(۳) المقریزی : سلوک ، ۲:۳۲۱، ۳۲۰، ۴۲۰؛(۴) السخاوی : الضوء اللامع ، ۵:۲۳۵؛(۵)اس کے مختصر حالات زندگی Wiet: *les secretaires* میں بھی مذکور

ہیں.

(W.R Binner [ت: شیخ نذیر حسین])

••-------------••

× **ابن السدید** : کریم الدین ابو الفضائل کرم بن ہبۃ اللہ القبطی المصری ، موسوم بہ کریم الدین الکبیر (۶۵۴-۷۲۴ھ/۱۲۵۶-۱۳۲۴ء)، جو مصر کے ایک عیسائی قبطی خاندان سے تعلق رکھتا تھا۔ وہ جوانی میں ہی مسلمان ہو گیا تھا اور عبد الکریم کے نام سے معروف ہوا۔ اس نے سرکاری ملازمت کا آغاز سلطان المظفر بیبرس دوم (۷۰۸-۷۰۹ھ/۱۳۰۸-۱۳۰۹ء) کے کاتب (سیکرٹری) کے طور پر کیا اور مؤخر الذکر کے زوال پر تھوڑے سے عرصے کے لیے محروم اقتدار رہ کر اس نے بیبرس کے جانشین الناصر محمد بن قلاوون (۷۰۹-۷۴۱ھ/ ۱۳۰۹-۱۳۴۰ء) کے زمانے میں دوبارہ عروج حاصل کر لیا اور اس کے تیسرے عہد حکومت میں وہ انتظامیہ کا سب سے زیادہ باثر اہل کار بن گیا.

بیشتر معاصر اور متاخر مآخذ سے جن کی بنیاد خلیل بن ایبک الصفدی کی کتاب پر ہے، پتا چلتا ہے کہ سب سے پہلے ابن السدید کو ناظر الخاص (کنٹرولر صوابدیدی فنڈ) یا ناظر الخواص کا خطاب ملا تھا ، تاہم المقریزی کا بیان ہے (خطط ، مطبوعۂ بولاق ، ۲:۲۲۷) کہ یہ عہدہ فاطمیوں کے عہد سے چلا آ رہا تھا ، لیکن اس کی زیادہ اہمیت نہ تھی تاآنکہ سلطان الناصر محمد نے اسے وزارت کے کنٹرول سے نکال کر مستقل حیثیت دی اور ابن السدید کو ناظم الخاص مقرر کیا۔ اب ساری مملکت میں وہ سب سے زیادہ بااختیار مالی منتظم بن گیا اور دوسرے خطابات کے علاوہ ''عظیم الدولہ'' اور ''وکیل السلطان'' کہا جانے لگا۔ اس کی ذمہ داریوں میں منصوری ہسپتال ، منصوری مدرسہ اور جامع احمد بن طولون کے وقف کے حسابات کی نگرانی بھی شامل تھی .

ابن السدید سلطان کے ذاتی معاملات پر اس درجہ حاوی تھا کہ ایک حکایت کے بموجب سلطان ناظر کی مرضی کے بغیر ایک بطخ بھی نہیں خرید سکتا تھا۔ گو اس زمانے کے عام سرکاری ملازموں کی طرح ابن السدید بھی اپنے منصب اور ترقی کے لیے سلطان کی خوشنودی اور اس کی مالی سرپرستی کا محتاج تھا۔ اپنے اعلیٰ منصب اور سلطان سے انتہائی قرب کے باوجود ، جس کا مظہر کئی حکایات ہیں، ابن السدید کا انجام برامکہ [رک بآں] جیسا ہوا۔ ابن السدید کے زوال کی وجوہ کچھ زیادہ واضح نہیں ۔ ۷۲۳ھ/۱۳۲۳ء میں ابن السدید کو گرفتار کر لیا گیا اور قاضی القضاہ کے سامنے اسے بیان دینے پر مجبور کیا گیا کہ اس کا تمام مال و متاع اس کی ذاتی ملکیت نہیں، بلکہ دراصل سلطان ہی کا مال ہے (خطط ، بولاق ، ۲:۵۹) ۔ پھر اسے ایک سے دوسرے قید خانے میں منتقل کیا جاتا رہا۔ چنانچہ قاہرہ سے باہر قرافہ میں اس کے تعمیر کردہ مقبرے سے اسے کرک شوبک میں ، وہاں سے بیت المقدس اور آخر میں بالائی مصر میں اسوان کے مقام پر رکھا گیا، جہاں چند ماہ کے بعد اسے عمامے سے گلا گھونٹے سے مردہ پایا گیا ۔ اگرچہ بعض مؤرخ اسے خودکشی قرار دیتے ہیں ، تاہم بعض سوانح نگاروں نے اس میں سلطان کے ہاتھ کا بھی ذکر کیا ہے .

ابن السدید کی موت کی خبر سن کر سلطان نے اس کے بیٹے علم الدین عبد اللہ کو بلا کر اسے اپنے والد کے پوشیدہ خزانوں کو ظاہر کرنے پر مجبور کیا ۔ ایک معاصر کا بیان ہے (الدواداری : کنز الدرر ،۹:۱۱۵) کہ ابن السدید نے بڑی بڑی رقمیں مصر کے یورپی تاجروں کے پاس جمع کرا رکھی تھیں اور اس کا منصوبہ یہ تھا کہ وہ اسی سال ، جبکہ اس کو پکڑا گیا ، کسی یورپی مقبوضہ ملک غالبًا قبرص فرار ہو جائے۔ مزید براں یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ وہ ایک منصوبے کے تحت سلطان پر زور ڈال رہا تھا کہ وہ لاذقیہ کی بندرگاہ کو اسکندریہ کے برابر ترقی دے تاکہ وہ آسانی سے اس بندرگاہ سے نکل سکے۔ دوسری طرف ابن تغری بردی (مطبوعہ قاہرہ ، ۹:۷۷) قدیم مؤرخوں اور تذکرہ نگاروں کی تقلید کرتے ہوئے ابن

السدید کی دینی حمیت ، اس کی سخاوت ، اخلاص اور انتظامی قابلیت کی تعریف کرتا ہے.

ابن السدید کا بھانجا کریم الدین اکرم ، جو اپنے ماموں سے امتیاز ظاہر کرنے کے لیے کریم الدین الصغیر کہلاتا تھا(المنہل ، عدد ۱۶) اور ناظر الدّولہ کے عہدے پر فائز تھا ' بھی اسوان جلاوطن کر دیا گیا ، جہاں اس نے ۷۲۶ھ/۱۳۳۶ء میں انتقال کیا۔ نو برس بعد ۷۳۵ھ/ ۱۳۳۴ء میں کریم الدین الصغیر کے بیٹے بھی گرفتار کر لیے گئے.

اگرچہ ابن السدید کے زوال کا باعث سلطان کے مزاج کی تبدیلی بھی ہو سکتی ہے، لیکن اس میں بعض گہرے تاریخی عوامل بھی کار فرما ہو سکتے ہیں۔ ایک اور وجہ اس کی مالیاتی پالیسی بھی ہو سکتی ہے، جسے سلطان نے ابن السدید کی موت کے فوراً بعد تبدیل کر دیا اور اس میں کئی ایک اصلاحات کیں۔ ایک شبہہ یہ بھی ہے کہ اس کا تعلق مصر میں ۷۲۱ھ/۱۳۲۱ء میں عیسائیوں کے خلاف ہونے والے ہنگاموں سے تھا۔ یہ بھی کہا جاتا ہے کہ مسلمانوں نے ابن السدید پر سنگ باری کی تھی ، کیونکہ اس نے آگ لگانے والے عیسائیوں کی سفارش کی تھی اور دیندار مسلمانوں نے اس کی مذمت کی تھی، کیونکہ اس نے سلطان کو مسجد کے اس محراب کو گرانے کی ترغیب دی تھی جو تعمیر کیا گیا تھا(خطط ، ص ۵۱۱و ۵۱۴-۵۱۶).

کئی عمارتوں کی تعمیر ابن السدید سے منسوب ہے، جن میں قاہرہ کی ایک مسجد اور خانقاہ کے علاوہ دمشق کے مضافات میں دو مسجدیں بھی شامل ہیں.

مآخذ : جیسا کہ اوپر مذکور ہو چکا ہے ابن السدید کے مطبوعہ سوانح حیات الصفدی کی غیر مطبوعہ تصنیف پر مبنی ہیں اور سوانح نگار ایک ہی بات کو دہرائے جاتے ہیں؛(۲) یہی بات ابن حجرؒ پر بھی صادق آتی ہے۔ جس نے الدررالکامنہ میں دو مقامات پر ابن السدید کا تذکرہ لکھا ہے: ایک "اکرم" کے تحت (۱:۴۰۱-۴۰۲) اور دوسری جگہ "عبد الکریم" کے زیر عنوان (۲:۴۰۱) ، نیز دیکھیے (۳) الکتبی : فوات ، ۲:۸-۱۵؛(۴) ابن تغری بردی ، ۹:۷۵ تا ۷۷ مطبوعہ قاہرہ اور نئی مطبوعات کے ضمن میں؛(۵) الزرکلی : الاعلام ، ۴:۱۸؛(۶)ایف البستانی : دائرۃ المعارف ، ۳:۱۶۴۔ مزید معلومات کے لیے دیکھیے: (۷) الدواداری : کنز ، ۹ (طبع Roemer) : ۱۸۸، ۲۰۳، ۲۱۷ ، ۲۴۷ ، ۲۸۲، ۲۹۶، ۳۰۳، ۳۰۵، ۳۰۷تا۳۰۷؛ (۸) المقریزی خطط(بولاق)۲:۵۹، ۶۶، ۶۸، ۱۳۱، ۱۶۴، ۱۸۶، ۲۲۵، ۲۲۷، ۲۶۹، ۳۹۲، ۴۲۵، ۴۲۶، ۵۱۱، ۵۱۴ تا ۵۱۶؛ (۹) Saurv- aire ، ۱۸۹۶ء ،ص ۲۳۱، ۲۶۸، ۲۶۷؛(۱۰) Wiet:*Lampes* ، عدد ۲۱-۲۲؛(۱۱) المنہل ، عدد ۱۴۶۳؛(۱۲)علی پاشا ، ۴:۲۸، ۳:۹۹-۱۰۰.

(W.M.Brinner [ت: شیخ نذیر حسین])

••-------------••

ابن سَرابیون : سہراب 'عجائب الاقالیم السبعہ' کا مصنف ، جس کا زمانہ حیات چوتھی صدی ہجری / دسویں صدی عیسوی کا نصف اول ہے۔ابن سرابیون کی زندگی کے متعلق تفصیلی معلومات نہیں ملتیں، صرف اس کی مذکورہ کتاب کی اندرونی شہادتوں سے کچھ معلومات حاصل ہوتی ہیں۔ کتاب کے مقدمہ (ص ۵) میں وہ اپنے آپ کو سہراب کہتا ہے ، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ ایرانی النسل تھا۔ اس نے بغداد اور عراق کے دریاؤں کے بارے میں مفصل معلومات دی ہیں (ص۱۱۴-۱۳۸) ، جن سے ظاہر ہوتا ہے کہ وہ ان علاقوں میں قیام کر چکا تھا۔ کتاب کا زمانہ تصنیف ۲۸۹تا ۳۳۴ھ(۹۰۲-۹۴۵ء) کا ہے .

کتاب کے عنوان سے پتہ چلتا ہے کہ شاید اس میں دنیا کے عجائبات مذکور ہوں گے، لیکن کتاب میں ایسی کوئی چیز نہیں بلکہ اس نے قدیم مصنفوں کی مختلف کتابوں سے معلومات لے کر اس میں جمع کر دی ہیں۔ مصنف کا مقصد عالمی نقشہ بنانے والوں کے لیے شہروں، سمندروں ، دریاؤں ، پہاڑوں ، وادیوں، خشکی اور سمندری راستوں کے کوائف مہیا کرنا ہے، اسی لیے وہ اسطوانی شکل

پر نقشہ بنانے کی ترکیب بتلاتا ہے۔الخوارزمی کی کتاب صورۃ الارض ، جو سہراب کی کتاب کا بنیادی مآخذ ہے،H.Von Mzik کی رائے کے مطابق نقشہ کشی کے لیے ایسی ہی تمہیدی معلومات رکھتی ہو گی(سہراب اور الخوارزمی کے بیان کردہ عالمی نقشہ کو مسلم یونیورسٹی علی گڑھ کی رضیہ جعفری نے دوبارہ تفصیل سے بنایا ہے)۔ اگرچہ سہراب کی کتاب الخوارزمی کی تصنیف پر مبنی ہے، لیکن اس نے دوسرے ذرائع معلومات سے بھی استفادہ کیا ہو گا، جیسا کہ ان دونوں کے تقابلی مطالعہ سے معلوم ہوتا ہے اور ان کے درمیان بعض اختلافات بھی ظاہر ہوتے ہیں، مثلاً (۱) بعض بیانات میں سہراب الخوارزمی کے بیان کردہ شہروں ، دریا کے دہانوں کے طول بلد اور عرض بلد میں پانچ فٹ کا اضافہ کر دیتا ہے اور بعض ممالک کی حدود کے اعداد و شمار خوارزمی سے مختلف دیتا ہے(ص ۷)؛(۲) بعض مقامات پر سہراب کے بیان کردہ طول بلد خوارزمی سے زیادہ صحیح معلوم ہوتے ہیں، مثلاً الخوارزمی کے مطابق بغداد شہر کا طول بلد ۷۸ درجے ہے، مگر سہراب کے نزدیک ۷۰ درجے ہے(دیکھیے البیرونی : صفۃُ المعمورۃ علی الارض ، ص ۲۴، جس میں ۷۰ درجے لکھا ہوا ہے)۔ الخوارزمی کے مطابق دریاے عیسیٰ، جو دریاے فرات کی ایک شاخ ہے، بغداد میں ۴۰-۶۹ درجے پر بہتا ہے ، لیکن سہراب اس کے دہانے کے طول بلد کا ذکر نہیں کرتا؛(۳) بعض مقامات پر سہراب بعض دریاؤں ، جھیلوں اور دلدلوں کے نام لکھتا ہے جبکہ الخوارزمی کے ہاں ان کا پتہ ہی نہیں۔ اس طرح سہراب کی فراہم کردہ معلومات مقامات کے ناموں کی شناخت اور جغرافیائی کوائف کے لیے زیادہ سود مند ہیں۔ وہ نئے ناموں کا بھی اضافہ کرتا ہے مثلاً کشمیر ، بعلبک وغیرہ (ص ۲۳،۲۹)، لیکن اس کے ساتھ ہی خط استواء کے جنوب کے شہروں کو ، جن کا ذکر الخوارزمی نے کیا ہے،حذف کر دیتا ہے ۔ (۴)سہراب مزید پہاڑوں کے نام بھی لکھتا ہے، مثلاً طور سیناء ، جودی اور کوہ سیاہ وغیرہ ۔ سہراب بحیرۂ بصرہ(خلیج فارس) کو " بحیرۂ فارس" لکھتا ہے۔ جس سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ مسلم جغرافیہ کے بلخی سکول کے زیر اثر تھا؛(۵)دونوں میں امتیاز کی بڑی وجہ دریاؤں کے بیان کی ترتیب ہے۔ الخوارزمی دریاؤں کو ان ممالک کے تحت بیان کرتا ہے جن میں ان کے منابع ہوتے ہیں جبکہ سہراب چھوٹے اور بڑے دریاؤں کا ذکر علیحدہ باب میں کرتا ہے۔ وہ الخوارزمی کی طرح ان کے طول بلد اور عرض بلد نہیں دیتا اور ان کے بہاؤ کے راستوں کو فرسخ یا میلوں میں بیان کرتا ہے یا مقامات کے حوالے سے لکھتا ہے؛(۶) سہراب نے جن عبارتوں اور اسماء کا اضافہ کیا ہے ان پر اعراب بھی ڈالے ہیں .

بقول (Krackovskiy) سہراب کا اسلوب بیان ایک حقیقی عرب کا سا ہے۔ سہراب اور الخوارزمی کی کتابیں ایک دوسرے کی تکمیل کرتی ہیں اور دونوں کو بیک وقت سامنے رکھنا چاہیے .

مآخذ : (۱)سہراب : کتابُ عجائب الاقالیم السبعۃ الی نہایۃ العمارۃ ، طبع H.Von Mzik ، ویانا ۱۹۲۹ء ؛(۲) محمد بن موسیٰ الخوارزمی : کتاب صورۃ الارض ، طبع Von Mzik ویانا ۱۹۲۶ء ؛(۳)I.u-Krackovskiy : *Izb.Soc* ، ص۴ ؛عربی ترجمہ از صلاح الدین عثمان ہاشم ، قاہرہ ۱۹۶۳ء ۱:۱۰۳ تا ۱۰۴ ؛(۴)البیرونی : صورۃ المعمورہ ، (Biruni's Picture of the world)، طبع زکی ولیدی طوغان ، دہلی (*MASI* ، عدد ۵۳) ۱۹۳۷ء .

(ایس۔ مقبول احمد [ت: شیخ نذیر حسین])

••--------------••

ابن سُلَیم الاَسوانی : عبد اللہ بن احمد ، ایک فاطمی داعی اور کتاب اخبار النوبۃ والمقرۃ والعلوۃ والبجۃ والنیل کا مصنّف ؛ اسے جوہر الصقلی [رک بآں] نے، غالباً ۳۶۵ھ/۹۷۵ء میں نوبیا(Nubia) ایک خصوصی مشن پر بھیجا تھا۔ اس نے نوبیا کے بادشاہ جارج کو اس بات پر آمادہ کرنے کی کوشش کی کہ وہ " بقط"(جزیہ کی طرح کا

ایک ٹیکس)[رک بآں] کی ادائیگی دوبارہ شروع کردے ، جس کی ادائیگی اس نے بند کر رکھی تھی [یا پھر اسلام قبول کر لے]، لیکن وہ بادشاہ کو اسلام قبول کرنے پر آمادہ نہ کر سکا۔ اس نے جنوبی نوبیا کی علوی سلطنت کا بھی سفر کیا، لیکن اس بات کا کوئی ثبوت نہیں مل سکا کہ اس نے "بجہ" کی سیاحت بھی کی تھی .

الاسوانی کی کتاب اس کے ان اقتباسات سے سامنے آئی ہے جو المقریزی نے الخطط میں اور ابن ایاس نے نشق الازہار میں دیئے ہیں۔ گو ان کے باہم موازنے سے اندازہ ہوتا ہے کہ مؤخر الذکر پہلی کتاب کی محض تلخیص ہے۔ اس کی کتاب کے یہ اقتباسات ، مشرقی بلاد السودان سے متعلق ازمنۂ وسطی کا ایک اہم مآخذ ہیں اور چار قسم کی معلومات فراہم کرتے ہیں، یعنی متعلقہ مقامات کا جغرافیائی جائزہ ، ان کا تاریخی پس منظر ، اس عہد کے حالات اور افسانوی روایات .

مآخذ : (۱) المقریزی ، قاہرہ ۱۹۲۲ء ، ۳ : ۸۷ تا ۲۵۲ ؛(۲) وہی مصنف : التاریخ الکبیر المقفی ، Bib l Nat. پیرس ، عربی مخطوطات ، عدد ۵،۲۱۴۴ ، ورق ۲۲۷ تا ۲۳۸ ؛(۳) Krackovskiy : Izb Soc. ۴:۱۹۲ تا ۱۹۳ء ، مع مراجع جو وہاں مذکور ہیں ؛(۴) ابن ایاس : نشق الازہار فی عجائب الاقطار ، در موزۂ بریطانیہ ، لندن ، در اضافی مخطوطات ، عدد ۷۵۰۳ ، ورق ۷۲ا، ۷۳، ۷۴ب ، ۷۶ اے ۔ ۷۹ب ؛(۵) براکلمان: تکملہ ، ۱:۴۱۰ ؛(۶) یوسف فضل حسن: The Arab and the Sudan ، ایڈنبرہ ، ۱۹۶۷ء ، ۹۱۔۹۲۔۱۹۰۔۱۹۲.

(یوسف فضل حسن[ت: نصرت رئیس ؛ن : محمود الحسن عارف])

••-------------••

⊗ **ابن سماعہ** : ابو عبد اللہ محمد بن سماعہ بن عبد اللہ بن ہلال التمیمی الکوفی (۱۳۰۔۲۳۳ھ/۷۴۸۔۸۴۸ء)، ایک حنفی ، فقیہ ، محدث اور قاضی ؛ بعض مؤرخین نے ان کی نسبت تمیمی کے بجائے تیمی (ابن قطلوبغا ، ص ۵۴) لکھی ہے ، جو کہ تسامح ہے ۔ ان کی کنیت ابو الاصبع بھی لکھی جاتی ہے۔ ان کی ولادت ۱۳۰ھ میں کوفہ میں ہوئی اور وہیں انہوں نے ۲۳۳ھ میں ۱۰۳ سال کی عمر پا کر انتقال کیا .

انہوں نے اپنے دور کے نامور مشائخ ، مثلاً حضرت لیث بن سعدؒ ، یعلی بن خالد رازیؒ ، منیب بن شریکؒ ، قاضی ابو یوسفؒ اور امام محمد بن حسن الشیبانیؒ ، شاگرد امام ابو حنیفہؒ وغیرہ سے حدیث کی تعلیم حاصل کی (خطیب بغدادی : تاریخ بغداد ، ۵:۳۴۱)۔ امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ سے انہوں نے فقہ کا بھی درس لیا ۔ ان کا شمار امام محمدؒ کے جلیل القدر اور اصحاب الرائے شاگردوں میں ہوتا ہے۔ ان سے استفادہ کرنے والوں میں ابو جعفر احمد بن ابی عمران بغدادی شیخ طحاویؒ ، ابو بکر بن محمد قمیؒ اور عبد اللہ بن جعفر ابو علی رازیؒ وغیرہ کا نام شامل ہے(حدائق الحنفیہ ، ص ۱۷۵).

۱۹۲ھ/۸۰۸ء میں امام ابو یوسف کے بیٹے قاضی یوسفؒ کی وفات کے بعد المامون الرشید نے انہیں ان کے استاد محترم کی جگہ مغربی بغداد کا قاضی مقرر کر دیا، لیکن جب ان کی بینائی کمزور ہو گئی تو انہیں عہدۂ قضا سے معزول کر دیا (وکیع)، مگر الصیمری (اخبار ابی حنیفہ واصحابہ ، بیروت ۱۴۰۵ھ/۱۹۸۵ء ، ص ۱۴۱) کی رو سے انہوں نے معتصم باللہ عباسی (۲۱۸ تا ۲۲۷/۸۳۳ تا ۸۴۲) کے زمانے میں از خود عہدہ قضا سے استعفا دیا تھا۔ حدائق الحنفیہ میں بھی اسی روایت کو ترجیح دی گئی ہے۔ نامور سوانح نگار طاش کوپرولی زادہ نے انہیں قاضی القضاہ لکھا ہے، لیکن دوسرے مآخذ سے اس کی تائید نہیں ہوتی .

ان سرکاری اور رسمی ذمہ داریوں کے ساتھ ساتھ قاضی ابن سماعہ نے نہایت صوفیانہ اور درویشانہ زندگی بسر کی ، جس کا اندازہ اس امر سے کیا جا سکتا ہے کہ وہ روزانہ ۲۰۰ رکعت نفل پڑھتے تھے، علاوہ ازیں چالیس برس تک ان کی نماز باجماعت میں تکبیر اولیٰ فوت نہیں ہوئی تھی ،مگر صرف اس دن جب ان کی

والدہ ماجدہ فوت ہو گئی تھیں۔ وہ کہتے ہیں کہ وہ ایک دن باجماعت نماز میں شامل نہ ہو سکے تو انھوں نے اس کی تلافی کے لیے اس نماز کو ۲۵ مرتبہ پڑھا، تاکہ ۲۵ گناہ ثواب حاصل ہو سکے، فرماتے ہیں کہ نماز کے بعد ان پر اونگھ طاری ہو گئی تو انھوں نے سنا کہ کوئی کہہ رہا تھا کہ تم نے ۲۵ مرتبہ نماز تو پڑھ لی ہے، مگر یہ "تامین الملائکہ" کے برابر کیسے ہو سکتی ہے (حدائق، ص ۱۷۶؛ خطیب بغدادی: تاریخ بغداد، ۵:۳۴۲ تا ۳۴۳)۔ نامور سوانح نگار المسعودی نے لکھا ہے کہ آخری عمر تک ان کے ہوش و حواس مکمل طور پر درست تھے اور وہ نوجوانوں کی طرح گھڑ سواری بھی کرتے تھے۔

تصانیف: انھوں نے حسب ذیل کتب تالیف فرمائیں: ادب القاضی یا ادب القاضی علی مذہب ابی حنیفہ (ابن ندیم، ص ۲۷۹) یا ادب القاضی فی الاحکام؛ (۲) الاکتساب فی الرزق المستطاب، یہ کتاب ابن سماعہ کے استاد امام محمد بن حسن الشیبانی کی کتاب الکسب کا اختصار ہے۔ اس کا ایک قلمی نسخہ قاہرہ میں موجود ہے (GAS، ۱:۴۳۵)؛ (۳) المحاضر و السجلات (ابن ندیم، ص ۲۵۹)؛ (۴) نوادر المسائل یہ کتاب امام محمد بن حسن الشیبانیؒ اور امام ابو یوسفؒ کی نادر روایات پر مبنی ہے۔ جنھیں خود محمد بن سماعہ نے سنا۔ اس کتاب کو بعد ازاں محمد بن احمد السرخسی نے اپنی کتاب المبسوط کے لیے اساس بنایا۔

محمد بن سماعہ نے ۲۳۳ھ میں انتقال کیا، تو یحییٰ بن معین نے کہا: قدمات ریحانة العلم من اہل الرای (اہل الرای میں سے علم کی خوشبو انتقال کر گئی ہے) امام دو عالم تاریخ وفات ہے (حدائق، ص ۱۷۶)۔

مآخذ: (۱) ابن تغری بردی: النجوم الزاہرہ فی ملوک مصر و القاہرہ، اشاریہ؛ (۲) ابن ابی الوفا: الجواہر المضیئہ، حیدر آباد دکن ۱۳۳۲ھ/۱۹۱۴ء؛ (۳) ابن ندیم: الفہرست، ص ۲۵۸-۲۵۹؛ (۴) حاجی خلیفہ: کشف الظنون، بذیل مادہ؛ (۵) خطیب البغدادی: تاریخ بغداد، قاہرہ ۱۳۴۹ھ/۱۹۳۰ء، اشاریہ؛ (۶) الصفدی خلیل بن ایبک: الوافی بالوفیات طبع ص، طبع بیروت ۱۳۸۱ھ/۱۹۸۵ء؛ (۷) الصمیری، حسین بن علی: اخبار ابی حنیفہ و اصحابہ، بیروت ۱۳۸۱ھ/۱۹۸۵ء؛ (۸) طاش کوپرولی زادہ: طبقات الفقہاء، موصل ۱۹۴۱ء؛ (۹) المسعودی: مروج الذہب، بیروت ۱۳۸۵ھ/۱۹۴۱ء؛ (۹) وکیع محمد بن خلف: اخبار القضاہ طبع المراغی، قاہرہ ۱۳۴۴ھ/۱۹۴۷ء۔

(محمود الحسن عارف)

ابن سَمْجُون: ابوبکر حامد، قرطبہ کا ایک طبیب ※ اور ماہر دواساز، اس کے حالات کے متعلق سوائے ابن ابی اصیبعہ کے (قاہرہ ۱۸۸۲ء، ۲:۵۱)، کسی اور کتاب میں کچھ نہیں ملتا۔ وہ ابن جلجل [رک بآں] کا ہم عصر تھا۔ اس نے دیقوریدس (Dioiscorides) کی کتاب کی مدد سے ایک کتاب (الادویہ) مرتب کی ہے جو قرطبہ میں مکمل ہوئی۔ اس نے غالباً پانچویں صدی ہجری/گیارھویں صدی عیسوی کی ابتدا میں وفات پائی۔ ابن سمجون نے مرہموں پر ایک کتاب الجامع فی الادویہ المفردہ کے عنوان سے لکھی جس میں اس نے الادریسی کی طرز پر جڑی بوٹیوں کی فہرست قدیم سامی زبان کے حروف تہجی کی ترتیب سے مرتب کی ہے۔ ہر مقالے میں پودے کی تفصیل اور اس کے طبی خواص بیان کیے ہیں، اس کے ساتھ وہ ان مصنفین کی کتب سے اقتباسات بھی دیتا ہے جن سے اس نے استفادہ کیا ہے: جن میں سب سے مقدم دیقوریدس (Dioscorides) ہے۔ اس کے علاوہ ان میں حکیم جالینوس، پال ایجینی، ابو حنیفہ الدینوری، اہرن (کذا؟ اہرم) بن اعین اور ابن ماسویہ وغیرہ شامل ہیں۔ کتاب کے کچھ مقالات دلچسپ ہیں، مثال کے طور پر اس نے یبروح (ایک خواب آور اور قے آور زہریلے پودے = Manaragra) کے مقالے میں اس کی بیہوش کرنے کی خصوصیات بیان کی ہیں۔

اس مصنف کو اسی نام کے دوسرے شخص کے ساتھ ملتبس نہیں کرنا چاہیے، جس کی کنیت ابو ساکن ہے (ابن الابار : تکملہ ، ۳۴ ، عدد ۹۵ ؛ ابن سعید: مغرب ،طبع شوقی ضیف ،۲:۵۳) اوراسی طرح اسی نام کے دوسرے اشخاص کے ساتھ .

مآخذ : P.Kahle : Ibn Samağūn und sein Drogenbuch. Ein Kapitel aus den Anfängen der arabischen Medizin ،در Documenta Islamica Inedita ، برلن ۱۹۵۲ء، ۲۵ تا ۴۴ .

(J.Vernet [ت: شمیم روشن آرا ؛ ن: محمود الحسن عارف])

••-------------••

⊗ تعلیقہ : مقالے میں بعض قدیم دوا ساز علماء کا ذکر آیا ہے جن کا مختصر تعارف حسب ذیل ہے:

(۱)دیقوریدس (Dioscorides) ' زمانہ پہلی صدی عیسوی ، عین زربی (Anazar boz) کا ایک ماہر علم نباتات اور دوا ساز [بقول ابن القفطی ' وہ بقراط کی کتابوں کا شارح اور ماہر نباتات تھا (طبقات الاطباء ' ص ۲۶ '۳۵ ' ۵۸) ' اس نے علم النباتات پر کئی کتابیں تالیف کیں] ۔ اس کی کتاب Encyclopaedia of Materica Medica سے کئی صدیوں تک وسیع پیمانہ پر استفادہ کیا جاتا رہا(دیکھیے Dorland: Illustrated Medical Dictionary پچیسواں ایڈیشن ، ص ۳۸۱)؛(۲)حکیم جالینوس (زمانہ ۱۲۹ تا ۱۹۹ء)مشہور یونانی طبیب اور طبی مصنف ' تشریح عضویات کا ممتاز عالم ' نامور معالج اور جراح [رک بآں در آآآ] ؛(۳) پال اجینی (Paul of Aegina ، زمانہ ساتویں صدی عیسوی کا نصف اول)، ایک مشہور یونانی طبی مصنف ، جو اسکندریہ (مصر) میں طبی خدمات انجام دیتا رہا ۔ طبی موضوعات پر اس نے سات کتب مرتب کیں ۔ چھٹی کتاب جو علم جراحی (Surgery) پر ہے خصوصی طور پر دلچسپ ہے(دیکھیے کتاب مذکور ، ص ۹۷۸)؛(۴) ابو حنیفہ الدینوری : [رک بآں]؛(۵) ابن ماسویہ :[رک بآں][ان تمام لوگوں کی کتابوں سے ابن سمجون نے استفادہ کیا ہے البتہ یہ بات ابھی تحقیق طلب ہے کہ ابن سمجون نے ان سے کس حد تک استفادہ کیا ہے] .

مآخذ : متن مقالہ میں مذکور ہیں.

(شمیم روشن آراء ؛ ن: محمود الحسن عارف)

••-------------••

ابن السَّمح : ابو القاسم اصبغ بن محمد ، ماہر[علم الہندسہ و الجبرا] ، جو زیادہ تر اپنے شاگرد ابو مروان سلیمان بن محمد بن عیسی بن الناشی کی وجہ سے جانا جاتا ہے۔ جس کا تذکرہ ابن الصّاعد الاندلسی (ص ۷۰ ، طبع Cheilho) اور اس کے بعد ابنُ الابّار (ص ۲۴۶-۲۴۷ ، طبع Bel و محمد بن شنب) اور ابن ابی اصیبعہ (ص ۶۲-۶۳ مطبوعہ بیروت) نے کیا ہے۔ ابن الناشی کے مطابق اس کی وفات غرناطہ میں ۱۸ رجب ۴۲۶ھ/۲۹ مئی ۱۰۳۵ء (بروز جمعہ) ۵۶ سال کی عمر میں ہوئی ۔ اس طرح اس کا سال پیدائش ۳۶۷ھ/۹۷۹ء گمان کیا جا سکتا ہے۔ ابن الآبّار نے مزید لکھا ہے کہ وہ قرطبہ کے ایک علمی خاندان سے تعلق رکھتا تھا اور یہ کہ وہ پانچویں صدی ہجری ر گیارہویں صدی عیسوی کی شورشوں کے دوران میں حاکم غرناطہ حبوس بن ماکسن (۴۱۰-۴۲۹ھ/ ۱۰۱۹-۱۰۳۸ء) کے پاس چلا گیا تھا.

وہ مسلمہ المجریطی(م ۳۹۸ھ/۱۰۰۷-۱۰۰۸ء ؛ دیکھیے ابنُ الاَبّار اور ابنِ خلدون، مقدمہ ، ترجمہ F.Rozenthal ، ۳:۷،۱۲۷ اور ۲۳۰) کا شاگرد تھا اور اس نے حساب ، الجبرا ، فلکی آلات و جداول اور غالباً علم الادویہ پر بھی کتابیں لکھیں۔ ابن الناشی نے اس کی مندرجہ ذیل تالیفات کا ذکر کیا ہے:

(۱) کتاب المدخل الی الہندسہ فی تفسیر کتاب اقلیدس (دیکھیے حاجی خلیفہ ، ۵:۴۷۳)؛(۲)کتاب ثمار العدد المعروف بالمعاملات (حاجی خلیفہ ، ۲:۴۹۳)؛(۳) کتاب طبیعۃ العدد ؛(۴) کتاب الکبیر فی الہندسہ (حاجی خلیفہ ، ۵:۱۷۲)؛(۵) فلکی جداول بنانے سے متعلق دو

مقالات پر مشتمل ایک کتاب (حاجی خلیفہ ، ۵:۴۰،۴۱)؛ (۶) ۱۳۰ ابواب پر مشتمل ایک کتاب جس میں اصطرلاب کو استعمال کرنے کا طریقہ بیان کیا ہے اس کا مخطوطہ موزۂ بریطانیہ میں (عربی مخطوطات ، ص ۴۰۵) اور جزوی طور پر (Arab ۹۷۲ بعد ، ۲۹ تا ۲۹۸ میں) موجود ہے(حاجی خلیفہ ، ۵:۶۱،۴۰ اور Millas Vallicrosa: *Los Primeroz tratados* ، ص ۴۸)؛(۷) دو اجزا پر مشتمل زیج (فلکی جداول جو زیج السندی پر مبنی ہے [رک بہ الخوارزمی] ایک جز میں جداول ہیں اور دوسرے میں وضاحتی حواشی ۔ الزرقالی نے کتاب العمل بالزیجہ اور *Libroz del Saber* (طبع Rico Y. Sinobas ، ۳:۴۱) باب ۶۳ میں زیج میں فلکیاتی مقامات کے تعین کے سلسلے میں ابن السمح کے طریقے کا ذکر کیا ہے ، جو ہرمز کے نظریات پر مبنی ہے۔ باب ۶۳، جس میں شعاؤں کے ارتفاع کا ذکر ہے اور باب ۶۵ جس میں ستاروں کے طلوع کا بیان ہے ، کے بارے میں بھی کہا ہے کہ یہ یا تو ہرمز کی رائے پر مبنی ہیں یا ان میں ابن السمح کی زیج سے استفادہ کیا گیا ہے۔ ابن السمح کی زیج کا اگر کوئی اور حصہ محفوظ ہے تو الجیانی کے ہاں (طبع Heller Noribergae ، ۱۵۴۹ء) جس میں N iii ، شاہ سیزر اور حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے درمیانی زمانے سے تعلق ہے، جبکہ Y iii کا شعاؤں کے ارتفاع سے (رسالہ ابن حزم فی فضل الاندلس، در المقری : نفح الطیب ، ۲:۱۱۹ ، فرانسیسی ترجمہ Ch. Pellat : *in al-And.* ، ۱/۱۹(۱۹۵۴ء) : ۸۹) اور حاجی خلیفہ ، ۳: ۵۵۷) ؛(۸) کتاب الکافی فی الحساب الہوائی، غالبًا اس کا مخطوطہ برلن میں محفوظ ہے(دیکھیے *Esc Arab* ۹۷۳ ،ورق ۱ تا ۳۰ اور Arab ۶۰۱۰ بعد، ورق ۱۔۲۳، نیز حاجی خلیفہ ، ۵:۲۰،۲۱)؛(۹) کتاب الکامل فی الحساب الہوائی (حاجی خلیفہ ، ۵:۲۷).

ابن السمح نے افلاک نما پر بھی کام کیا تھا جس کا ترجمہ ہسپانوی زبان میں ہوا اور جو اس موضوع پر اس زبان میں ترجمہ ہونے والی غالبًا سب سے پہلی کتاب ہے(دیکھیے *Libro de las laminas de las VII planets*) اس کے باب ۱۳ میں زمین سے سیاروں کے مدار تک کے فاصلے دیئے گئے ہیں(۳:۲۴۱۔۲۷۱) ۔ ابن خلدون (۳:۱۳۵) نے اس سے بطلیموس کی علم الافلاک پر اس کی مشہور تصنیف المجسطی (*Almagest*) کا اختصار بھی منسوب کیا ہے .

Steinschneider : *Heb.Ueber* (ص ۵۸۴) کے خیال میں سلنڈر اور کون (عمودی متدیر مخروطے) پر ابن السمح کے جس مقالے کا کلوسموس بن کلوسموس (Kalonymos ben Kalonymos) نے عبرانی (Hebrew) میں ۱۳۱۲ء میں ترجمہ کیا ' وہ دراصل ابن السمح کا ہے۔ اسی طرح اس کی رائے ہے(در *Die Europ 'Ueber* : Section ۱۸۲) کہ لاطینی کی *Antidotarium of Abnacah* بھی اس کی تصنیف ہے، لیکن سوائے ناموں کے مبہم اشتراک کے اس کے پاس اپنے دعوے کی کوئی دلیل نہیں ہے۔ مزید براں Millas Vallicrosa(*Azarquiel* ، ۴:۲۴۷ اور ۴۷۸) کا یہ استدلال بھی پیش نظر رہنا چاہیے کہ الزّرقالی نے جن علمی سرگرمیوں کو ابو عبداللہ محمد بن السمح سے منسوب کیا ہے وہ زیر بحث ابن السمح سے نہیں، بلکہ درحقیقت اس کے والد سے متعلق تھیں۔ ابن السمح پر یہ الزام بھی ہے کہ کیمیا پر اس کا ایک رسالہ دراصل اس کے ایک ہم جماعت اور مجریطی کے شاگرد ابوبکر بن بشرون کا تحریر کردہ ہے(دیکھیے ابن خلدون ، ۳:۲۳۰)۔F.Rozenthal نے لکھا ہے (کتاب مذکور،ص ۶۹۶) کہ المجریطی کی ایک سوانح میں ابن بشرون کے حوالے سے یہ بات کہی گئی ہے کہ المجریطی اور ابن السمح کے درمیان رنجش تھی۔ تاہم اس کے نزدیک چونکہ اس رسالے کا ابن بشرون سے انتساب خود مشکوک ہے ، لہذا اس سے ابن السمح کی شخصیت کے ابہام پر کوئی خاص روشنی نہیں پڑتی .

مآخذ : ابن السمح پر مختصر مضامین کے لیے دیکھیے(۱) Steinschneider *Heb Ueber* ، ص

Sánchez (۳):۸۵ ص ، Suter(۲):۵۸۵ Pérez: Biografias de matemáticosárabes ، میڈرڈ ۱۹۲۱ء ، ص ۶۷ ؛(۴) براکلمان ، ۱:۸۶۳ اور تکملہ ۸۶۱:۱؛(۵) E.S.Kennedy در Islamic Astronomical Tables ، فلاڈلفیا ۱۹۵۶ء ، عدد ۲۶۔ J.M. Millas Vallicrosa کے ہاں بھی اس سے متعلق مواد موجود ہے دیکھیے: Estudios Sobre Azarguiel ، میڈرڈ ، غرناطہ ۱۹۴۳۔۱۹۵۰ اور Los primeros tratados de astrolobia en la Espana Arabe در Rev. In. Egipcio de Est. Isl. en میڈرڈ ۳(۱۹۵۵ء) ۶۱۔۷۸۔ یہ مقالہ مصنف کی کتاب Nuevos Estudios sobre historia de la ciencia española بار سلونا ۱۹۶۰ء ، صفحہ ۶۱۔۷۸ میں بھی شائع ہوا ہے، لیکن ان مآخذ میں ابن السمح کی تالیفات یا اس کے علمی اثرات پر کوئی روشنی نہیں ڈالی گئی ۔

(D.Pingree [ت: شمیم روشن آراء ؛ ن: محمد امین])

••------------••

※ **ابن سناء الملک** : ابو القاسم ہبۃ اللہ بن ابی الفضل جعفر بن المعتمد ، المعروف بہ القاضی السعید، ایوبی عہد کا ایک عربی شاعر، جو اپنی مخصوص طرز کی کتاب دارُ الطِّراز کی وجہ سے مشہور ہے، جس میں اس نے مخصوص قسم کی ادبی صنف مُوَشَّح[رک بآں] کا استعمال کیا ہے۔ وہ قاہرہ میں ۵۵۰ھ/۱۱۵۵ء کے لگ بھگ پیدا ہوا اور وہیں ۶۰۸ھ/۱۲۰۰ء میں وفات پائی ۔ اس نے مصری اساتذہ سے تعلیم حاصل کی اور اپنے والد القاضی الرَّشید کی طرح قضا کا پیشہ اختیار کیا۔ اس نے القاضی الفاضل کے تحت دمشق میں بھی کام کیا، جس کے نام سے اس نے کچھ قصائد بھی منسوب کیے ہیں، اس نے سلطان " صلاح الدین ایوبی" کی مدح بھی کی ہے۔

" ابن سناءُ الملک " نے زیادہ تر روایتی انداز میں لکھا ہے، جس میں کوئی بڑی تخلیقی اہمیت نہیں پائی جاتی۔ اپنے دیوان کے علاوہ (مطبوعہ حیدر آباد ، دائرۃ المعارف، ۱۹۵۸ء ، طبع ایم عبد الحق ، تفصیلی سوانحی تذکرہ کے ساتھ) اس نے اپنی نظم و نثر کا ایک انتخاب فصوص الفصول وعقود العقول (مخطوطۂ پیرس ، عدد ۳۳۴۳) کے عنوان سے کیا تھا ؛ یہ بھی کہا جاتا ہے کہ اس نے الجاحظ کی کتاب الحیوان کا اختصار روح الحیوان کے عنوان سے مرتب کیا ، لیکن اس کی اصل اہمیت اس بنا پر ہے کہ مشرق میں وہ پہلا شخص ہے ، جس نے مُوَشّحات ترتیب دیں (بعض اوقات بحر خرج میں، مشتمل بر فارسی الفاظ)۔ نیز اس نے ان اندلسی اور مغربی نمونوں سے جو اس کے عہد تک محفوظ تھے ، موشحات کے اصول مستنبط کرنے کی کوشش کی ، گو اسے اس کام کی پیچیدگی کا بھی احساس تھا ۔ اس کی کتاب دار الطراز فی عمل الموشحات نے، جسے جے رکابی نے دمشق سے ۱۳۶۸ھ/۱۹۴۹ء میں اس وقت شائع کیا ،جب " بحر خرج" کے تخیل کو سمجھنے کی ابتدا ہو رہی تھی، اس بات کو ممکن بنایا کہ موشحات کی ساخت کو زیادہ واضح طور پر دیکھا جا سکے[رک بہ موشحات]۔ اس مجموعے میں ۳۴ منتخب موشحات اندلس اور مغربی عہد کے ہیں اور ۳۵ موشحات اس کے اپنے ہیں۔ نمونے خود مصنف نے مہیا کیے ہیں۔ اس مجموعہ کے شروع میں ایک طویل مقدمہ ہے جس میں ابن سناء الملک نے اس صنف کے ڈھانچے اور اس کی فنی ساخت کے متعلق علمی بحث کی ہے۔

مآخذ : ابن خلّکان ، جلد ۳ بذیل مادہ ؛(۲) یاقوت: ادباء ، ۱۹ : ۲۶۵ تا ۲۷۱ ؛(۳) ابن العماد : شذرات ،۵، بذیل مادہ ؛(۴) السیوطی : حسنُ المحاضرہ (فی تاریخ مصر والقاہرہ)جلد ۱، بذیل مادہ ؛(۵) ابن سعید : المغرب ، قاہرہ ۱۹۵۵ء بذیل مادہ ؛(۶) العماد الاصفہانی : جریدہ ، قاہرہ ۱۹۵۱ء جلد ۱ ، بذیل مادہ ؛(۷) براکلمان ، ۱:۳۰۴ ، تکملہ ۱:۴۶۲ ؛ (۸) جے رکابی : La poesie Profane sous les Ayyubides ، پیرس ۱۹۴۹ء ، اشاریہ؛ (۹) وہی مصنف در بستانی : دائرۃ المعارف ، ۳:۲۰۳ تا ۲۰۵.

(ادارہ آآ لائیڈن بار دوم [ت: شمیم روشن آراء؛ ن: محمود الحسن عارف])

••------------••

ابن سُوداء(اور سَوداء): متعدد مالکی قاضی علما، جن کا تعلق ایک اندلسی خاندان سے ہے جو ہجرت کرکے تاودا(موجودہ نام فاس البالی) آیا ، جو فاس سے تقریباً ۸۰ کلومیٹر شمال مغرب میں واقع ہے، اس لیے وہ تاودی کے نام سے معروف تھے .

(۱) ابو القاسم بن ابی محمد قاسم ابن سوداء المری الغرناطی (م ۲۵ شوال ۱۰۰۴ھ/۲۲ جون ۱۵۹۶ء بمقام فاس)۔ وہ تازہ (مراکش)اور فاس میں قاضی رہے(دیکھیے افرانی : صفوۃ من انتشر ، ص ۱۰۰ ؛(۲) القادری : نشر الثانی،۱:۳۴؛(۳) الکتانی : سلوۃ الانفاس ، ۲:۶۱؛ (۴) Chorfa: E.Levi Provencal ، اشاریہ).

(۲) محمد بن محمد بن سُودا (م ۱۰۷۶ھ/۱۶۶۶ء) فاس کا قاضی(دیکھیے Levi Provencal : Chorfa،ص ۴۰۲).

(۳) ابو عبد اللہ محمد بن الطالب التاوّدی (م۲۹ ذوالحجہ ۱۲۰۹ھ/۱۷ جولائی ۱۷۹۵ء بمقام فاس)۔ وہ خاندان بنو سوداء کا مشہورفرد تھا۔ Levi Provencal: (Chorfa ، ص۳۳۲) نے اسے مراکش میں پیدا ہونے والا سب سے بڑا عالم قرار دیا ہے۔ فاس کے نامور علما سے استفادۂ علمی کے بعد اس نے تصوف کا رخ کیا اور پھر اس نے اپنے آبائی شہر ہی میں تفسیر ، حدیث ، فقہ ، تصوف ، کلام ،منطق اور اصول فقہ کی تدریس کی۔ اس کے وسیع علم کی وجہ سے اسے شیخ الجماعہ کا معزز خطاب دیا گیا۔ ۱۱۹۱ھ/۱۷۷۷۔۱۷۷۸ء میں وہ فریضۂ حج کی ادائیگی کے لیے مکہ مکرمہ گیا اور اس نے حرمین اور قاہرہ میں کافی عرصہ قیام کیا ، جہاں اس نے درس دینے کے علاوہ اپنے دور کے نامور عالم اور تاج العروس کے مصنف شیخ المرتضی الزبیدی سے بھی ملاقات کی ، جس کا الزبیدی نے اپنی کتاب(تاج العروس) میں س۔و۔د مادہ کے تحت ذکر کیا ہے۔ وہ اپنے دور کے مراکشی علما کی اکثریت کا ، خصوصاً ابن عجیبہ کا استاد تھا، اس نے بہت سے حواشی اور شروح لکھیں، جن میں حسب ذیل قابل ذکر ہیں:

(۱)طالع الامانی علٰی شرح الزرقانی ؛(۲)تحفۃ لابن عاصم [رک باں] کی شرح مطبوعۂ قاہرہ بضمن شرح التسولی علی تحفہ ؛(۳) الزَّقَّاق[رک باں] کے قصیدہ لامیۂ کی شرح(مخطوطۂ رباط ، عدد ۱۴۸۶)اس کی شرح ایک حاشیے کا بھی موضوع ہے(مخطوط رباط ، عدد ۱۴۳۸)؛(۴)زادالمجد الساری فی مطالعۃ البخاری ۔ صحیح البخاری کی ایک شرح ، مطبوعۂ فاس ۱۳۲۸۔۱۳۳۰ء ، ۴ جلدیں ؛ (۵۔۶) الضوء اللامع بشرح الجامع (لخلیل) (مخطوطۂ رباط عدد ۴۰۔ ص۵۱۴)، نیز تقیید علی الجامع المنسوب لخلیل(مخطوطہ رباط، عدد ۱۴۱۴)؛(۷) مناسک الحج؛(۸) تحفۃ الاخوان (مخطوط رباط ، عدد ۱۳۹۵ و مخطوطۂ Real Acad de Cordona (دیکھیے الملک ، ۴ (۱۹۶۴۔۱۹۶۵ء ،۱۰۸)؛(۹) فہرسۃ (مخطوطہ رباط عدد ۴۱۴).

مآخذ : (۱) الافرانی : صفوۃ ، ۱۵۹؛(۲) ناصری : استقصاء ، ۴ ،۱۳۴؛(۳) الکتانی : سلوۃ ، ۲:۱۷؛(۴) فضلی : الدرر البہیہ ، ۲:۲۹۴؛(۵) Levi Provencal : Chorfa، ۳۳۲ تا ۳۳۴؛(۶) A.Gannun : النبوغ المغربی ، بیروت ۱۹۶۱ء ، ۱،۲۹۳۔۲۹۴ ؛(۷)براکلمان: تکملہ ، ۲:۶۸۹(دیکھیے نیز تکملہ ۱:۲۶۳، ۲۴؛۲:۳۷۵).

(۴) ابو العباس احمد بن محمد (۱۱۵۳ھ/۱۷۴۰ء تا ۱۲۳۵ھ/۱۸۲۰ء) مذکورہ بالا (عدد ۳) کا بیٹا اور شاگرد ، فاس کا قاضی۔ نامور محدث امام النّوَوی کی اربعین (چالیس احادیث) کی شرح میں والد کے ساتھ شریک رہا(مخطوطہ رباط ، عدد ۵۵) دیکھیے الکتانی : سلوۃ ، ۱:۱۱۶؛ Levi Provencal : Chorfa ، اشاریہ).

(۵) ابو الفضل العباس بن احمد بن محمد (م ۲۶ جمادی الاولٰی ۱۲۴۱ھ/۶جنوری ۱۸۲۶ء) فاس کا ایک قاضی (دیکھیے الکتانی : سلوۃ ،۱:۱۱۶؛ Levi Provencal : Chorfa ، ۱:۱۱۵).

(۶) ابو عیسٰی محمد المہدی بن الطالب محمد بن محمد، ایک مالکی فقیہ اور ماہر لسانیات۔ ۱۲۲۹ھ/۱۸۵۳ء

میں اس نے حج کیا اور اس سفر کے متعلق اس نے اپنی یادداشتیں الرحلۃ الحجازیہ کے عنوان سے لکھیں۔ اس نے کئی کتابوں کی شرحیں بھی لکھیں ۔ دیکھیے خصوصاً حاشیہ علی شرح السمرقندی علی الرسالۃ العضدیہ للایجی (مخطوطہ رباط، عدد ۳۰۹) اور کتاب فی الرد علی تالیف محمد اکنسوس [رکّ بہ اکنسوس] (مخطوطہ رباط عدد ۵۱۳) .

(۷) ابو عبد اللہ بن عبد الواحد بن احمد ، القصر کا قاضی اور فاس کا ایک مبلغ (م ۱۲۹۹ھ/ اکتوبر ۱۸۸۲ء)؛ دیکھیے : الکتانی : سلوۃ ،۱:۱۲۱؛ Levi Provencal : *Chorfa*، ص ۳۸۰).

(۸) ابو العباس احمد بن الطالب (۱۲۴۱ تا ۱۳۲۱ھ/۱۸۲۶تا ۱۹۰۳ء) علوم اسلامیہ اور فلسفے کا ایک عظیم عالم ۔ وہ ۱۲۸۰ھ/۱۸۶۳۔۱۸۶۴ء میں ازمیر کا، ۱۲۹۲ھ/۱۸۷۵ء میں تنجیر کا اور ۱۸۹۴ھ/ ۱۸۷۷ء میں مکناس کا قاضی بنا ۔ جہاں اس کے پاس مبلغ کا عہدہ بھی تھا ۔ اس کی اہم تصانیف میں صحیح البخاری پر حاشیہ ، بسملہ پر رسالہ اور رفع اللبس والشبہات عن ثبوت الشرف من قبل الامہات شامل ہیں (قاہرہ ۱۳۳۱ء).

مآخذ : متن مقالہ میں مذکور مآخذ کے علاوہ دیکھیے: (۱) دائرۃ المعارف ، ۳:۲۰۸۔۲۰۹ ؛(۲) سلیمان الحوات (۱۱۶۰۔۱۲۳۱ھ/۱۷۴۷۔۱۸۱۶ء) الروضۃ المقصودۃ والحلل الممدودۃ فی مآثر بنی سُوداء (خاندان بنو سُوداء کے لوگوں کی سوانح حیات جس میں آغاز سے لے کر محمد التاوُدی(مذکورہ بالا نمبر۳) جو الحوات میں استاد تھا ، اس کے بیٹے ابو العباس (مذکورہ بالا عدد ۴) اور اس کے پوتے ابو الفضل (مذکورہ بالا عدد ۵) جو مصنف کا شاگرد تھا، کے حالات شامل ہیں۔ کتب خانہ رباط میں اس کتاب کی مائیکرو فلم موجود ہے.

(ادارہ آآ [ت: شمیم روشن آراء ؛ ن: محمود الحسن عارف])

••..............••

⊗ ابن سہل الاسرائیلی ، ابو اسحاق ابراہیم :

(ابراہیم بن سہل الاسرائیلی) ' ساتویں صدی ہجری / تیرہویں صدی عیسوی میں اندلس کے چند بڑے شاعروں میں سے ایک ۔ اس زمانے میں جب ابو بحر صفوان بن ادریس(م۶۱۹ھ/۱۲۲۲ء)، ابو الحسن علی بن حریق (م ۶۲۲ھ/۱۲۲۵ء)، محمد بن ادریس الیاس مرج الکحل (م ۶۳۴ھ/۱۲۳۶ء)، ابن لبال (م۶۸۳ھ/۱۲۸۴ء)، صالح بن شریف الرندی(م ۶۸۴ھ/۱۲۸۵ء)اور حازم القرطجنی (م ۶۸۴ھ/۱۲۸۵ء) ' جیسے بڑے بڑے شعرا موجود تھے، ابن سہل ہمیں اپنے سچے شاعرانہ جذبوں اور فنی ذکاوت سے(بے حد) متاثر کرتا ہے.

وہ اشبیلیہ میں لگ بھگ ۶۰۹ھ/ ۱۲۱۲۔۱۲۱۳ء میں ایک یہودی خاندان میں پیدا ہوا ۔ اور تقریباً تمام عمر اسی شہر میں شاعری کرتے ہوئے گزاری ، جس کے لیے اس نے خود کو وقف کر رکھا تھا ، البتہ زندگی کے آخری حصے میں وہ حاکم اشبیلیہ کے ساتھ بطور سیکرٹری کام کرتا رہا۔ اس کے وطن مالوف اشبیلیہ میں ان دنوں (مخصوص سیاسی حالات کے باعث) ماحول غم زدہ سا تھا، لیکن وہ اپنی خیالی محبت اور رومانی خوابوں کی وجہ سے خود کو اس ماحول سے بچا لینے میں کامیاب رہا۔ ۶۲۵ھ/ ۱۲۲۷ء میں جب وہ محض سولہ برس کا تھا۔اس نے اپنی شاعرانہ صلاحیت کی وجہ سے اپنے ہم عصروں کو متاثر کرنا شروع کیا۔ جب اس نے الہیثمی کی طرف سے محمد بن یوسف بن ہود کی مدح میں لکھے گئے قصیدے میں اپنے ایک شعر کا اضافہ کیا۔ اس نے یقینی طور پر شاعری کے آغاز سے قبل اسلام قبول کر لیا تھا۔ اس لیے کہ اس کے پورے دیوان سے اسلام سے گہرے شغف کا اظہار ہوتا ہے۔ اس کے کچھ ہم عصر اسلام کے متعلق اس کے اخلاص پر شکوک و شبہات کا اظہار کرتے اور اس پر نفاق کا الزام لگاتے رہے ، لیکن اس نے ان کی باتوں کو تحمل سے برداشت کیا اور ان کی طرف کبھی التفات نہیں کیا۔ تاہم اس کے مخلص ہونے پر ہمیں شک نہیں کرنا چاہیے ، اس لیے کہ اس دور میں جب ہسپانوی مسلمان بدترین زوال کا شکار تھے اس وقت اس قسم کے

دعوے سے مادی فائدہ اٹھانا ممکن نہ رہا تھا۔ جب اشبیلیہ پر فرڈیننڈ سوم (۶۴۶ھ/۱۲۴۸ء) کا قبضہ ہو گیا تو ابن سہل نے شہر چھوڑ دیا اور سبتہ میں سکونت اختیار کر لی، جہاں وہ حاکم اعلیٰ ابو علی ابن خلاص کا سیکرٹری (کاتب) بن گیا۔ ۶۴۹ھ/۱۲۵۱ء میں جب ابو علی ابن خلاص نے اپنے بیٹے کو افریقہ کے حفصی حکمران ابو عبد اللہ المستعصر اول کے پاس ایک پیغام دے کر بھیجا تو اس نے ابن سہل کو بھی اس کے ساتھ کر دیا۔ سوے اتفاق کہ ان کا جہاز سمندری سفر کے دوران طوفان کی زد میں آ کر ٹوٹ گیا اور تمام مسافر ہلاک ہو گئے.

ابن سہل کا دیوان اندلس کی عمدہ ترین شاعری کا نمونہ ہے اور مکمل طور پر عشقیہ مضامین اور موشحات [رک بآں] پر مشتمل ہے جو اس کے جمالیاتی مزاج اور رومانی شاعری کی اعلیٰ صلاحیتوں کو ظاہر کرتا ہے۔ اس کی ابتدائی نظمیں ایک نوجوان موسیٰ سے اور بعد میں ایک اور نوجوان محمد سے منسوب کی گئی ہیں۔ بعض نقاد یہ سمجھتے ہیں کہ موسیٰ سے انتساب ابن سہل کی اپنے آبائی عقیدے سے وابستگی اور اس کے چھوڑنے پر اظہار افسوس کی علامت ہے ' جب کہ بعد میں کہی جانے والی اور محمد کے نام سے منسوب نظمیں اسلام کے ساتھ اس کی وابستگی کا اظہار ہیں جو بالآخر اس نے اپنے لیے منتخب کیا۔ تاہم اس رائے کی بنیاد ظن و تخمین پر ہے اور اس کی کوئی ٹھوس بنیاد موجود نہیں۔ اس کی پہلی بڑی نظم حج کے قافلے کی مکہ کی طرف روانگی کے بارے میں ہے، جو ایسا جذبات انگیز مرقع ہے جس کی مثال اس زمانے کی شاعری میں کم ہی ملتی ہے .

مآخذ : (۱) ابن شاکر الکتبی : فوات الوفیات ، ا،۲۳ تا ۳۵؛(۲) العمری : مسالک الابصار (مخطوطہ قاہرہ) ۱۱:۴۷۳؛(۳) ابن العماد الحنبلی : شذرات ، ۵،۲۴۴ تا ۲۹۴(جہاں یہ بیان کیا گیا ہے کہ ابن سہل ۶۴۹ یا ۶۵۲ھ میں فوت ہوا) ؛(۴) ابن سعید: المغرب ، طبع شوقی ضیف ، قاہرہ ۱۹۵۳ء ، ا:۲۶۴-۲۶۵ ؛(۵) وہی مصنف: رایات ، عدد ۲۰ ، عربی متن ص ۲۲ ، ہسپانوی ترجمہ ص ۱۴۹ ؛(۶) وہی مصنف : اختصار القدح المعلی ، طبع ابراہیم الابیاری ، قاہرہ ۱۹۵۹ء ، ۱ تا ۱۴۰؛(۷) المقری: نفح ، قاہرہ ۱۹۴۹ء ، ۶۶:۵ تا ۷۱؛(۸) ابن تغری بردی : المنہل ،قاہرہ ۱۹۵۶ء ، ا: ۶ تا ۵۱ ؛ (۹)M.Hartman : Das Arab. Strophengedicht ، وائمر ۱۸۹۷ء ، جلد ۱ ، بمدد اشاریہ ؛(۱۰) براکلمان، ا:۲۷۳؛ تکملہ ، ا:۴۸۳؛(۱۱) M.Soualah : Ibrahim ibn Sahb Poète Musalman d' Espagne ، الجزائر ۱۹۱۴-۱۹۱۹ء ؛ ایف بستانی : دائرۃ المعارف ، ۳:۲۰۷؛(۱۲) اس کا دیوان قاہرہ (۱۲۷۹ھ، ۱۳۰۲ھ) بیروت (۱۸۸۵ء) اور اسکندریہ (۱۹۳۹ء) میں کئی بار چھپا ہے ۔ اس کی شرح محمد الصغیر بن محمد الافرانی نے بعنوان المسلک السہل فی توشیح ابن سہل ۱۳۲۴ء میں فاس سے شائع کی .

(H.Mones[ت: نصرت رئیس ؛ن: محمود الحسن عارف])

••-------------••

⊗ (تعلیقہ) : ابن سہل الاشبیلی: اپنے زمانے کا نامور ادیب اور شاعر، وہ ابتداءً یہودی المشرب تھا، مگر اللہ تعالٰی نے اسے جلد قبول اسلام کی سعادت عطا فرما دی اور اس نے نہایت صدق دل سے اسلام قبول کیا اور نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی مدح میں ایک قصیدہ عینیہ(ردیف عین) مرتب کیا(بستانی : دائرۃ المعارف،ا: ۵۳۰) ۔ اس کے دیوان میں بڑے عمدہ قصائد ہیں۔ خصوصاً غزل (اظہار محبت و عشق) میں۔ وہ ابتداءً ایک یہودی لڑکے (موسیٰ) کی محبت میں گرفتار تھا اور اس نے اس بارے میں کئی قصائد میں اظہار خیال کیا ہے۔ بعد ازاں اس نے اپنے اشعار میں محمد سے اظہار محبت شروع کر دیا۔ اس بارے میں جب اس سے پوچھا گیا تو اس نے یہ جواب دیا :

ترکت هوی موسیٰ لحب محمد
ولو لا هدی الرحمان ما کنت اهتدی
وما عن قلی منی ترکت وانما
شریعة موسیٰ عطلت بمحمد

(میں نے محمدؐ سے محبت کی بنا پر موسیٰ کی محبت چھوڑ دی ہے اور اگر اللہ مجھے ہدایت نہ دیتا تو مجھے ہدایت نہ ملتی ۔ میں نے اس کی محبت کسی رنج کی بنا پر نہیں ، بلکہ اس لیے ترک کی ہے کہ محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) نے موسوی شریعت کو منسوخ کر دیا ہے) (فوات الوفیات).

ابن سہل کے زمانے کے نامور شاعر الہیثمی نے متوکل علی اللہ محمد بن یوسف بن ہود شاہ اندلس کی مدح میں ایک قصیدہ لکھا جب ابن سہل نے اس کا یہ قصیدہ سنا ، اس وقت اس کی عمر بمشکل سولہ برس تھی تو اس نے فی البدیہ اس کی مدح میں ایک شعر کہہ دیا۔ جب الہیثمی نے یہ شعر سنا تو پوچھا کہ یہ شعر تو نے کسی کا نقل کیا ہے یا تو نے خود کہا ہے؟ اس نے کہا نہیں، بلکہ میں نے خود کہا ہے۔ الہیثمی نے یہ سن کر کہا بخدا اگر یہ نوجوان زندہ رہا تو اندلس کا سب سے بڑا شاعر بنے گا .

جب اس کا انتقال ہوا تو اس کی عمر محض چالیس برس تھی۔ اس کے دیوان کو شیخ حسن العطار نے جمع کیا اور ۱۲۷۹ھ میں مصر سے شائع کیا ' بعد ازاں مصر (۱۳۰۲ھ) ، بیروت ۱۸۸۵ھ (صفحات ۴۸) سے بھی شائع ہوا(معجم المطبوعات العربیہ ، ۱:۱۲۳).

مآخذ : مذکورہ بالا کے علاوہ دیکھیے الصفدی : فوات الوفیات ، ۵:۲۳؛(۲) البستانی : دائرۃ المعارف ، ۱:۵۳۰؛(۳) سرکیس : معجم المطبوعات العربیہ ،۱:۱۲۳.

(محمود الحسن عارف)

••-------------••

ابن سیحان :عبد الرحمان (بن سیحان) ارطاۃ المحاربی ، مدینہ منورہ کا ایک چھوٹے درجے کا شاعر ، جو پہلی صدی ہجری/ ساتویں صدی عیسوی میں علاقے کے گورنر یا شرفاے بنی امیہ ، مثلاً الولید بن عثمان بن عفان، الولید بن عتبہ بن ابی سفیان ، عبد الرحمان بن الحکم اور الولید بن عقبہ بن ابی معیط کے سہارے زندگی گزارتا رہا۔ دراصل وہ ایک ایسے قبیلے سے تعلق رکھتا تھا جو بنو حرب بن امیہ کا حلیف تھا۔ یہ ایک ایسا اتفاقیہ سبب تھا ، جس کی بنا پر اس کی (حضرت) امیر معاویہؓ کے ساتھ دوستی ہو گئی اور اسے ان کا تحفظ حاصل ہو گیا .

ہمارے پاس اس کے بہت سے قصائد موجود ہیں جو کلاسیکی نوعیت کے ہیں، جیسے کہ جمیلہ [رک باں] کی تعریف میں اس کا قصیدہ۔ یہ غیر مؤثر شاعر گمنامی سے صرف اس لیے بچ گیا کہ اس کی کچھ نظموں کو موسیقی کے لیے منتخب کر لیا گیا۔ اس فہرست میں دوستوں کی تعریف و تحسین کے ساتھ ساتھ ، شراب کی تعریف میں کہے ہوے چند قصائد بھی شامل ہیں۔ وہ اپنی خوشی کے اظہار کے لیے گستاخانہ ترکیبیں استعمال کرتا ہے۔ اس طرح اس نے عشرت پسند شاعروں میں ایک مقام بنا لیا تھا، جبکہ اس نوع کی شاعری غیر اسلامی اثرات کو ظاہر کرتی ہے۔ اموی دوستوں کے ساتھ مل کر شراب نوشی کرنے سے مروان بن حکم [رک باں] اس کا مخالف ہو گیا، جس نے اس کو ۸۰ کوڑوں کی سزا دی [دراصل اسلامی حکومت اس قسم کی آزاد شاعری برداشت نہیں کر سکتی ، اسی لیے خود مروان نے اسے یہ سزا دی].

مآخذ : (۱) البستانی : دائرۃ المعارف ، دارالمعرفہ بیروت ،۱:۳۷۳-۳۷۵، بذیل مادہ ابن ارطاۃ و ۲:۲ تا ۳۳۱ ؛(۲) الاغانی (بیروت طبع ، ۲،۲۶ تا ۲۰۸) ؛(۳) دیکھیے Letteraturai : C.A.Nallino ، فرانسیسی ترجمہ ' ص ۹۶ .

(Ch.Pellat [ت: نصرت رئیس ؛ن: محمود الحسن عارف])

••-------------••

⊗ (تعلیقہ) : عبد الرحمان بن ارطاۃ بن سیحان بن عمرو بن نجید ۔ بنو مضر بن نزاد کا ایک فرد ۔ وہ قریش مکہ (بنو امیہ) کا حلیف ہونے کے بنا پر مدینہ منورہ میں آمدورفت رکھتا تھا۔ اس پر حد جاری کیے جانے کا مسئلہ قدرے وضاحت طلب ہے۔ اصل بات یہ ہے کہ ابن سیحان شاعر ہونے کے علاوہ ایک اچھا اخباری اور

قصہ گو بھی تھا ۔ اسی لیے مدینہ منورہ کے حکمران اس کی مصاحبت پسند کرتے تھے۔ چنانچہ جب مدینہ منورہ کی ولایت (گورنری) سے مروان بن الحکم کو معزول کرکے الولید بن عتبہ بن ابی سفیان کو اس کی جگہ ولی مقرر کیا گیا، تو مروان کے دل میں اس کی طرف سے گرہ بیٹھ گئی۔ چنانچہ ایک رات جب ابن سیحان الولید کے پاس سے گھر جانے کے لیے رات بھر کی گپ شپ کے بعد صبح کے وقت نکلا تو اسے مروان نے پکڑ لیا اور یہ دعویٰ کیا کہ اس نے شراب پی رکھی ہے اور پھر " صاحب شرطہ"[پولیس کے سربراہ] کے ساتھ ملی بھگت کرکے اسے حسب دستور اسی کوڑوں کی سزا سنا دی گئی ۔ واقعہ یہ ہے کہ ابن سیحان بے گناہ تھا، اسی لیے جب اس نے حضرت امیر معاویہؓ کے دربار میں جا کر اپنے اوپر ہونے والے ظلم کی روداد سنائی ، تو حضرت معاویہؓ نے اسے مظلوم سمجھ کر اور تحقیق احوال کے بعد اس کے حق میں فیصلہ دیا اور اسے بری قرار دیا(دائرۃ المعارف ، ۱: ۳۷۴).

اصل میں اسلام میں شراب کو تو حرام قرار دیا گیا ہے ، جس کی حرمت قطعی ہے، (البتہ غیر نشہ آور) " نبیذ" کو حلال گردانا گیا ہے اور ابتدائی صدیوں سے متعلق ایسی روایات سے، جن میں مشروب پیے جانے کا ذکر ملتا ہے اور جسے اہل مغرب شراب پر محمول کرتے ہیں ، عام طور پر "نبیذ" ہی مراد ہوتا ہے.

جیسا کہ اوپر گزرا وہ ایک درمیانے درجے کا شاعر تھا، اسی لیے اس کی شاعری کے چند ایک قصائد ملتے ہیں جو اس کے سوانح نگاروں نے محفوظ کر لیے تھے .

مآخذ : البستانی : دائرۃ المعارف ، دارالمعرفۃ بیروت، ۱:۳۷۳-۳۷۵، بذیل مادہ ابن ارطاۃ .

(محمود الحسن عارف)

••..............••

※ ابن شاہین الظاہری: غَرَسُ الدِّین خلیل، قاہرہ(یا بیتُ المقدس) میں ۸۱۳ھ/۱۴۱۰ء میں پیدا ہوا ۔ وہ بُرجی مملوک سلطان سیف الدین تتر کا بیٹا تھا۔ قاہرہ میں تعلیم حاصل کی اور "برس بے" اور چقمق کے ماتحت شاندار انتظامی عہدہ حاصل کیا(دیکھیے الزرکلی : اعلام، ۳۶۷،۳)۔ تقریباً ۸۵۷ھ/۱۴۵۳ء میں اس نے اپنی تالیف کشف الممالک و بیانُ الاُرُقِ وَالمُسالِک کا بیشتر کام مکمل کیا، جس کا صرف اختصار ہی بعنوان زبدۃ کشف الممالک محفوظ رہا ہے۔ یہ مملوک سلاطین کے ماتحت مصر کی واضح اور صحیح تصویر ہے، جس پر پہلی دفعہ مستشرق Volney نے *Voyages en egypte et en Syrie* کے تکملہ میں خصوصی طور پر توجہ مبذول کی ہے(طبع Duguor و Durand پیرس ۱۷۹۷-۱۷۹۹ء)۔ یہ کتاب(قدرے ناقص طباعت کے ساتھ) پال رواسی (Paul Ravaisse) نے *Publ. de l' Ecole des Langues Orientales Viv* سلسلہ سوم ،۱۵(پیرس ۱۸۹۴ء) میں شائع کر دی ہے۔ بنیادی مخطوطے حسب ذیل ہیں: پیرس عدد ۱۷۶۴ اور ۲۲۵۹ ؛ برلن عدد ۹۸۱۸؛ آکسفرڈ ، بوڈلین ، ۱:۷۳۵ اے؛ استانبول سرائے ' عدد ۲۹۰۰ و ۳۰۰۸)۔ Venture de Paradis نے ایک نہایت عمدہ فرانسیسی ترجمہ تقریباً ۱۷۸۸ء میں کیا ، جسے ۱۹۵۰ء میں Institut Français نے دمشق سے شائع کیا .

ابن شاہین خوابوں کی تعبیر و تشریح کی ایک کتاب کا بھی مصنف ہے ، جس کا عنوان الاشارات فی علم العبارات ہے، جو بہت زیادہ متداول ہوئی۔ اس کے کثیر التعداد مخطوطات متعدد مشرقی کتب خانوں میں موجود ہیں(عاطف عففی ، ۱۹۷۳ء ؛ راغب پاشا عدد ۶۴۲ ، کوپرولو فضل ، ص ۱۱۶ ، استانبول یونیورسٹی لائبریری ، عدد ۳۵ ، ۱۹۱۲ ، ۳۸۸۷ ، ۶۲۴۵، ۶۲۶۶؛ Iskilip ، عدد ۱۲۰۶ ، قاہرہ عدد ۴۸۵۶ ، پیرس عدد ۲۷۵۲ وغیرہ)۔ یہ کتاب عبد الغنی النابلسی کی کتاب تعطیر الانام فی تعبیر المنام (م ۱۱۴۳ھ/۱۷۳۰ء) کے حاشیے پر چھپی ہے (قاہرہ ۱۳۰۱ھ/۱۸۸۳ء)۔ اس نے آٹھویں صدی ہجری کے اواخر میں لکھی گئی السالمی کی کتاب

الاشارہ الی علم العبارۃ نئے سرے سے ترتیب دی اور اس میں تیس نئے ابواب کا اضافہ کیا۔ وہ اس میں السالمی کو محض یکے از مصادر قرار دیتا ہے۔ مقدمہ میں مصنف نے بیان کیا ہے کہ اس سے پہلے وہ ایک کتاب بعنوان الکوکب المنیر فی اصول التعبیر (دیکھیے شہاب الدین المقدسی ، م ۶۹۷ھ / ۱۲۹۸ء کی البدر المنیر فی علم التعبیر) شائع کر چکا ہے۔ کہا جاتا ہے کہ اس نے تیس تصانیف چھوڑی ہیں، بشمول رسالہ المواہب فی اختلاف المذاہب اور دیوان جو کئی اجزا پر مشتمل ہے (دیکھیے ، الزرکلی، محل مذکور)۔

مآخذ : (۱) R. Hartmann : Die geographischen Nachrichten Uber Palastina und Syrien in Halil az-Zahiri Kashf-al-Mamalik ، تحقیقی مقالہ ۱۹۰۷ء ؛ (۲) Syriae Descriptio ، طبع E.F.C. Rosenmuller ، در Analecta Arabica ، ۳ ، ۱۸۲۵ء ؛ (۳) M. Steinscheider در ZDMG ، ۱۷ (۱۸۶۳ء)، ۲۲۷ و بعد ؛ (۴) سرکیس ، ۱۸۳۲ - ۱۸۳۴ء .

(J. Gaulmier and T. Fahd [ت: نصرت رئیس؛ ن: محمود الحسن عارف])

••-------------••

⊗ **ابن شبرمۃ** : عبد اللہ بن شبرمہ بن الطفیل بن حسان بن المنذر بن ضرار بن عمرو بن مالک بن زید بن کعب بن ذہل بن مالک بن بکر بن سعد بن ضبۃ ۔ ان کی نسبت کی یہ تفصیل محمد بن عمران نے دی ہے، لیکن محمد بن الحجاج بن جعفر بن اباس کے نزدیک ان کا صحیح نسب نامہ یہ ہے : عبد اللہ بن شبرمہ بن عمر بن شبرمہ بن الطفیل بن حسان بن ضرار بن عمرو بن یزید بن کعب بن بجالہ بن ذہل بن مالک بن سعد بن ضبۃ بن ادقال (وکیع : اخبار القضاۃ ، ۳: ۳۶) ۔ وہ محدث ، فقیہ، شاعر اور کوفہ کے قاضی تھے۔ ۷۲ھ/ ۶۹۱ء میں پیدا ہوے اور ۱۴۴ھ/ ۷۶۱ء میں وفات پائی (الاصابہ، ۲: ۱۳۵)۔

وہ تبع تابعین میں سے تھے۔ حافظ ابن حجر نے "شبرمہ" نام کے ایک شخص کا ذکر کیا ہے اور اس کے متعلق یہ روایت نقل کی ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک شخص کو " شبرمہ " کی طرف سے حج کا تلبیہ پڑھتے سنا تو فرمایا کیا تو نے اپنا حج ادا کر لیا ہے؟ اس نے کہا نہیں، فرمایا " تب یہ تمہاری اپنی طرف سے ہے(الاصابہ ، ۲: ۱۳۵)۔ بعض محدثین کا خیال ہے کہ یہ شبرمہ حضرت " ابن شبرمہ" کے جدامجد تھے۔انہوں نے حدیث کی روایت حضرت ابو الطفیلؓ، حضرت عبد اللہؓ بن شداد بن الہاد ، حضرت ابراہیم النخعیؒ ، حضرت عامر الشعبیؒ ، حضرت حسن بصریؒ ، حضرت ابن سیرینؒ ، حضرت نافع (مولیٰ ابن عمرؓ) وغیرہ سے کی ہے۔ ابن حجرؒ نے احمد بن حنبل ، ابو حاتمؒ اور النسائیؒ کے حوالے سے ان کا شمار ثقات میں کیا ہے اور ابن سعد کے حوالے سے لکھا ہے کہ گو وہ قلیل الروایت تھے، لیکن ابن حبانؒ نے بھی انہیں ثقہ کہا ہے۔ تاہم بعض محدثین نے ان پر تنقید بھی کی ہے۔ عبد اللہ بن احمدؒ کے حوالے سے ابن ابی حاتمؒ کے نزدیک ان کی ملاقات عبد اللہ بن شداد سے اور سفیان کے حوالے سے علی بن مدائنی کے نزدیک ان کی ملاقات حسن بصریؒ سے ثابت نہیں ہے۔ علاوہ ازیں حضرت عبد اللہ بن مبارکؒ ان سے روایت میں اجتناب برتتے تھے ' جبکہ حنابلہ اور مالکیہ ان کے بارے میں اچھی رائے رکھتے ہیں۔جن لوگوں نے ان سے روایت کی ہے ان میں سعیدؒ ، محمد بن طلحہ بن مصرفؒ ، وہیبؒ ، محمد بن جعفر بن ابی کثیرؒ، ابو العلاء ایوب بن ابی مسکین القصابؒ ، حسن بن الصالحؒ اور شریکؒ شامل ہیں.

وہ بلند مرتبہ فقیہ اور انتہائی حاضر جواب عالم تھے۔ سفیان ثوری کہا کرتے تھے کہ ابن شبرمہ اور ابن ابی لیلیٰ ہمارے جلیل القدر فقہا میں سے ہیں۔ وہ مغیرہ ، حارث العکلی ، تعقع بن یزید وغیرہ کے ساتھ فقہ کی درس و تدریس میں رات بھر جاگا کرتے تھے اور اسی میں صبح ہو جاتی تھی ۔ انہیں پہلے کوفہ کا قاضی مقرر کیا گیا اور بعدازاں سجستان کا ۔ بحیثیت قاضی وہ بلند مرتبے

کے حامل تھے ۔ ثوریؒ ان کی مثال قاضی شریح سے دیا کرتے تھے۔ وہ انتہائی متدین اور زاہد تھے ۔ عبد اللہ الضبیؒ کہتے ہیں کہ جب انہیں کوفہ کا قاضی مقرر کیا گیا تو وہ مسجد میں گئے، چار رکعت نماز پڑھی پھر کہا " اے اللہ تو جانتا ہے میں نے کبھی اس عہدے کی خواہش اور تمنا نہیں کی ۔ اب اگر تو نے مجھے اس آزمائش میں ڈالا ہے تو میری مدد فرما اور مجھے اس کے فتنوں سے بچا"۔ پھر وہ اللہ کے حضور روتے رہے، یہاں تک کہ وہ رومال بھیگ گیا جو ان کے ہاتھ میں تھا۔ اسی طرح مغیرہ نے روایت کی ہے کہ میں شبرمہ کا دوست تھا جب عہدۂ قضا پر ان کی تقرری ہو گئی تو انہوں نے مجھے کہا کہ اے مغیرہ! عدالتی معاملات میں کبھی کسی کی سفارش مجھ سے نہ کرنا(اخبار القضاۃ ، ص ۳۶ بعد).

مآخذ : (۱) ابن حجر : تہذیب التہذیب ، دار صادر بیروت ، ۵:۵۱،۲۵۰؛(۲) وکیع : اخبار القضاۃ ، دار الکتب بیروت ، ۳:۳۶ بعد ؛(۳) ابن العماد : شذرات الذہب ، دار الفکر بیروت ۱۴۰۹ھ ، ۱:۱۶۱،۲۱۵؛(۴) ابن حجر : الاصابہ ، المکتبہ التجاریۃ الکبری بمصر ۱۳۵۸ھ، ۲: ۱۳۵؛(۵)ابن سعد : الطبقات ، بیروت ،۲۳:۳۵۰ ؛(۶) جاحظ : البیان ، ۳:۱۴۶ ؛(۷) ابن ندیم : الفہرست ، طبع فلوگل ، لائپزگ ، ص ۲۰۲؛(۸) آ آ طبع دوم بذیل مادہ .

(محمد امین)

••-------------••

✲ ابن شبل : پانچویں صدی ہجری کا شاعر، طبیب اور طبی علوم کا ماہر۔ ابن ابی اُصیبعہ (م ۶۵۵ھ/۱۲۵۷ء) نے اس کا پورا نام ابو علی الحسین بن عبد اللہ بن یوسف البغدادی ذکر کیا ہے، جب کہ الکتبی نے محمد بن الحسن بن عبد للہ لکھا ہے، دیگر اہل علم میں بھی اس کے نام کے بارے میں اختلاف پایا جاتا ہے۔الصفدی ، حاجی خلیفہ اور متأخرین میں سے الزرکلی نے اس کا نام محمد بن الحسین بن عبد اللہ بن احمد بن یوسف بن شبل لکھا ہے، جبکہ کحالہ نے بن احمد بن شبل بن اسامہ الشامی ذکر کیا ہے۔ اس نے القادر باللہ اور القائم بامراللہ (۳۸۱-۴۶۸ھ/۹۹۱-۱۰۷۵ء)) کا زمانہ پایا ۔ اس کی صحیح تاریخ پیدائش معلوم نہیں ، گو کحالہ نے ۴۰۱ھ/۱۰۱۰-۱۰۱۱ء کا ذکر کیا ہے۔ اس نے بغداد میں تعلیم حاصل کی جہاں اس کا خاندان مقیم تھااور بقول الصفدی ، الکتبی ، حاجی خلیفہ ، الزرکلی اور کحالہ وہیں ۴۷۳ھ/ ۱۰۸۰-۱۰۸۱ء میں وفات پائی۔ تاہم ابن ابی اصیبعہ کے مطابق وہ ۴۷۴ھ/۱۰۸۱-۱۰۸۲ء میں فوت ہوا اور باب الحرب میں دفن کیا گیا ۔ عیون الانباء اور دوسرے مصادر میں اس کے شعری دیوان کا تو تفصیلی ذکر آیا ہے، لیکن اس کے پیشہ طبابت کے بارے میں زیادہ معلومات نہیں ملتیں سوائے اس کے کہ وہ آخری عمر تک طبابت کرتا رہا۔ ابن ابی اصیبعہ نے اس کے جواشعار نقل کیے ہیں ، ان میں دو مکمل قصائد بھی شامل ہیں ، تاہم ابن شبل کی طرف ان کی نسبت مشکوک ہے۔ ایک خیال یہ ہے کہ وہ ابن سینا اور المعری کی تخلیق ہیں۔ ان قصائد میں ابن سینا اور ابن خیام کی طرح زندگی کے بارے میں قنوطی رویہ پایا جاتا ہے اور کائنات کے بارے میں اس طرح کا تصور سامنے آتا ہے کہ وہ الٰہی تخلیق ہونے کے بجائے گویا خود بخود وجود میں آ گئی ہو ۔ ان قصائد سے اس کے لادینی رجحانات یا کم از کم روایتی دینی فکر سے انحراف کے ان رویوں کا اندازہ ہوتا ہے جو اس زمانے کی فلسفیانہ تشکیک کا ایک پر تو تھے.

مآخذ : (۱) ابن ابی اصیبعہ : عیون الانباء فی طبقات الاطباء ، طبع A. Müller : گوٹنجن ، ۱۸۸۴ء ، ۱:۵۲-۲۴۸؛(۲) الکتبی : فوات الوفیات ، قاہرہ رجب ۱۲۸۳ھ/۱۸۶۶ء ، ۲:۲۴۴-۲۴۷؛(۳) الصفدی : الوافی ، دمشق ۱۹۵۳ء ، ۳:۱۱-۱۶ ، حاشیہ ۸۷۲۷؛(۴) حاجی خلیفہ، ۱:۲۷۶ ؛(۵) کحالہ[: معجم] ، دمشق ۱۹۵۹ء ، ۹:۱۹۶-۱۹۷؛(۶) الزرکلی: الاعلام ، ۲:۳۳۲؛(۷) ابن شبل کی شاعری کا خاصا حصہ القفطی کی المحمدون من الشعراء ،

پیرس مخطوطہ نمبر ۳۳۴۵، اوراق ۱۰۱ بی تا ۱۰۹ اے میں پایا جاتا ہے جو کہ زیر طبع ہے؛(۸) البستانی : دائرۃ المعارف، ۲:۵۴.

(B.Scarcia Amoretti [ت: محمد امین])

ابنُ الشَّجَری : ابُو السَّعادات ہبۃُ اللہ بن علی بن محمد بن حمزہ البغدادی، بغداد کا ایک ماہر لسانیات اور شاعر، جسے حضرت علیؓ کی نسل میں سے ہونے کی وجہ سے الشریف، الحسن اور العلوی بھی کہا جاتا ہے۔ وہ رمضان ۴۵۰ھ/نومبر ۱۰۵۸ء میں پیدا ہوا اور بہت سے اساتذہ سے علم حاصل کیا (تفصیلات کے لیے دیکھیے الانباری، جو اس کا شاگرد تھا، کی نزہۃ الالباء فی طبقات الادباء، جس میں اس نے صرف و نحو میں ابن الشجری کے اساتذہ کی سند کو بلا انقطاع حضرت علیؓ تک پہنچایا ہے)۔ اس نے ستر سال تک لوگوں کو صرف و نحو پڑھائی۔ اس کے ساتھ ہی وہ الکرخ میں، جہاں وہ رہتا تھا، علویوں کے نقیب کا نائب بھی تھا۔ اس نے رمضان ۵۴۲ھ/ فروری ۱۱۴۸ء میں انتقال کیا اور اپنے گھر میں دفن کیا گیا۔

امالی اس کی اہم تصنیف ہے، جو اس نے ۸۴ نشستوں میں املاء کرائی (مطبوعۂ حیدر آباد ۱۳۴۹ھ)۔ اس کا تکملہ الانتصار کی صورت میں سامنے آیا ہے جو اس نے ابن الخشّاب [رک بآں] کی تنقید کے جواب میں لکھا۔ اس نے ایک حماسہ بھی ترتیب دیا (طبع Krenkow، حیدر آباد ۱۳۴۵ھ اور قاہرہ ۱۳۰۶ھ، بعنوان مختارات شعراء العرب)۔ اس نے ابن جنی [رک بآں] کی کتاب اللمع کی شرح بھی لکھی اور ما اتفق لفظہ واختلف معناہ کے نام سے ایک رسالہ بھی لکھا۔ بحیثیت شاعر اس کی غزلوں، مرثیوں، مدحیہ قصائد اور ناصحانہ نظموں میں کوئی خاص جدت نہیں ہے۔

مآخذ : (۱) ابن الانباری : نزہۃ (آخری سوانح)؛ (۲) یاقوت : ادباء، ۱۹: ۲۸۲۴؛(۳) ابن خلکان، بعدد اشاریہ ؛(۴) السیوطی : بغیۃ، ص ۴۰۷-۴۰۸؛(۵) براکلمان : تکملہ، ۱:۴۹۳؛(۶) البستانی : دائرۃ المعارف، ۳:۲۵۲؛ (۷) F.Krenkow : در JRAS، ۱۹۲۹ء، ص ۱۰۰-۹۶.

(ادارہ آآ لائیڈن [ت : محمد امین])

تعلیقہ : ابن الشجری کی نسبت شجرہ کی طرف ⊗ ہے جو نواح مدینہ منورہ میں ایک معروف قصبہ ہے یا پھر یہ کسی قدیم شخص کا نام ہے، جس کی طرف بہت سے علمائے کرام منسوب ہیں (دائرہ المعارف، ۲:۱۶۶)' وہ نحو، لغت، عربی اشعار اور تاریخی روایات کا امام اور ادب کا ایک معروف ستون تھا۔

اس کی کتابوں میں سے، سب سے بڑی تصنیف کتاب الامالی ہے، جسے اس نے ۸۴ مجالس میں املاء کرایا، یہ ادبی فنون کے بہت سے فوائد پر مشتمل ہے اور مطبوع ہے۔

۲۔ الانتصار : اس کے عہد کے ایک ادیب ابن الخشاب نے اس سے اس کی کتاب(عدد ۱) کی سماعت کی اجازت مانگی، مگر اس نے جواب نہ دیا، اس نے دوبارہ لکھا اور اس کتاب پر بہت سے علمی اعتراضات کیے، جس کے جواب میں ابن الشجری نے اس کی تردید الانتصار کے نام سے لکھی، جس میں ابن الخشاب کی باتوں کو رد کیا۔ یہ ایک چھوٹا سا رسالہ ہے۔

۳۔ الحماسہ : الحماسہ نامی دیوان میں اس نے بہت سے عرب شاعروں کا کلام جمع کیا اور اپنے زعم میں اس نے حماسۃ البحتری کا مقابلہ کرنے کی کوشش کی ہے (مطبوعہ حیدر آباد، دکن)۔

(۴) دیوان مختارات شعراء العرب (سنگی طباعت قاہرہ ۱۳۰۶ھ، صفحات ۱۵۸)۔ اس کے علاوہ اس نے نحو کے موضوع پر حسب ذیل کتب تصنیف کیں:(۵) ما اتفق لفظہ واختلف معناہ؛(۶) شرح اللمع لابن الجنی ؛(۷) شرح التعریف الملوکی۔

اس کی گفتگو بڑی فصیح و بلیغ ہوتی تھی اور اس

کا عربی کلام بھی بڑا دل آویز تھا۔ اس نے ۵۴۲ھ/۱۱۴۸ء میں انتقال کیا۔

مآخذ: مذکورہ بالا کے علاوہ دیکھیے (۱) البستانی: دائرۃ المعارف، ۲:۱۶۶؛ (۲) الخوانساری: روضات الجنات، ۴:۳۴۱؛ (۳) سرکیس: معجم المطبوعات العربیہ، ۱:۱۳۴۔

(محمود الحسن عارف)

••-------------••

ابنُ الشِّحنہ: قاضی القضاۃ محبّ الدین [شیخ الاسلام] ابو الفضل محمد بن الشحنہ، الحلبی الحنفی، ایک نامور عالم، فاضل اور حنفی فقیہ۔ ولادت ۸۰۴ھ میں حلب میں ہوئی۔ وہ ۸۵۷ھ میں قاہرہ آیا۔ بادشاہ نے اسے داخل ہونے کی اجازت نہ دی، لیکن جب اس نے کچھ مال دینے کی پیش کش کی تو اسے اجازت ملی۔ ۸۶۶ھ/۱۴۶۳ء سے ۸۷۶ھ/۱۴۷۱ء تک قاہرہ میں (احناف) کا قاضی القضاۃ رہا [۸۸۲ء میں سلطان قایت بائی نے اسے خانقاہ الشیخونیہ کا منتظم مقرر کیا]۔ اس کی وفات ۸۹۰ھ/۱۴۸۵ء میں ہوئی۔ اس کا تعلق حلب کے ایک معزز خاندان سے تھا۔ اس کا جدامجد محمود الختلوتی (یا ابن الختلو)، جو ایک آزاد کردہ غلام تھا، ۶۱۶ھ/۱۲۱۹ء کے لگ بھگ ایوبی حکمران الملک العزیز کے زمانے میں حلب کا منصب دار تھا۔ اس کا والد نویں صدی ہجری / پندرھویں صدی عیسوی کے آغاز میں حلب کا قاضی تھا۔ اس کی وجہ شہرت یہ ہے کہ اس نے جامع حلب کے لیے ایک وقف قائم کیا جس کا کتبہ آج بھی موجود ہے اور اس پر ۸۱۱ھ/۱۴۰۸ء کا سن کندہ ہے۔

وہ متعدد کتابوں کا مصنف تھا جن میں حلب اور شمالی شام کی تاریخ بعنوان الدرالمنتخب لتاریخ حلب زیادہ اہم ہے، جو اس کے پیش رو عزالدین ابن شداد [رک بآں] کے کام کا تکملہ ہے۔ J.Sauvaget نے اس رائے کا اظہار کیا ہے کہ الدر کی اس کی طرف نسبت کے بارے میں شکوک بے بنیاد ہیں، کیونکہ اس میں مؤلف نے اس وقف کا بھی تذکرہ کیا ہے جو اس کے والد نے قائم کیا تھا [یہ کتاب یوسف بن البان سرکیس الدمشقی کی کوشش اور حواشی کے ساتھ ۱۹۰۹ء میں (مطبعۃ الیسوعیین) سے اور ویانا سے ۱۸۵۲ء میں چھپ چکی ہے (طبع البارن فارن کریمر)]۔

مآخذ: (۱) براکلمان ۲:۵۳؛ تکملہ، ۲:۴۰؛ (۲) J. Sauvaget: *Les perles choisies d'Ibn ach-Chichna*، بیروت، مقدمہ ۱۹۳۳ء؛ (۳) E.Herzfeld: *Materiaux pour un Corpus Inscriptionum arabicarum*، جزو دوم: *Syrie du nord: Inscriptions et Monuments d' Alep*، قاہرہ ۱۹۵۵ء، ص ۱۳۰-۱۳۱؛ (۴) یوسف بن البان سرکیس: معجم المطبوعات العربیہ، ۱:۱۲۵۔

(D.Sourdel [ت: محمد امین])

••-------------••

ابن شداد: ابو محمد عبد العزیز بن شداد بن تمیم بن المعز بن بادیس (متوفی بعد از ۵۸۲ھ/۱۱۸۶ء) جسے ابو العزیب عزالدین الصنہاجی بھی کہا جاتا ہے، (مغرب میں) آل زیری کا ایک وقائع نویس تھا، جو تمیم (۴۵۴-۵۰۱ھ/۱۰۶۲-۱۱۰۸ء) کا پوتا اور یحییٰ بن تمیم (۵۰۱-۵۰۹ھ/۱۱۰۸-۱۱۱۶ء) کا بھتیجا تھا۔ وہ مہدیہ (تونس کے مشرقی ساحل پہ واقع ایک شہر) کے آخری زیری حکمران الحسن بن علی کے اس سفر میں اس کے ساتھ تھا جو اس نے (افریقی حکمران) عبد المؤمن الموحّد سے ملنے کے لیے کیا تاکہ اس کی حمایت حاصل کر سکے۔ وہ ۵۵۱ھ/۷-۱۱۵۶ء تک تدمر میں مقیم رہا۔ پھر اس نے مشرق کا سفر اختیار کیا اور ۵۷۱ھ/ ۱۱۷۵-۱۱۷۶ء تک وہ دمشق میں منتقل ہو چکا تھا۔ ۵۸۲ھ/۱۱۶۵ء تک اسی شہر میں اس نے مہدیہ کے ایک باشندے کی روایت سے افریقہ کے حالات لکھے (التیجانی: رحلۃ، تونس ۱۹۵۸ء، ص ۱۴)۔

اس کی تاریخ سے، جس کا پورا نام غالبًا کتاب

الجامع والبیان فی اخبار القیروان وفی من فیها وفی سیر بلاد المغرب من الملوک والاعیان ہے ، اہل تشیع کے خلاف تعصّب جھلکتا ہے (دیکھیے المقریزی : اتعاظ ، طبع الشیال ، قاہرہ ۱۹۴۸ء ، ص ۴۷) ۔ ابن خلکان ، ابن الاثیر (الکامل ، قاہرہ ۱۹۳۹ء ، ۴: ۱۲۵) ، النویری ، المقریزی ، التیجانی (رحلۃ ، تیونس ۱۹۵۸ء ، ص ۱۴ تا ۱۵ و ۳۴۱-۳۴۳) اور ابو الفداء نے اس سے استفادہ کیا ہے۔ یہ کتاب نابود ہو چکی ہے ، جیسا کہ الشیال نے المقریزی کی اتعاظ کے مقدمے میں لکھا ہے لہذا The Origins of Ismailism ، کیمبرج ۱۹۴۰ء (ص ۵۷) میں ب لوئس (B.Lewis) نے جو اس خیال کا اظہار کیا ہے کہ اس کے مخطوطے قاہرہ اور شام میں موجود ہیں تو وہ غلط ہے.

مآخذ : (۱) براکلمان : تکملہ ، ۱: ۵۷۵؛ (۲) Amari : *Storia*، طبع Nallino ۱۹۳۳ء ، ۱: ۴۱-۴۰ (نیز دیکھیے ۳: ۴۸۶)؛ (۳) H.R Idris : *Zirides* ، ۱: ۱۸-۱۹.

(M.Talibi [ت : محمد امین])

••-------------••

⊗ **ابن شرف القیروانی** : ابو عبد اللہ محمد بن سعید [بن احمد بن شرف القیروانی] الجذامی ، مصنف اور [اندلس کا ایک بڑا] شاعر، قیروان میں تقریباً ۳۰۰ھ/۱۰۰۰ء میں پیدا ہوا ۔ اس نے شاعری کی ابتدا ابوالحسن القالی اور ابو عمران الفاسی کی زیر نگرانی کی ، جبکہ صرف و نحو کی ابتدائی تعلیم محمد بن جعفر القزاز سے اور خوش خطی کی تعلیم الحصری [رک باں] سے حاصل کی ، غالبًا اسے ابن ابی الرجال [رک باں] سے بھی تلمذ حاصل تھا۔ اگرچہ وہ یک چشم تھا ، پھر بھی وہ جعفر بن بادیس [رک باں] کی مصاحبت حاصل کرنے میں کامیاب ہو گیا ۔ اس طرح اس دور کے بہترین دماغوں سے اس کے عمدہ تعلقات قائم ہو گئے ، مگر یہ سب کچھ کسی کو دشمن یا رقیب بنائے بغیر نہیں ہوا ، ایسے لوگوں میں سے ابن رشیق [رک باں] غیر معمولی طور پر نمایاں ہے ، جسے ابن شرف سے علیحدہ نہیں کیا جا سکتا ، کیونکہ دونوں نے زیادہ یا کم از کم ایک جیسے نصابات کا تتبع کیا ہے ۔ ان کے مابین رقابت کی وجہ المعز تھا ۔ یہ رقابت آخر میں فائدہ مند ثابت ہوئی ، اس لیے کہ اس نے دونوں کو ایک دوسرے پر طنز کرنے اور ایک دوسرے کو خطوط لکھنے پر (جو اس وقت دست برد زمانہ کا شکار ہو گئے ہیں) آمادہ کیا ' نیز کچھ ایسی کتابوں کی تالیف کی بھی ترغیب دی جو انتہائی اعلی ترین ادب کی حامل ہیں اور جنہوں نے پانچویں صدی ہجری/ گیارہویں صدی عیسوی کی ابتدا ہی میں اہل قیروان کو ادب و ثقافت کے اعلیٰ مقام تک پہنچا دیا تھا ۔ اسکے علاوہ ابن شرف نے خود کو درباری شعرا کی رسمی سرگرمیوں تک وقف کر دیا تھا۔ اس نے امیر کی تعریف میں قصیدے لکھے ، وہاں کے پھولوں اور پھلوں کا تذکرہ کیا ۔ دربار میں منعقد ہونے والے ادبی جلسوں میں حصہ لیا اور اپنے آقا کے لہری پن کے برجستہ جوابات دیے.

ہلالی [رک بہ ہلال] نے جب المعز کو اس بات پر آمادہ کیا کہ وہ ۴۴۷ھ/۱۰۵۵ء میں المہدیہ میں پناہ لے تو وہ اپنے ہمراہ ان دو حریف شاعروں کو بھی لے گیا۔ تمیم بن المعز کے پاس مختصر قیام کے بعد ابن شرف صقلیہ چلا گیا اور مزرا (Mazara) میں مستقل طور پر مقیم ہو گیا ۔ ابن شرف وہ کچھ عرصے کے لیے ابن رشیق کے ساتھ مل گیا، جس کے متعلق کہا جاتا ہے کہ اس نے اس سے صلح کر لی تھی ۔ بہرحال وہ صقلیہ میں زیادہ عرصہ قیام پذیر نہیں رہا اور ۴۴۹ھ/۱۰۵۷ء میں اندلس چلا گیا ۔ کئی ملوک الطوائف کے درباروں میں قسمت آزمائی کے بعد موضع برجا (Berja) میں ، المیریہ کے قریب قیام پذیر ہو گیا ، اس کے سوانح نگار بیان کرتے ہیں کہ وہ اشبیلیہ میں یکم محرم الحرام ۴۶۰ھ/۱۱ نومبر ۱۰۶۷ء کو فوت ہوا .

درباری شاعر کی حیثیت سے ابن شرف کا مقابلہ ابن بسام نے (ذخیرہ ، ۴/۱: ۱۲۳) ابن دراج القسطلی [رک باں] اور اس کے دیوان سے کیا ہے، جسے مدون

کیا جا چکا ہے جو کہ بہت مناسب اور وسعت انگیز ہے۔ مصنف نے بذات خود اپنی کتاب ابکار الافکار میں ایسی نظموں اور ادبی نثر پاروں کو جمع کیا تھا جن کے متعلق اس کا یہ خیال تھا کہ وہ عمدہ پیش کش ہیں ، لیکن یہ سب ضائع ہو گئے ہیں۔ جیسے کہ اس کے اشعار لمح الملح میں تھے(ابن دحیہ : مطرب ، ۵۳۔و)، اس کی شاہکار کتاب ، جسکا عنوان اَعلام الکلام ہے ، سے صرف وہ اقتباسات باقی ہیں جو ابن بسام نے محفوظ کر لیے تھے (النتف من شعر ابن رشیق وزمیلہ ابن شرف ، قاہرہ ۱۳۴۳ھ/۱۹۲۴ء ، ص ۹۰ تا ۱۱۵)۔ ان میں سے کچھ تاریخی اقتباسات مشکوک ہیں ، البتہ حتمی طور پر دو اجزا درست ہیں جو غالباً اعلام الکلام کا حصہ تھے ۔ مؤخر الذکر دو "تحریریں" ان بیس تحریروں میں سے ہیں جن کے متعلق اس کا دعوی ہے کہ اس نے انہیں الہمدانی [رک بآں] کے مقامات کی طرز پر تحریر کیا ہے۔ ان میں اس نے ان عرب شعرا کی شاعری کا نثر مقفّی میں محاکمہ کیا ہے جو اس سے پہلے فوت ہو گئے تھے اور پھر اس نے کسی قدر کم معیاری زبان میں ادبی تنقید پر بھی کچھ بحث کی ہے۔ یہ تحریر ' جو غالباً اندلس میں ۴۴۹ھ/۱۰۵۷ء اور ۴۶۰ھ/۱۰۶۷ء کے درمیان میں لکھی گئی، قیروانی تنقیدی مکتب فکر کا خصوصی نمونہ شمار ہوتی ہے۔ اس کے مستند ہونے نے لسانی ماہرین کی دل چسپی کو اس کی طرف مبذول کیا جنہوں نے اپنی کئی طباعتوں کو اس سے منسوب کیا ہ(طبع ایچ۔ ایچ عبد الوہاب در المقتبس ،۴(۱۹۱۱) اور بار ثانی دمشق ۱۳۲۹ھ/۱۹۱۱ء بعنوان رسائل الانتقاد ، دمشق ۱۳۶۵ھ/ ۱۹۴۶ء ، ۳۰۲۔۳۴۴) طبع عبد العزیز الخانجی ، قاہرہ ۱۳۴۴ھ/ ۱۹۲۶ء بعنوان اعلام الکلام ؛ طبع و فرانسیسی ترجمہ Ch. Pellat ، الجزائر ۱۹۵۳ء ، بعنوان *Questions de Critique Litteraire* ، اطالوی ترجمہ از U.Rizzitan: *Ibn Šaraf al-Qayrwānī(M.460/1067-8) e la Sua* ؛ رسالہ الانتقاد ، در *RSO* ،۲۱/۱، (۱۹۵۶ء)۵۱:۔۷۲)۔

یہاں کوئی سوال اس کے رسالہ ہونے کے متعلق نہیں ہے ، البتہ اس کے عنوان کے مسئلہ کو کولوفن (Colophon) نے حل کر دیا ہے جو تتمۃ المقامات المعروفہ بمسائل الانتقاد ہے۔ اگر یہ صحیح ہے تو یہ عنوان، اب تک اس کے دو خاص اقتباسات سے متعلق ہے۔

مآخذ : ابن بسام :ذخیرہ ، ۱/۴:۱۳۳۔۱۸۶؛ (۲) یاقوت: ارشاد الاریب، ۷:۹۶ وبعد؛(۳) ادباء ، ۱۹:۴۳۔۷ و بعد؛(۴) الکتبی : فوات الوفیات ، ۲:۲۰۴۔۲۰۵؛ (۵) ابن بشکوال : صلہ ، عدد ۱۲۸؛(۶) السیوطی : بغیہ ، ص۴۶؛(۷)حاجی خلیفہ: کشف الظنون،۱:۱۴۵؛(۸) ابن دحیہ: مطرب، مخطوطہ در موزۂ بریطانیہ، ورق ۵۲۔۵۷ (ومطبوعہ قاہرہ و خرطوم ، ۱۹۵۴ء ، اشاریہ)؛(۹) ابن ناجی: معالم ، ۳:۲۴۹۔۲۵۱؛(۱۰) ایچ ایچ عبدالوہاب : بساط العقیق فی حضارۃ القیروان و شاعرھا ابن رشیق، تیونس ۱۳۳۰ھ/۱۹۱۱ء ؛(۱۱) ایف بستانی : دائرہ المعارف ، ۳: ۲۵۹۔۲۶۰ ؛(۱۲) المیمنی کا انتخاب اشعار ، جو النویری کی نہایہ کے ضمیمہ کے طور پر شامل ہے؛(۱۳) ابن دحیہ: مطرب ؛(۱۴) ابن لیون: لمح ؛(۱۵) ابن العماد : خریدہ ؛(۱۷) العمری : مسالک الابصار وغیرہ، ایک نیا مجموعہ پیرس میں زیر طبع ہے۔

(۲) مقدم الذکر کا بیٹا ابو الفضل جعفر بن محمد، ایک شاعر اور نثر نگار۔ وہ قیروان میں ۴۴۴ھ/۱۰۵۲۔۱۰۵۳ء میں پیدا ہوا۔ اس نے اپنے والد کے ساتھ اندلس میں نقل مکانی کی اور باقی عمر وہیں بسر کی ، جہاں اسے المریہ میں المعتصم (۴۴۳ھ/۱۰۵۱ء۔ ۴۸۴ھ/۱۰۹۱ء) کے عہد امارت میں "وزیر" کا عہدہ حاصل ہوا، دربار میں اس نے کئی سال بسر کیے؛ اس کا انتقال ۵۳۴ھ/ ۱۱۲۹ء میں ہوا۔ ابو الفضل بہت تہذیب یافتہ اور شاعری میں بہت وسیع لیاقت رکھنے والا شخص تھا۔ وہ شاعری اور نثر کے دو مجموعوں کا مؤلف بھی ہے: نجح النصح اور سرالبر ؛ اس کا "ترک دنیا" کے عنوان پر ایک ارجوزہ بھی ہے، لیکن ان میں سے بیشتر تحریریں ضائع ہو چکی ہیں۔ المیمنی

کے مجموعے نتف ، ص ۱۲۱ ، بالا) میں صرف ایک دفتری خط اور چند شعری قطعات کا اندراج کیا جا سکا ہے، جنہیں ابن بسام نے جمع کیا تھا .

(۳) ابو الفضل کا ایک بیٹا ابو عبد اللہ محمد کا بھی المقری : نفح الطیب میں بطور عوامی شاعر حوالہ آیا ہے(دیکھیے اشاریہ) .

مآخذ :(۱) الضبی: بغیہ ، عدد ۶۱۰ و ۱۵۵۷؛ (۲) ابن بشکوال : الصلۃ ، عدد ۲۹۵؛(۳) ابن خاقان : قلائد ، قاہرہ بدوں تاریخ ،۲۶۳ بعد؛(۴) ابن دحیہ : مطرب : مخطوطہ در موزۂ بریطانیہ ، ورق ۵۴؛(۵)المراکشی : معجب ، قاہرہ ۱۳۲۴ھ/۱۹۰۶ء ، ۵۰(ترجمہ Fagnan ، ۶۶) ؛(۶) المقری : نفح الطیب ، اشاریہ ؛(۷) Dozy: Recherches، ۱:۲۴۸ بعد ؛(۸) Gonzalez Palencia: Literatura، ۸۹تا ۹۰؛(۹) الیف بستانی: دائرۃالمعارف، ۳:۲۶۰ تا ۲۶۱ ؛ نیز مآخذ Ch.Pellat : Questions de critique ، ۲۰ ، حاشیہ ۷.

(Ch. Pellat[ت:شمیم روشن آرا؛ن: محمود الحسن عارف])

•• -------------- ••

※ ابن شَرِیَہ : عبید یا عبید الجرہمی ، ایک فلسفی اور قدامت شناس ' عموماً نیم تاریخی روایات میں اس کا ذکر آتا ہے ۔ اس کے نام کی یہ صورت یقینی نہیں ہے۔ قلمی مخطوطات عبید اور عُبید دونوں کے مابین مذبذب ہیں، البتہ عمیر غلطی سے لکھا گیا ہے(ابن الاثیر : اسد الغابۃ، بولاق ۱۲۸۶،۳:۳۵۱ ؛ ابن حجر : الاصابہ ، کلکتہ ۱۸۵۶ تا ۱۸۷۳ھ ، ۳:۲۰۱)۔ شریہ کی صورت شعر کی ایک "بحر" سے مستحکم کی گئی ہے (دیکھیے O. Löfgren: Ein Hamādanī-Fund Uppsala Universitets Årsskrift ، ۷(۱۹۳۵ء)؛ ۲۴ ؛ الہمدانی : اکلیل ، طبع O. Löfgren، Uppsala ۱۹۵۴ء ، جلد ۲)۔ بہرحال ابن حجرؒ نے شریہ کے تلفّظ کی وکالت کی ہے ' نیز شاریہ ، ساریہ ، سریہ اور شرومہ (؟) بھی درست ہیں(ابن عساکر: تاریخ دمشق ؛ یاقوت:ادباء ، ۵: ۱۰ ؛ اُسد).

ابن شریہ کی تاریخیت کے دفاع کے سلسلے میں حالیہ سالوں میں کئی کوششیں ہوئی ہیں (دیکھیے مثلاً N.Abbott : Studies Arabic Litrary Papyri ، شکاگو ۱۹۵۷ء ، ص ۹ بعد)، لیکن ایک دانش ور اور مصنف کی حیثیت سے اس کی تاریخیت مکمل طور پر قیاسی ہے ۔ مآخذ کے مطابق (امیر) معاویہؓ نے اس کو اپنے دربار میں قدیم دور کے قصے سننے کے لیے بلایا۔ اس نے عبد الملک کے عہد میں ۲۲۱ یا ۲۴۱ یا ۳۰۰ برس کی عمر میں وفات پائی۔ تیسری صدی ہجری / نویں صدی عیسوی کے پہلے نصف حصے میں عبد الحاتم السجستانی (المعمرون ، طبع Goldziher ، Abh.z. arab Phil ، ۳ :۳-۴۰)اس کو ایک طویل عمر پانے والا شخص خیال کرتا ہے ۔ الجاحظ (البخلاء ، قاہرہ ۱۹۴۸ء ، ص۴۰ ؛ترجمہ Ch. Pellat ، ص ۶۷ و ۳۳۷) پہلے ہی جنوبی عرب کی عظیم تاریخ پر ایک مستند ذریعہ کی حیثیت سے اس کے حوالے دیتا ہے۔ اسی طرح ابن ہشام (کتاب التیجان ، حیدر آباد ۱۳۴۷ھ ، ص ۶۶، ۲۰۹) بھی اسی طرح کے حوالے دیتا ہے۔ اسی صدی میں ، اس کے بعد کے زمانے میں ، ابن قتیبہ (تاویلُ مختلف الحدیث ، قاہرہ ۱۳۷۶ھ/۱۹۶۶ء ، ص۲۸۳، ترجمہ Lecomte ، دمشق ۱۹۶۴ء ، ص۳۱۳) اسے ماہر انساب اور خصوصاً جنوبی عرب کی تاریخ کے حوالے سے پیش کرتا ہے۔ ابتدائی تاریخ دان عام طور پر اس کا ، اس کے نام سے ذکر نہیں کرتے ۔ المسعودی (مروج ، ۴:۸۹) جنوبی عرب کی تاریخ سے متعلق اس کے بیانات کے من گھڑت ہونے کی طرف مائل دکھائی دیتا ہے.

اسے ضرب الامثال کے ایک مجموعہ کی بنا پر خصوصی امتیاز حاصل ہے جو محفوظ نہیں ہے(الفہرست ، ص ۸۹ ؛ البکری : فصل المقال ، خرطوم ۱۹۵۸ء ؛ R.Sellheim : Die Klassisch-arabischen sprich-wortersammlungen, the Hague ، ۱۹۵۴ء، ص۴۵،۸۹،۱۴۹) ۔ اس کی مشہور کتاب "کتاب

الملوک واخبار الماضیین (الفہرست، ص ۱۰۲) کا حوالہ پہلے بھی المسعودی دے چکا ہے (مروج، ۳ : ۱۷۳-۱۷۵، ۲۷۵ بعد، ۴: ۸۹؛ A.V.Kremer : Über die Südarabische Sage، لائپزگ ۱۸۶۶ء، ص ۳۶ بعد) ابن حجر (الاصابہ، ۳:۲۰۲) کے ناقص اقتباس کی بنا پر الہمدانی نے چوتھی صدی ہجری / دسویں صدی عیسوی کے متعلق لکھا ہے کہ اس میں اس کی کتاب کے مختلف متون زیر گردش تھے۔ ان متون میں سے ایک متن نامکمل صورت میں محفوظ ہے۔ اسکو اخبار الیمن واشعارھا وانسابھا کے عنوان سے کتاب التیجان کے ساتھ (حیدر آباد ۱۳۴۷ھ، ص ۳۱۱ تا ۴۸۷) شائع کر دیا گیا ہے۔ اس کی عام شناخت کو واضح کرنے کے لیے دیئے گئے حوالہ جات کافی حد تک شائع شدہ متن کے مشابہہ ہیں (دیکھیے مروج، ۳:۲۷۵ بعد، ۴۸۳ بعد)۔ اس کتاب کی بعد میں مزید کئی طباعتیں ہوئیں۔ اس میں اکثر (حضرت) عبد اللہ بن عباسؓ کا ذکر [امیر] معاویہؓ کے چچا زاد بھائی کے طور پر آیا ہے۔ اس میں جنوبی عرب میں ظاہر ہونے والے مہدی کی طرف بھی اشارہ ہے (ص ۴۷۸ و بعد، نیز دیکھیے ان اشعار کے حوالے در نوشاں: شمس العلوم، GMS، ۲۴ :۱۰۳) اور ایک بربری علوی کی طرف (جو پہلے فاطمی دور کی طباعت میں ہے، ص ۳۲۳)۔ اس میں دیلمیوں اور ترکوں کا بھی ذکر کیا گیا ہے (۴۷۶)۔

دستیاب مآخذ سے واضح ہوتا ہے کہ ابن شریہ کے بیان کردہ حقائق کا مؤرخانہ حوالہ تیسری صدی ہجری / نویں صدی عیسوی کی ابتدا سے قبل نہیں دیا گیا، تاوقتیکہ اس کے بیان کردہ حقائق کافی حد تک مستحکم نہ ہو گئے۔ کتاب الملوک کا مصنف جنوبی عربی سے کچھ زیادہ محبت نہیں رکھتا، لیکن بغدادی کے کچھ قدامت پرست، جو جنوبی عرب کی مقبولیت سے فائدہ اٹھانا چاہتے تھے (اسے اس رنگ میں پیش کرتے تھے)، جیسا کہ فان کریمر بتاتا ہے، اس کتاب میں کئی جگہ جنوبی عرب کی حقیقی رسوم و رواج کا انعکاس نظر آتا ہے۔ علاوہ ازیں اس سے ایک بڑی تشکیک کی نشاندہی ہوتی نظر آتی ہے۔

مآخذ: متن میں مذکورہ مآخذ کے علاوہ دیکھیے، مثال کے طور پر: (۱) الجاحظ: کتاب البیان، قاہرہ ۱۳۶۶ھ/ ۱۹۴۸ء، ۱:۳۶۱؛ (۲) وہی مصنف: حیوان: قاہرہ ۱۳۶۶ھ/۱۹۴۷ء، ۱:۳۶۵؛ (۳) وہی مصنف: تربیع، طبع Ch. Pellat، دمشق ۱۹۵۵ء، ص ۳۷ (۲۱)؛ (۴) ابن قتیبہ: عیون، قاہرہ ۱۳۴۶ھ/۱۹۲۸ء، ۲:۳۰۵؛ (۵) الاغانی، ۲۱:۱۹۱، ۲۰۶؛ (۶) المسعودی: تنبیہ، ۸۲؛ (۶) اسامہ بن منقذ: لُباب، قاہرہ ۱۳۵۴ھ/۱۹۳۵ء، ۱۲۳ بعد؛ (۷) ابن عساکر: تاریخ دمشق، مخطوطہ Topkapusaray؛ احمد، ۳، عدد ۲۸۸۷، ۳:۲۹۹ ب - ۳۰۰ الف؛ (۸) الحریری: درّۃ الغواص، طبع Thorbecke، ص ۵۵ بعد؛ (۹) ابن صصریٰ، طبع Brinner برکلے و لاس اینجلس، ۱۹۶۳ء، ۱:۱۳۷ بعد، ۲:۱۰۱ بعد؛ (۱۰) عبد القادر البغدادی: خزانۃ الادب، ۱:۳۲۳ بعد، طبع Goldziher: *Muh St.*، ۱:۹۷، ۱۸۲ بعد، ۲:۱۷۱، ۲۰۳ بعد؛ (۱۱) بروکلمان، ۱:۶۳ بعد، تکملہ، ۱:۱۰۰؛ (۱۲) فؤاد سزگین، ۱:۲۶۰۔

(F. Rosenthal [ت: شمیم روشن آراء؛ن: محمود الحسن عارف])

⊗ (تعلیقہ): عبید بن شریہ کی نیم افسانوی شخصیت ان لوگوں میں سے ایک ہے جن کے متعلق بہت کم حقائق معلوم ہیں۔ نامور محدث حافظ ابن حجر العسقلانیؒ نے انہیں احد المعمرین (طویل عمر پانے والے لوگوں) میں شمار کیا ہے اور محمد بن السائب الکلبی سے روایت کی ہے کہ عبید بن شریہ دو سو چالیس سال تک زندہ رہا (الاصابہ، ۳:۱۰۲، عدد ۶۳۹۷)۔ انہی نے ایک اور روایت ۳۰۰ برس تک زندہ رہنے کی بھی نقل کی ہے۔ بقول ابن الندیم اس نے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا زمانہ پایا، مگر آپؐ سے کچھ سننا ثابت نہیں (الفہرست، ص ۱۰۲)۔ "عبید بن شریہ" کے متعلق یہ بھی نقل کیا

جاتا ہے کہ وہ مسلمان ہو کر حضرت امیر معاویہؓ کے دربار میں آیا تو انھوں نے اس سے پوچھا کہ تو نے جو سب سے عجیب بات دیکھی ہو وہ بتا ۔ اس نے بتایا ایک مرتبہ وہ ایک قوم کے پاس گیا ، جو اپنی ایک میت کو دفن کر رہی تھی ، اس نے پورا قصہ بیان کیا جس میں یہ مشہور شعر بھی ہے:

یبکی الغریب علیه لیس یعرفه
وذو قرابة فی الحی مسرور

(اُس (مرنے والے) پر پردیسی جو ، اس کو نہیں جانتا رو رہا ہے ، مگر اس کا قریبی رشتہ دار اپنے خاندان میں خوش و خرم ہے، الاصابہ ، ۲:۱۰۲)۔ ابن الندیم کے مطابق امیر معاویہؓ نے اسے یمن کے شہر صنعاء سے طلب کیا تھا.

ابن حجرؒ نے ایک اور روایت بھی نقل کی ہے کہ وہ نہیں ، بلکہ امیر معاویہؓ اس کے پاس چل کر گئے۔ اس وقت اس کی عمر ۲۲۰ برس ہو چکی تھی اور پھر یہ پورا قصہ بیان کیا جس میں مذکور بالا شعر بھی ہے۔ ابن حجرؒ نے الشاطبیؒ سے بحوالہ الہمدانی یہ روایت نقل کی ہے کہ حضرت امیر معاویہؓ بنو حمیر کے حالات و واقعات جاننے کا خصوصی شوق رکھتے تھے تو ایک دن حضرت عمروؓ بن العاص نے ان سے کہا کہ آپ عبید بن شریہ سے کیوں نہیں ملتے، اس لیے کہ وہ زندہ لوگوں میں ان کے حالات اور ان کے نام و نسب کے بارے میں سب سے زیادہ علم رکھتا ہے ، اس پر امیر معاویہؓ نے اس کو خط لکھا کہ وہ اپنی باتیں کتابی صورت میں مرتب کر دے، چنانچہ اس نے ایسے ہی کیا۔ تاہم وقت کے ساتھ اس میں بہت کچھ اضافے اور الحاقات ہوتے رہے ، اسی لیے ابن حجرؒ فرماتے ہیں کہ اس کی کتاب کے کوئی دو نسخے بھی ایک جیسے نہیں ملتے (حوالہ مذکور)۔اس کی دو تصانیف کا ابن الندیم نے ذکر کیا ہے:(۱)کتاب الامثال؛(۲)کتاب الملوک و اخبار الماضیین ، مؤخر الذکر کتاب کا کچھ حصہ طبع ہوا ہے(جیسا کہ فاضل روزنتھال نے ذکر کیا ہے).

ابن النّدیم نے یہ بھی لکھا ہے کہ اس سے الکیس النمری اور اس کے بیٹے زید بن کیس نے روایت کی ہے(الفہرست ، ص ۱۰۲).

مآخذ : متن مقالہ میں مذکور ہیں.

(محمود الحسن عارف)

••------------••

ابن شہر آشوب : ابو جعفر (یا ابو عبد اللہ)* محمد بن علی بن شہر آشوب بن ابی نصر بن ابی الحبیش المعروف بہ زین الدین (عزالدین ، رشید الدین) ایک امامی عالم دین ، مبلغ اور ماہر فقہ ۔ مازندران کے شہر ساری میں پیدا ہوا ۔ وہ چند مذہبی وجوہ کی بنا پر مجبور ہو کر سلجوقی علاقے فارس کو چھوڑ کر حلب چلا گیا ، جو حمدانیوں کے وقت میں شیعی مہاجر علما کی پناہ گاہ تھا ۔ اس نے وہاں ۲۲ شعبان ۵۸۸ھ/ ۲ ستمبر ۱۱۹۲ء کو وفات پائی اور جبل الجوشان میں حسینی مشہد کے قریب دفن ہوا۔ اس کی شہرت اپنے وقت کے ایک بڑے شیعی عالم کی حیثیت سے ہے ، مگر وہ اپنے اعلیٰ افکار کی بنا پر سُنّی علما کے ہاں بھی معروف ہے۔ عباسی خلیفہ المکتفی باللہ(۵۳۰-۵۵۵ھ/۱۱۳۶-۱۱۶۰ء)نے اس کے خطبات سے متاثر ہو کر اس کو بغداد میں رشید الدین کا لقب دیا۔ اسے (بہت سے لوگوں)، حتیٰ کہ مخالفین ،مثلاً الزمخشری اور محمد الغزالیؒ وغیرہ ، نیز اس کے ہم عصروں،مثلاً الزمخشری کے شاگرد الخطیب الخوارزمی المکی وغیرہ سے اجازہ حاصل ہے ۔ اس کے اساتذہ میں ابو منصور احمد بن ابی طالب الطبرسی [رکّ بہ الطبرسی] صاحب احتجاج ، فضل بن الحسن امین الدین الطبرسی [رکّ بہ الطبرسی] مصنف مجمع البیان ، فارسی میں اہم ترین شیعی تفسیر کے مؤلف شیخ ابو الفتوح الرازی [رکّ بہ الرازی] اور دیگر مثلاً القطبی الرّاوندی اور سید ناصح الدین الآمدی وغیرہ شامل ہیں۔ اس کا سب سے اہم استاد جن کا ذکر اس نے اپنی دو بنیادی کتابوں میں کیا ہے ، شیخ نصیر

الدین الطوسی ہے۔ ابن شہر آشوب کا دادا جن کا ذکر شیخ کیا وغیرہ نے چند کتابوں میں کیا ہے ، شیخ طوسی کا براہ راست شاگرد تھا۔ اس نے شیخ کے دروس اپنے بیٹے کے ذریعے اپنے پوتے کو منتقل کیے۔ الطوسی کے شاگرد کی حیثیت سے ابن شہر آشوب کو قاضی ابو السعادۃ اسد بن عبد القاہر الاصفہانی کا بھی بلاواسطہ شاگرد کہا جا سکتا ہے۔ مآخذ میں ابن شہر آشوب کے بہت سے شاگردوں کا تذکرہ کیا گیا ہے ، جو کہ اس کے بلند مرتبہ ہونے کی علامت ہے ، یہاں تک کہ المحقق الحلی نے صرف ایک واسطہ سے اس کو اپنا استاد تسلیم کیا ہے۔

اس کی بنیادی تصانیف مندرجہ ذیل ہیں:(۱) معالم العلماء ، طبع عباس اقبال تہران ۱۳۵۳ھ/ ۱۹۳۴۔ ۱۹۳۵ء۔ الطوسی کی فہرست ، جو النجاشی کے رجال کے ساتھ اس کے خصوصی مآخذ میں شامل ہے ، اس میں زیر استعمال رہی ہے۔ کتاب کا منفرد باب وہ ہے جس میں شیعی شعرا کا تذکرہ ہے اور جو اقبال کے مطابق ۵۷۳اور۵۸۱ھ/ ۱۱۷۷۔۱۱۸۶ء کے درمیان لکھا گیا ہے ؛ (۲) مناقب آل ابی طالب ، ج ۳ ، مطبوعہ نجف ۱۹۵۶ء۔ حدیث سے زیادہ (شیعی) اماموں پر ایک علمی رسالہ۔ دوسری تصانیف زیادہ تر شیعی نظریات پر ہیں:(۳) متشابہ القرآن (مطبوعہ تہران)؛(۴) بیان التنزیل ؛(۵) علم الطرائق فی الحدود والحقائق ؛(۶) انساب آل ابی طالب ؛(۷) الاسباب والنزول علی مذہب آل رسول ؛(۸) الاربعین فی مناقب سیدۃ النساء فاطمۃ الزہراء .

مآخذ : (۱) ابن الفواطی : تلخیص مجمع الآداب فی معجم الالقاب ، ج ۴ ،طبع مصطفیٰ جواد ، ج ا، عدد ۴۴۳ (جو کہ ابن حجر کی لسان المیزان اور الذہبی کی تاریخ اسلام خصوصاً برائے سال ۵۸۸ کا حوالہ دیتا ہے ' نیز اس کی ایک سوانح عمری کا ، جو کہ یحییٰ بن ابی طے الحلبی کی تاریخ میں شامل ہے ذکرکرتا ہے(دیکھیے ، براکلمان : تکملہ ، ۱:۵۴۹ ، بذیل مادہ) اور ابن شداد وغیرہ کا حوالہ دیتا ہے ؛(۲) مرزا محمد تنکابونی : قصص العلماء ، تہران ، بدون تاریخ ، شمارہ ۴۲۸ و ۴۲۹ ؛(۳) عباسی القمی الکنجی : کتاب الکنی والالقاب ، ا، نجف ۱۹۵۶ء، ۸۔۳۲۷؛ (۴) الممقانی : کتاب تنزیہ المقال فی احوال الرجال ، ۳ ، نجف ۱۳۵۲ھ/ ۱۹۳۳ء ، ۱۵۷ ؛ (۵) آغا بزرگ تہرانی : الذریعہ ، بذیل مادہ ؛(۶) وہی مصنف : مصفی المقال فی مصفی علم الرجال ، تہران ۱۹۵۹ء ، ک ۴۱۴۔۴۱۵؛(۷) العاملی : اعیان الشیعہ ، ۲ : ۲۸ ، ۲۲ ، ۱۳۶، شمارہ ۲۵۵۶؛(۸) الخوانساری : روضات الجنات ، طبع لیتھو ، تہران ۱۳۰۶ھ/ ۹۔۱۸۸۸ء ، ۶۰۲ (صفحات کے نمبر شمار غلط ہیں) ؛(۹) محمد علی تبریزی خیابانی: ریحانۃ الادب فی تراجم المعروفین بالکنیہ واللقب، ۲ ، تبریز، بدون تاریخ ، ۴۷۔۴۸ ؛(۱۰) اے۔ اقبال : مقدمہ معالم ، ۱۲:۳؛(۱۱) الکحالہ : معجم المؤلفین ، ۹:۱۶.

(B. Scarcia Amoretti [ت : شمیم روشن آراء ؛ ن : محمود الحسن عارف])

••-------------••

ابنُ الشُّہَید: ابو حفص عمر التجیبی الاندلسی، ٭

پانچویں صدی ہجری/ گیارہویں صدی عیسوی کا ایک ادیب ، اس کی زندگی کے حالات کے متعلق ہم اس کے سوا کچھ نہیں جانتے کہ وہ المعتصم بن صمادح حاکم المیریا کے قصیدہ خوانوں میں سے تھا۔ ابن بسام نے اپنی کتاب الذخیرہ میں اس کی بابت کچھ طویل اقتباسات دیئے ہیں(۱:۲:۱۸۰ ۔۲۰۰) اور قابل لحاظ ۔تعداد میں اس کی نظمیں درج کی ہیں۔ ابن سعید نے مغرب میں اس کا ذکر کیا ہے(طبع شوقی ضیف ، ۲: ۲۰۹ تا ۲۱۰)، لیکن اس کی ذات کے بارے میں کوئی تفصیل نہیں دی .

شاعر کی حیثیت سے ابن الشہید ،خصوصی شہرت کے دعوے کے بغیر، زیادہ سے زیادہ اپنے عہد کے شعرا میں سے ایک تھا ، لیکن دوسری طرف اسے ایک نثر نگار کے طور پر کچھ اہمیت ضرور حاصل تھی ۔ بہرحال اس کی ادبی صلاحیتوں کا اندازہ اس کی کتاب رسالہ اور مقامہ سے کیا جاتا ہے۔ دونوں کو (مؤخر الذکر کا ایک حصہ) ابن

بسام نے دوبارہ مرتب کیا ہے۔ مقامہ شستہ اور مقفی نثر میں بغیر کسی صنائع بدائع کے استعمال کے اپنے موضوع کی پابندی کے ساتھ "مختصر افسانچے" سے مماثلت کے انداز میں ، مگر باریک سے فرق کے ساتھ ، لکھا گیا ہے۔اس کے مرکزی خیال اور اس کے پلاٹ کا انداز مشرق میں اپنائے گئے قدیم انداز سے ماخوذ ہے۔

مآخذ : متن میں مذکور کتب حوالہ کے علاوہ دیکھیے: (۱) الحمیدی : جدوۃ المقتبس ، قاہرہ ۱۹۵۲ء ، ۲۸۳ـ۳۸۴؛(۲) الضبی : بغیہ ، شمارہ ۱۰۶۵؛(۳) H.Peres: Poesie Andalouse ، ۳۷:۸۳،۳۶۸؛ (۴)F. de la Grangja : Los fragmentos en Prosa de Abu Hafs Umar ibn al Sahid ، در(رسالہ) الاندلس ، ۲۵(۱۹۶۰ء) ۷۱ـ۹۲ .

(F. De la Granga [ت: شمیم روشن آراء؛ن. محمود الحسن عارف])

⊗ ابن شُہَید : ابو عامر احمد بن ابی مروان عبد الملک بن ابی عمر بن عبد الملک بن عمر بن محمد بن عیسیٰ بن شہید الاشجعی۔ ایک اندلسی شاعر ، نامور ادیب اور وزیر۔وہ ۳۸۲ھ/۹۹۲ء میں قُرطبہ کے ایک عرب خاندان میں پیدا ہوا۔ اس کا جدامجد شُہَیْد ۱۶۲ھ/۷۷۸ء سے پہلے اندلس میں آباد ہوا۔ اس کے خاندان کے لوگ اموی حکومت میں اہم عہدوں پر فائز رہے۔ عیسیٰ بن شُہید محمد اول (۲۳۸ھ/۸۵۲ـ۸۸۶ء) کی حکومت کے دوران میں وزیر رہا۔ اس کا پڑدادا ۳۱۷ھ/۹۲۹ء میں عبدالرحمٰن سوئم کا وزیر بنا ۔ اس کے دادا ابو عمر کو ذوالوزارتین کا خطاب ملا۔ اسے وضاح بن رزاح کی اولاد میں سے بتایا جاتا ہے، جو مرج راہط کے دن ضحاک بن قیس الفہری کے ساتھ تھا۔ اس کا ذکر ابن بسام نے اپنی کتاب " الذخیرہ" میں کیا ہے(وفیات الاعیان ، ۱:۱۱۶؛[آآ ' لائیڈن ' بذیل مادہ).

اس کا والد ابو مروان ایک اہم عہدے پر فائز تھا ۔ المنصور نے اس کو اپنا وزیر بھی مقرر کیا ۔اسی بنا پر ابن شہید کو بھی اہم عہدے ملے اور اس نے بچپن کے زمانے میں حصول علم پر خصوصی توجہ مبذول کی اور شاعری، ادب ، تاریخ و فقہ اور کسی قدر فلسفہ اور ادویہ سازی میں تعلیم حاصل کی۔ اس نے سرکاری عہدیدار اور ایک درباری کی حیثیت سے اپنی حیثیت کو مستحکم کرنے کی کوشش کی اور اس کے والد کی وفات ۳۹۳ھ/ ۱۰۰۳ء پر یہی عہدے اُسے وراثت میں ملے۔ اس وقت وہ ابھی نوجوان ہی تھا ، لیکن اس نے ان کے لینے سے انکار کر دیا ، اس لیے کہ اس کو یقین تھا کہ عنقریب قرطبہ کے حالات خراب ہو جائیں گے۔ تاہم والد کی وفات پر اس کو وراثت میں " وزیر" کا اعزازی خطاب ملا۔ ابھی وہ بہت ہی کم عمر تھا کہ اس پر بھاری ذمہ داریاں آن پڑیں(آآ ' بذیل مادہ).

۳۹۹ھ/۱۰۰۸ء میں جب [البربیا میں] شورش برپا ہوئی تو وہ دربار سے وابستہ تھا اور اُسے عدالت میں لے جایا گیا ، لیکن اس کا خطاب صاحب الشرطہ محض اعزازی خطاب ثابت ہوا۔ اس نے دارالخلافہ نہیں چھوڑا اور بنو حماد سے اپنے تعلقات استوار کرنے کی کوشش نہیں کی جو قرطبہ میں اپنے آپ کو مستحکم کر رہے تھے۔ ابن شہید کے حالات ہمیشہ اچھے نہیں رہے۔ ابن خاقان کے مطابق جدریہ (ہونے) کا جھوٹا الزام اس پر لگایا گیا جس کے نتیجہ میں اسے کچھ عرصہ قید خانے میں رہنا پڑا[آآ ' بذیل مادہ].

۴۱۴ھ/۱۰۲۳ء میں المستظہر حکمران ہوا تو اس نے ابن شہید کو ابن حزم کے ساتھ اپنا وزیر مقرر کر لیا ، لیکن اس کی وزارت محض ۴۷ دن قائم رہی ۔ ابن حزم کی قید کے دوران ابن شہید فرار ہونے میں کامیاب ہو گیا اور مالقہ میں یحیٰی بن علی حمادی کے پاس جاکر پناہ حاصل کر لی۔ ۴۱۶ھ/۱۰۲۵ء میں وہ قرطبہ میں واپس آ گیا اور اس کے بعد کبھی اس نے اپنا شہر نہیں چھوڑا۔ اموی حکومت کے بحال ہونے کے بعد ۴۱۸ھ/۱۰۲۷ء میں اموی حکمران المعتمد کی جانشینی کے

بعد ابن شہید کو سیاسی کردار ادا کرنے کا موقع ملا ۔ خاص طور پر اس نے ان قرطبیوں کے خلاف مزاحمت کی جو وزیر حکم بن سعید کی طرف سے جبری محاصل وصول کرنے کے خلاف ہنگامہ کھڑا کر رہے تھے۔ ۴۲۲ھ/۱۰۳۱ء میں المعتمد کی دستبرداری کے بعد ابن شہید جھوریوں کے دربار میں بھی رہا۔ ۲۹ جمادی الاولی ۴۲۶ھ/ ۷ اپریل ۱۰۳۵ء کو اس کی وفات ہوئی (سیر اعلام النبلاء ، ۱۷ : ۵۰۲؛ الوافی بالوفیات ، ۷:۱۴۴]۔ اس کی نماز جنازہ ابو الحزم نے پڑھائی ۔ ابو عامر (ابن الشہید) کا کوئی جانشین نہیں تھا۔ اس کی موت کے بعد اس کی نسل ختم ہو گئی تھی۔ وہ سخی اور ایک قانع شخص تھا اس کی طبیعت ہنسی مذاق کی طرف مائل تھی (الوافی الوفیات ، ۷:۱۴۵).

ابن شہید کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ وہ ایک آزاد خیال آدمی تھا ۔ یہ حقیقت ہے کہ وہ مذہبی لوگوں کے معیار پر پورا نہیں اترا ، لیکن تاریخ دانوں اور سوانح نگاروں نے اس پر یہ الزام لگایا ہے کہ اس نے جو کچھ لکھا ہے، اس میں "جد" (سنجیدہ ادب) پر ہزل(غیر سنجیدہ ادب)کو ترجیح دی گئی ہے اور سب سے بڑھ کر یہ کہ اس نے مذہبی علوم پر کچھ نہیں لکھا ۔

اس کی تصانیف الغریبۃ البدیعۃ ، کشف الدک وایضاح الشک ، حانوت عطار اور رسالۃ التوابع والزوابع وغیرہ ہیں (الوافی بالوفیات ، ۷:۱۴۴ ؛ وفیات الاعیان ، ۱:۱۱۶).

ابن شہید کا شمار اندلس کے نامور شعرا میں ہوتا ہے ۔ بقول الحمیدی وہ ادب ، شاعری اور بلاغت میں ماہر تھا(الوافی بالوفیات ، ۷:۱۴۴)۔ ابن حزم نے بھی شعر اور بلاغت میں اس کی مہارت و قابلیت کی تعریف کی ہے(سیر اعلام النبلاء ، ۱۷:۵۰۱) .

اس کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ وہ اندلس کا جاحظ تھا(الوافی بالوفیات ، ۷:۱۴۵)۔ حمیدی نے کہا ہے کہ وہ ادب ، شعر اور بلاغت کے علما میں سے تھا اور اس کو ان اصناف میں سے وافر مقدار میں حصہ ملا ہے] .

ابن شہید کو اس کی ایک کتاب کی وجہ سے بھی شہرت حاصل ہوئی ، جسکا نام "التوابع والزوابع" ہے۔ اس نے اس کو نامور اندلسی عالم ابوبکر بن حزم کے نام منسوب کیا ہے۔ جن کا انتقال طاعون کی وبا سے ہوا تھا۔ ابن شہید کی اس تصنیف کو دیکھ کر احساس ہوتا ہے کہ یہ کام بہت ذہانت سے کیا گیا ہے۔ اس میں اس نے ماضی کے مشہور لوگوں سے اپنی فرضی ملاقاتوں کا نقشہ کھینچا ہے۔ اس نے اس میں چار مناظر پیش کیے ہیں جن میں دکھایا گیا ہے کہ اس کے پاس ایک جن نمودار ہوتا ہے جس کا نام زہیر بن نمیر ہے اور وہ جنوں (نہ کہ انسانوں) کے قبیلہ اشجع سے تعلق رکھتا ہے ۔ وہ جن ابن شہید کو اس نظم کو ختم کرنے میں اپنی مدد کی پیشکش کرتا ہے اور اسے اس منتر سے آگاہ کرتا ہے جس سے وہ نمودار ہوتا ہے(آ ' بذیل مادہ).

پہلا منظر : ابن شہید زہیر سے توابع کی وادی میں سیر کرنے کی خواہش کرتا ہے چنانچہ اس وادی میں جہاں توابع رہتے ہیں۔ وہ امرؤ القیس ، طرفہ ، قیس بن الخطیم ، ابو تمام ، البحتری ، ابو نواس اور خاص طور پر المتنبی سے ملتا ہے۔ زہیر ان شعرا کو بلاتے وقت ان میں سے ہر ایک کی نمایاں شعری خصوصیت کا حوالہ دیتا ہے۔ اس کاروائی کے بعد وہ ابن شہید کو اپنے اشعار میں سے کچھ سنانے کو کہتا ہے۔ اشعار سننے کے بعد یہ تمام مشہور شعرا ابن شہید کو بھی بڑا شاعر مان لیتے ہیں.

دوسرا منظر: ابن شہید مصنفوں سے ملنے کی خواہش ظاہر کرتا ہے۔ توابع میں الجاحظ اور عبد الحمید اس کو الزام دیتے ہیں کہ وہ نثر میں شاعری کرتا ہے۔ ابو عامر(ابن شہید) اپنا دفاع کرتے ہوے کہتا ہے کہ وہ اس کے خلاف غیر شائستہ زبان استعمال کر رہے ہیں اور انہیں اپنی نثر سے کچھ اقتباسات پڑھ کر سناتا ہے، جس کے نتیجے میں وہ اس کو بڑا ادیب اور خطیب تسلیم کر لیتے ہیں، پھر وہ ان دونوں مصنفوں سے جانے کی اجازت لیتا ہے .

تیسرا منظر: ابن شہید جنوں کے ایک ادبی جلسہ میں شریک ہوتا ہے جس میں مختلف ادبی تحقیقات پر بحث ہوتی ہے .

چوتھا منظر : ابن شہید کو کہا جاتا ہے کہ وہ گدھوں اور گھوڑوں کے شعری مقابلے میں جج کے فرائض انجام دے۔ یہاں وہ ایک ہنس سے بھی ملتا ہے جو اس کے ایک ہمعصر ابن الحنات [رک بآں] کا ہمزاد ہے .

اس کی کتابوں میں چار بنیادی خیالات پیش کیے گئے ہیں:

(۱) ادبی اہلیت محض اساتذہ کی تعلیم یا اندھی تقلید پر مبنی نہیں ہوتی [بلکہ یہ عطیۂ الٰہی ہوتی ہے، البتہ اسے] صرف و نحو اور غریب(مشکل الفاظ) کی مہارت کی مدد حاصل ہونی چاہیے ؛(۲) خدائے واحد نے ہی فصاحت کی تعلیم دی ہے؛(۳) حسن ناقابل تعریف اور ناقابل تشریح ہے اس لیے کہ وہ اندرونی اہلیتوں کا نام ہے اور لطیف عناصر سے تشکیل پاتا ہے؛(۴) بیان شاعری کی پہچان ہے.

[اس سلسلے میں ابن شہید ادبا کی تین اقسام کا ذکر کرتا ہے :(۱)وہ جن کے خیالات اصلی ہوتے ہیں ، مگر ان کا تخیل زیادہ وسیع نہیں ہوتا؛(۲) ایسے شعرا جو بلاکسی تکلف کے اعلیٰ درجے کے بڑے بڑے قصیدے نظم کرتے ہیں؛(۳) ایسے شعرا جو تکنیکی ذرائع استعمال کرکے نظم کہہ سکتے ہیں۔ پھر وہ مختلف دلائل و شواہد سے خود کو دوسرے درجہ کے ادبا میں شامل کرتا ہے۔مختصراً " تنقید ادب " میں ابن شُہید کا کردار نظر انداز نہیں کیا جا سکتا، اس لیے کہ وہ نثر کی طرح عربی نظم کا بھی محاکمہ کر سکتا ہے۔ پھر ابن شہید کو کلاسیکل شاعری کا ایک اہم نمائندہ تصور کیا جا سکتا ہے ۔ اس لیے کہ اس نے آخر تک موشحات لکھنے کا سلسلہ جاری رکھا].

مآخذ: (۱) امام شمس الدین محمد بن احمد بن عثمان الذہبی : سیر اعلام النبلاء ، بیروت ۱۹۸۶ء ، ۱۷: ۵۰۱تا ۵۰۲ ؛(۲) الصفدی : کتاب الوافی بالوفیات ، ۱۹۶۲ء ، ۱: ۱۴۴ تا ۱۴۸؛(۳) ابو العباس شمس الدین محمد بن ابی بکر بن خلکان : وفیات الاعیان وانباء ابناء الزمان، دار الثقافۃ، بیروت ، ۱: ۱۱۶ تا ۱۱۸؛(۴) دیگر مآخذ کے لیے دیکھیے آآ ،بذیل مادہ.

(شمیم روشن آراء ؛ اضافہ و نظرثانی : محمود الحسن عارف)

••------------••

ابن صاحب الصّلوۃ : ابو مروان عبد الملک ※ بن محمد الباجی ، الموحدون کی اہم تاریخ بعنوان المنّ بالامامۃ علی المستضعفین بان جعلھم اللہ الائمۃ و جعلھم الوارثین (طبع عبد الہادی التازی ، بیروت ۱۹۶۴ء) کا مصنف ، صاحب الصلوۃ کے بارے میں عملاً کچھ معلوم نہیں اور نہ ہی اس نام کے دیگر لوگوں کے ساتھ ، اس کے روابط کے بارے میں علم ہے۔ صاحب الصلوۃ نے اپنے آپ کو ایک " الموحد حافظ" کے طور پر پیش کیا ہے۔ وہ واضح طور پر ان واقعات میں ذاتی طورپر ملوث رہا ہے جو اس نے بیان کیے ہیں۔ العمری سے لیا گیا براکلمان کا یہ بیان کہ اس کی وفات ۵۷۸ھ/۱۱۸۲ء میں ہوئی ، درست نہیں ہے۔ اس کی تصنیف سے پتہ چلتا ہے کہ وہ ۵۹۴ھ/۱۱۹۸ء میں زندہ تھا(تازی کا مقدمہ ، ص ۲۴ تا ۲۶)۔ المن بالامامۃ کا موجودہ حصہ ۵۵۴ھ/۱۱۵۹ء سے شروع ہوتا ہے اور ۵۶۸ھ/۱۱۷۲ء میں ختم ہوتا ہے(نہ کہ ۵۸۰ھ/۱۱۵۹ء میں ، دیکھیے نیچے جیسے کہ براکلمان نے کہا ہے).

مآخذ : براکلمان : تکملہ ، ۱: ۵۵۴.

(J.F.P.Hopkins [ت : سیف الرزاق ؛ن: محمود الحسن عارف])

••------------••

ابن الصائغ : العروضی ، ابو عبد اللہ ⊗ شمس الدین محمد بن الحسن بن سباع الجذامی ، المعروف بہ"ابن شیخ السلامیہ"(۶۴۵ـ۷۲۲ھ/۱۲۴۷ـ۱۳۲۰ء)،ایک لغوی، نحوی، ادیب اور شاعر ، اس کی پیدائش دمشق میں ہوئی(ابن شاکر: عیون التواریخ ، ص ۲۷۹)۔ اس نے دمشق کے نواح میں واقع قصبے صانۃ میں سکونت اختیار کی

(الصغری، ۲:۳۴۱)۔ اس کے اساتذہ میں سے صرف ایک استاد اسماعیل بن ابی الیسر کے سوا ، جس سے اس نے حدیث کی سماعت کی تھی ، کسی کا نام معلوم نہیں ہے۔ بقول ابن کثیر(البدایہ ، ۹۸:۱۴) علم عروض ، علم بدیع ، علم ۔ اور علم لغت و اشتقاق میں مہارت تامہ رکھتا تھا اور صاغۃ میں واقع اپنی دوکان میں ان علوم کی اور ان کے ساتھ مقامات حریری اور دیوان متنبّی کی تدریس کرتا تھا(ابن حجر ، ۵:۱۵۹)۔

اس کی شاعری اور ادب میں مہارت کا اندازہ اس سے کیا جا سکتا ہے کہ اس نے بقول ابن الوردی دو ہزار اشعار پر مشتمل ایک فی البدیہ قصیدہ کہا ، جس میں مختلف علوم اور مختلف صناعتوں کا تذکرہ کیا گیا ہے۔ اس نے موشحات کی صنف میں بھی طبع آزمائی کی تھی، جس کے نمونے ابن شاکر نے عیون التواریخ میں فراہم کیے ہیں(ص ۲۸۱۔ ۲۸۳)۔

اس کے کلام میں اسے اشیا کا وصف ، جیسے دیگر صنائع و بدائع لفظی کا استعمال وافر صورت میں ملتا ہے، اس کے کلام کی انھی خصوصیات کی بنا پر "عہد ممالیک" کے کلام کا نمونہ تصور کیا جاتا ہے۔ اس کا انتقال دمشق میں ۷۲۲ھ/۱۳۲۰ء میں ہوا(دیکھیے الکتبی : فوات الوفیات ، ۳:۳۲) .

اس نے درج ذیل کتب بطور یادگار چھوڑی ہیں:(۱) الجامع فی اختصار الصحاح (الجوہری کی الصحاح کی تلخیص)، اس کا قلمی نسخہ مدینہ منورہ میں موجود ہے، (کحالہ، ۷۔۴)؛(۲) مختصر کتاب ابن خروف والسیرانی علی کتاب سیبویہ (مخطوطہ ، در کتاب خانہ قرویین؛(۳) شرح مقصورہ ابن درید مع شرح دریدیہ ، کتب خانہ ظاہریہ (ظاہریہ ، عدد ۳۰۲۔۳۰۴) میں موجود ہے؛(۴) اس کے چند اشعار کے چند قطعات کتب خانہ گو تھا (عدد ۲۲۹۷ میں موجود ہیں) .

اس کے علاوہ اس کی درج ذیل کتابیں ناپید ہیں:(۵) دیوان ابن صائغ جسے دو جلدوں میں مدون کیا گیا تھا(ابن شاکر: عیون التواریخ ، ص ۲۷۹)؛(۶) کتاب العراقیین (البغدادی ، ۲/۱۴۵)؛(۷) قصیدہ تائیہ جو دو ہزار اشعار پر مشتمل تھا؛(۸) ملحۃ الاعراب للحریری کی شرح؛(۹) شرح قصیدہ ابن الحاجب ؛(۱۰) مقالہ الشھابیہ اور اس کی شرح(نیز دیکھیے مآخذ).

مآخذ : (۱) الکتبی : فوات ، بذیل مادہ ؛(۲) الصفدی : الوافی ، ۲:۳۴۰؛(۳) حاجی خلیفہ ، ۴:۹۴؛ (۴)کحالہ ، ۹:۱۹۲؛(۵) ایف بستانی : دائرۃ المعارف ، ۳:۲۸۱ تا ۲۸۲۔ دوسرے اشخاص جو کہ ابن الصائغ کے نام سے جانے جاتے تھے ان کے لیے دیکھیے ایف بستانی: دائرۃ المعارف ، ۳: ۲۸۱ تا ۲۸۲؛(۶)آآ ' لائیڈن، بذیل مادہ .

(محمود الحسن عارف)

••-------------••

ابن الصَّغیر : تاہرت کے رستمی ائمہ کی ایک تاریخ کا مصنف ۔ یہ تاریخ شمالی افریقہ کے اباضیوں کی قدیم ترین دستاویز ہے جو دستبرد زمانہ سے بچ رہی ہے، صرف ابن سلام کی کتاب سے اقتباسات اس سے مستثنیٰ ہیں۔ المغرب کے اباضی تاریخ نویسوں نے اس کتاب کی بڑی تعریف کی ہے۔ ان میں البرّادی [رک بآں] اور الشماخی[رک بآں] نے اس کتاب سے بڑے لمبے لمبے اقتباسات دیے ہیں۔ تاہرت کے اباضیوں بالخصوص رستمیوں کے بارے میں اس کی آرا مخالفانہ نہیں ہیں۔ اگرچہ کتاب کی ایک عبارت سے مخالفت کا اظہار ہوتا ہے۔ ابن الصغیر خود شیعہ تھا اور اس کے علوی رجحانات مذکورہ کتاب میں ایک سے زیادہ مقامات سے واضح ہوتے ہیں.

جوانی میں ابن الصغیر کی تاہرت کے محلّہ رہا دنہ میں ایک دوکان تھی اور اسی محلے کی مسجد میں نمازیں پڑھتا تھا ۔ اس نے امام ابو الیقظان اور امام ابو حاتم کا زمانہ پایا تھا۔ اس نے یہ تاریخ غالباً ۲۹۰ھ/۹۰۳ء کے لگ بھگ لکھی ہے ۔

ابن الصغیر کی تاریخ میں سیاست سے زیادہ افسانوی رنگ نمایاں ہے ، جس کی A.de C. Motylinski نے *la Monogrophie de la Tâhert Abâdhite dans sa vie intime* میں صحیح تعبیر کی ہے ۔ مصنف کا بنیادی مآخذ تاہرت کے لوگوں ، خاص کر اباضیوں کی زبانی ہدایات ہیں جو انہوں نے اپنے آباؤ اجداد سے سنی تھیں۔ وہ شاذو نادر ہی راویوں کے نام لکھتا ہے۔ ان میں صرف کسی احمد بن بشیر کے نام کا تذکرہ کرتا ہے ۔

مآخذ : (۱) *Chronique d' Ibn Ṣaghīr sur les Imams rostemides Tahert* ، مطبوعہ و مترجمہ A. de C. Motylinski ، الجزائر ۱۹۳۵ء ، تیسرا جزو ، ص ۱۳۲ ، مطبوعہ پیرس ؛(۲) وہی مصنف : *Bibliographie du Maab des livres de la secte Abadhite* ، در *Bull de correspondance Africaine* ۳:(۱۸۸۵ء)۴۵۔۴۶ ؛ (۳) T.Lewicki : *Une Chronique Ibāḍites* ، در *REI* ، ۱۹۳۶ء/۳:۶۹ ؛ (۵) وہی مصنف : شمالی افریقہ کے اباضی محدثین (فرانسیسی مقالہ) ، در *Folia Orientalia* ، ۳:۱، ۱۰۵،۱۰۶ (۱۹۶۱۔۱۹۶۲).

(T. Lewicki micki [ت: شیخ نذیر حسین])

••-------------••

❋ **ابن الصفّار** : ابو القاسم احمد بن عبد اللہ بن عمر الغافقی ۔ ایک اندلسی ہیئت اور حساب دان مسلمہ المجریطی[رک باں] کا ایک شاگرد ، جو خانہ جنگی تک قرطبہ میں سکونت پذیر رہا۔ اس کے بعد وہ دانیہ منتقل ہو گیا ، جہاں اس نے ۴۲۶ھ/۱۰۳۵ء میں انتقال کیا ۔ سعید الاندلسی (م۴۶۲ھ/۱۰۷۰ء) کے مطابق ابن الصفار نے "سند ہند" طریقے کے مطابق ستاروں کی بہت سی الواح (جداول) لکھنے کے علاوہ اصطرلاب کے استعمال پر بھی ایک رسالہ تحریر کیا تھا۔ مقدم الذکر کے بعض اجزا کا عربی قلمی نسخہ ، عبرانی رسم الخط میں پیرس میں موجود ہے (مخطوطات پیرس ، Hebr ، ۱۱۰۲) ۔ موخر الذکر رسالے کا متن J.M.Millas Vallicrosa نے ترتیب کے بعد شائع کر دیا ہے (دیکھیے مآخذ) ۔ اصطرلاب والے رسالے کے دو لاطینی تراجم ہیں۔ ان میں سے Johannes Hispalensis نے ایک ترجمے کو مجریطی سے منسوب کیا ہے اور دوسرے یعنی Tivoli کے افلاطون کے رسالے کو ابن الصفّار سے نسبت دی ہے (*Abucazin filio Asafar*) ۔ چونکہ دونوں عربی رسالے ابن الصفّار کے ہیں، اس لیے Millas Vallicrosa کا استدلال ہے کہ ایک ہی کنیت (ابو القاسم) کے سبب ابہام کی وجہ سے ایک رسالے کے ترجمے پر المجریطی کا نام لکھ دیا گیا ہے۔ یعقوب بن ماخر کا عبرانی ترجمہ ، جس کی دوبار نظر ثانی ہو چکی ہے، کے علاوہ رسالے کا ہسپانی زبان میں بھی ترجمہ ہو چکا ہے۔ ابن الصفار کی دوسری کتابوں کے نام معلوم نہیں ہو سکے ۔

سعید الاندلسی نے ابو القاسم الصفار کے ایک بھائی محمد کو اصطرلاب ساز بتلایا ہے۔ کم از کم ایک باقی ماندہ اصطرلاب (مورخہ ۴۳۰ھ/۱۰۲۹ء) کو اس سے منسوب کیا ہے (دیکھیے L.A Mayer : *Islamic Astrolabists and their Works* ، جنیوا ۱۹۵۶ء ، ص ۷۵).

مآخذ (۱) M.Steinschneider : *Die hebräi-ischen Übersetzungen des Mittelalters* ، برلن ۱۸۹۳ء ، ص ۵۸۰۔۵۸۴؛ (۲) H.Suter : *Die Math und Astron. d. Araber und ihrde Werke* ، در Abh. Z. Gesch.d. Math. Wissensch ۱۰ (۱۹۰۰ء) ص ۸۶ ؛(۳) براکلمان ،ا: ۲۵۶ ' تکملہ ا: ۴۰۱ ؛ (۴)سعید اندلسی : کتاب طبقات الامم ، طبع شیخو ۷۰ (مترجمہ R.Blachere ، ص ۱۳۱) ؛(۵) ابن الصفار کے اصطرلاب پر رسالے کا لاطینی ، ہسپانی اور فرانسیسی زبانوں میں ترجمہ ہو چکا ہے .

(B.R. Galdstein [ت: شیخ نذیر حسین])

••-------------••

* ابن صَصریٰ : (بعض اوقات اس کا تلفظ صصّریٰ اور صصری اور صرصریٰ کیا جاتا ہے جو غلط ہے)۔دمشق کے ایک علمی خاندان کا نام، جس کی علمی روایت صدیوں تک قائم رہی۔ یہ خاندان غالبًا عراق عرب سے تعلق رکھتا تھا ۔ جس کی تصدیق تغلبی اور بلدی منسوب بہ بلد(اب اِسکی موصل) جیسی نسبتوں سے ہوتی ہے۔ یہ خاندان دوسرے خاندانوں کی طرح ایوبی اور مملوکی ادوار میں نسل در نسل علوم اسلامیہ کی درس و تدریس اور مطالعہ و تحقیق کی خدمت انجام دیتا رہا۔ ۴۵۰ھ/۱۰۶۰ء تا ۸۰۰ھ/۱۰۶۰ء میں اس خاندان نے بہت سے محدّث ، فقیہ اور اساتذہ پیدا کیے۔ ان میں سے بعض ممتاز افراد کا تذکرہ حسب ذیل ہے:

(۱) علی بن حسین ابو الحسن(م ۴۶۷ھ/ ۱۰۷۴ء)،ایک محدث جو تمام بن محمد الرازی (م۴۱۴ھ/ ۱۰۳۳ء) اور الحسین بن عثمان اَلْبُرْدوی سے احادیث روایت کرتا ہے (دیکھیے ابن تغری بردی، ۲:۲۵۷)۔ اس کا نواسہ جو درس میں اس کا ساتھی اور اس کی روایت سے حدیثیں بیان کرتا ہے ، بطور محدث ، حافظ اور مصنف اپنے نانا سے زیادہ معروف ہوا۔اس کا نام ھبۃ اللہ بن احمد بن انصاری ابو محمد المعروف با بنِ الاکفانی (۴۴۴۔۵۲۳ھ/۱۰۵۲۔۱۱۲۹ء)ہے(دیکھیے سبط ابن الجوزی : مرأۃ، ۱۳۲ ؛ ابن تغری بردی ، ۲:۳۸۹)۔

(۲) محفوظ بن ابی محمد بن الحسن ، ابو البرکات (۴۵۵۔۵۴۵ھ/۱۰۶۳۔۱۱۵۱ء) قاضی اور قاضی کا بیٹا ، المعروف بہ قاضی القضاۃ ابن القلانسی (آمدروز ، ص ۳۱۲ ' المصری : صصریٰ)۔ باقی ماندہ افراد خاندان،جن کا تذکرہ کتب سوانح ، تاریخوں اور دوسرے معاصرانہ مآخذ میں ملتا ہے، محفوظ کے تین بیٹوں ھبۃ اللہ ، علی اور محمد میں سے کسی ایک کی اولاد ہیں۔ ان تینوں میں ھبۃ اللہ کا گھرانا مشہور ترین تھا .

(۳) ھبۃ اللہ بن محفوظ ابو الغناء (م ۵۶۳ھ/ ۱۱۶۸ء) جو بیس سال کی عمر میں قاضی بنا۔ اُس نے احادیث کا سماع اور اس کی روایت بہت سے اساتذہ ، مثلاً ھبۃ اللہ بن احمد بن طاؤس وغیرہ سے کی ۔ فقہ کے درس میں ان کے ساتھی ابو الحسن علی سلمی تھے(دیکھیے سبط ابن الجوزی : مرآۃ، ۲۷۴ ؛ ابن تغری بردی، ۳:۱۲۵)۔

(۴) حسن بن ھبۃ اللہ ، ابو المواھب (۵۳۷۔۵۸۶ھ/۱۱۴۳۔۱۱۹۰ء)، چھٹی صدی عیسوی میں خاندان کا ایک اہم ترین فرد۔ علم حدیث کی تحصیل کے لیے مشرق اسلامی کا سفر کیا ۔ عراق میں دوران تعلیم میں اس کا ساتھی ابن البط (م ۵۶۴ھ/۱۱۶۹ء)، ایران میں اس کے رفقائے درس الحسن بن عطار (م ۵۶۹ھ/۱۱۷۴ء) اور ابن ماشادہ (م ۵۷۲ھ/ ۱۱۷۶ء) وغیر تھے .

الحسن بن ھبۃ اللہ دمشق کے مؤرخ ابن عساکر کا ساتھی تھا اور ابن عساکر کی تاریخ اور دوسرے ذرائع و مصادر میں اس کا نام سماعات کے ذیل میں آتا ہے ۔ اس کی چار کتابوں کے نام معلوم ہیں۔ خاندان میں وہ پہلا شخص تھا جو کوہ قاسیون میں خاندانی قبرستان میں دفن کیا گیا ۔(الذہبی : ۴:۳۸ ؛ ابن تغری بردی [قاہرہ] ، ۶:۱۱۲)۔

(۵) الحُسَیْن بن ھبۃ اللہ ابو القاسم (۵۳۰۔۶۲۶ھ/۱۱۳۵۔۱۲۲۹ء)، الحسن کا بڑا بھائی ، جو بڑا عالم اور محدّث تھا ،لیکن غیر معروف رہا ۔ بعد میں آنے والے مؤرّخین اور وقائع نگار اس کو اس کے بھائی سے خلط ملط کر دیتے ہیں۔ بطور استاذ حدیث اس کی بڑی شہرت تھی۔ اس نے درس حدیث اپنے نانا(عبد الواحد بن ہلال (م ۵۶۵ھ/۱۱۲۹۔۱۱۷۰ء)اور دوسرے علما سے لیا ، جن کے اسما سترہ جلدوں کی ایک کتاب میں مذکور ہیں جو اب مفقود ہو چکی ہے (دیکھیے ابو شامہ : تراجم ؛ ابن تغری بردی (قاہرہ) ، ۶:۲۷۲)۔

(۶) سالم بن الحسن ، ابو الغنائم ، امین الدین (۵۷۷۔۶۳۷ھ/۱۱۸۱۔۱۲۴۰ء) وہ اپنے والد کے ہمراہ سفروں میں جایا کرتا تھا ، لہذا اس کو دوسرے ملکوں کے بڑے بڑے علما سے تعلیم حاصل کرنے کے مواقع میسر

آتے رہے (دیکھیے Orientalia ، ۱۸٦:۲).

سالم کے بیٹوں اور پوتوں نے خاندان کی علمی روایت کو نویں صدی ہجری/ پندرہویں صدی عیسوی کے آغاز تک قائم رکھا ۔ اس کے بعد صرصری خاندان کا نام نہیں ملتا۔ سالم کے بیٹوں عبد الرّحمان (م ٦٦۴ھ/ ۱۲٦٦ء) ، الحسن (م ٦٦۴ھ/۱۲٦٦ء) اور محمد (م ٦۷۰ھ/۷۲-۱۲۷۱ء) کا ذکر کتابوں میں بطور عالم اور قاضی کے آتا ہے۔ اگلی نسل کے افراد یعنی سالم کے پوتے صوبہ دمشق کے مالی نظام میں مؤثر کردار ادا کرتے رہے۔ اس زمانے کی اہم شخصیتیں حسب ذیل ہیں:

(۷) ابراہیم بن عبد الرحمان بن سالم ، جمال الدین ابو اسحٰق(م ٦۹۳ ھ/۱۲۹۴ء) اپنے باپ کی طرح ٦۷۸-٦۷۹ھ/۸۰-۱۲۷۹ء تک ناظر الدواوین رہا۔ اس سال میں وہ اور وزیر دمشق ابن کُسَیرات گرفتار کر لیے گئے اور ان پر بے اندازہ مال و دولت جمع کرنے کا الزام لگایا گیا ۔٦۸۲ھ/۱۲۸۳ء میں وہ محتسب مقرر ہونے کے علاوہ اپنی سابقہ ملازمت پر بھی بحال ہوا۔وہ ٦۸۷ھ/۱۲۸۸ء تک کام کرتا رہا۔ اسی سال وہ دوسری دمشقی ممتاز شخصیات کے ہمراہ قاہرہ بلایا گیا اور انہیں اپنے مال و دولت سے دستبردار ہونے کو کہا گیا ۔بعد ازاں اس کو سابقہ منصب پر بحال کر دیا گیا اور ٦۹۱ھ/ ۱۲۹۲ء میں اسے دوبارہ اپنے منصب پر مستقل کر دیا گیا (دیکھیے الجزری ، عدد ۲۳۱؛ ابن کثیر ، ۱۳: ۳۰۲).

(۸) سالم بن محمد بن سالم ، ابو الغنائم (٦۴۴- ٦۹۸ھ/٦-۱۲۴٦-۱۲۹۹ء) اس نے قاضی کے طور پر خدمات انجام دیں اور ٦۹۱ھ/۱۲۹۵ء میں ناظرِ الخاص مقرر ہوا۔ ٦۹۳ھ/۱۲۹۴ء میں اپنے چچا ابراہیم کے مرنے پر وہ ناظرالدّواوین ہو گیا ۔ وہ اس منصب پر ٦۹٦ھ/۱۲۹۷ء تک فائز رہا ، اس سال اسے قاہرہ بلایا گیا اوراسے مجبور کیا گیا کہ وہ ساٹھ ہزار درہم کی ادائیگی کے عوض قید سے رہا ہو سکتا ہے۔ اسے دوبارہ قاضی مقرر کیا گیا ، لیکن چند سال وہ بعد قلاش محض ہو کر مر گیا (دیکھیے Orientalia، ۲۹۷:۲ ، Wiet : منہل ، عدد ۱۰۵۰).

(۹) احمد بن محمد نجم الدین ابو العباس (٦۵۵- ۷۲۳ھ/۱۲۵۷-۱۳۲۲ء) سالم بن محمد سالم ابو القائم کا بھائی اور بنو صصریٰ خاندان کا ممتاز ترین فرد ۔ انہوں نے مصر اور شام میں حدیث کی تحصیل کی اور فقہ اور نحو کا درس لیا ۔ وہ مختلف مدارس ، مثلاً عادلیہ ، امینیہ، غزالیہ ، عادلیہ عظمٰی اور اتابکیہ میں پڑھاتے رہے۔ ٦۹۵ھ/۱۲۹٦ء میں وہ قاضی عسکر مقرر کیے گئے اور ۷۰۲ھ/۱۳۰۲ء میں دمشق کے شافعیوں کے قاضی القضاۃ بنائے گئے ۔ اس منصب پر وہ اکیس برس ، یعنی اپنی وفات تک فائز رہے ۔ اس دوران میں وہ دمشق کے دینی اور شہری معاملات ، بالخصوص ابن تیمیہؒ کے مقدمہ میں دخیل رہے۔طلبہ ان کی تقریریں سننے کے لیے گروہ در گروہ آتے تھے اور دمشق کی بعض ممتاز شخصیتیں ان کی شاگرد تھیں۔ بہت سی کتب سوانح میں ان کے حالات مذکور ہیں۔ ان میں ابن کثیر ، ۱۴: ۱۰٦؛ الکتبی : فوات ، ۱: ٦۲؛ Wiet : منہل، عدد ۲٦۰؛ ابن حجر : درر ، ۱: ۲٦۳؛ اور ابن تغری بردی (قاہرہ) ، ۹: ۲۵۸ وغیرہ قابل ذکر ہیں .

اس خاندان کی دو مستورات بھی اپنے علم و فضل کے سبب مشہور ہیں ، یعنی قاضی القضاۃ کی ہمشیرہ موسومہ اَسْماء (٦۳۸-۷۳۳ھ/۱۲۴۰-۱۳۳۳ء)اور اس کی بیٹی ملیکہ (م ۷۴۹ھ/۱۳۴۸ء).

آخر میں شہر دمشق کی مقامی تاریخ کے ایک نادر قلمی نسخے کا تذکرہ ضروری ہے جو بوڈلین لائبریری میں ہے اور جس کا مصنف محمد بن محمد بن محمد بن احمد تھا اور وہ قاضی القضاۃ کا پڑپوتا تھا۔ یہ کتاب جو الدُّرَّۃ المُضِیۃ فی الدولۃ الظاہریۃ کے نام سے موسوم ہے، جو سلطان الظاہر برقوق کے دور میں دمشق کی تاریخ سے متعلق ہے، اس کی طباعت اور ترجمہ W.M.Brinner نے بعنوان ۱۳۸۹-۱۳۹۷ء A chronicle of Damascus (برکلے ۱۹٦۳ء ، ۲ جلدیں) کیا ہے .

مآخذ : صصریٰ خاندان کا مختصر سا تذکرہ دائرۃ

المعارف ، ۳: ۲۸۵ میں ہے ، مستقل تذکرہ W.M. Brinner کے مقالے The Banū Sasrā : A study in the Transmission of a Scholarly Tradition ، در Arabica ، ۲/۷ (۱۹۶۰) ۷ ۱۶۷-۱۹۵ میں کیا ہے۔ بعض مفید اضافے G.Vajda نے اپنے مقالے میں کیے ہیں.

(W.M.Brinner [ت: شیخ نذیر حسین])

••-------------••

※ **ابن الصَّیرفی**: ابو بکر یحیٰی بن محمد بن یوسف الانصاری ، ایک اندلسی شاعر ' مؤرّخ اور مُحدِّث ، جو ۴۶۷ھ/۱۰۷۴ء مین غرناطہ میں پیدا ہوا۔ وہ عربی زبان و ادب کا معتبر عالم اورخصوصاً موشّحات پر طبع آزمائی کرنے والا شاعر تھا۔ وہ غرناطہ کے امیر ابو محمد تاشفین کا کاتب تھا ' لیکن اس کی شہرت کا دارومدار المرابطون کی ایک تاریخ دولۃ التونیہ یا انوار الجلیہ فی اخبار الدولۃ المرابطیہ پر ہے ' جس کا اختتام ۵۳۰ھ/۱۱۳۵-۱۱۳۶ء میں ہوا ۔ بعدازاں اس کا تکملہ خود مؤلف نے مرتب کیا جو اس کی وفات (جو غالبًا ۵۵۷ھ/۱۱۶۳ء میں ہوئی) سے تھوڑی دیر پہلے تک کے حالات پر مشتمل ہے(دوسری تاریخ ۵۷۰ھ/۱۱۷۴-۱۱۷۵ء زیادہ متاخر معلوم ہوتی ہے)۔ تاریخ کی اس کتاب کا مخطوطہ ابھی تک دریافت نہیں ہو سکا، اس کے بعض اقتباسات ابن العذاری کی بیان میں ہیں اور جن کی اشاعت کا وعدہ E.Levi Provençal نے کیا ہے (دیکھیے E.Levi Provençal اورR.Menédez Pidal ، در الاندلس ،۱۳(۱۹۴۸ء) ، ۱۵۷ ، ۱۶۰ ، ۱۶۱) ، اس تاریخ کاحوالہ حلل الموشیہ میں بھی آیا ہے اور اس کی عبارتیں ابن الخطیب اور دوسرے مؤرخوں نے نقل کی ہیں.

مآخذ :(۱) ابن الابار : تکملہ ، عدد ۲۰۴۵ ؛(۲) ابن الزبیر : صلۃ الصلۃ ، مرتبہ H.Lévi Provençal رباط ۱۹۳۷ء ، ص ۱۸۳ ؛(۳) ابن الخطیب: احاطہ ، قلمی نسخہ اسکوریال عدد ۴۱۶ ؛(۴) السیوطی : بغیہ ، ص ۴۱۶ (ابن الزبیر کی پیروی کرتا ہے) ؛(۵) Pons Boigues: Ensayo ، عدد ۱۹۳ ، ص ۲۴۰ -۲۴۱ مع حوالہ جات ؛(۶) ایف بستانی : دائرۃ المعارف ، ۳: ۱۹۲.

(ادارہ آ [ت: شیخ نذیر حسین])

••-------------••

※ **ابنُ الصَّیرفی** :تاج الریاسۃ امین الدین ابو القاسم، علی بن منجب بن سلیمان(المعروف با بن الصَّیرفی) ' ایک مصری سرکاری اہل کار ' بسیار نویس نثر نگار اور شاعر۔ ۲۲ شعبان ۴۶۳ھ/۲۵ مئی ۱۰۳۱ء کو پیدا ہوا۔ اس کا دادا کاتب (سیکرٹری) اور باپ سکّے کے تبادلے کا کاروبار کرتا تھا ۔ اس نے دیوان الجیش کے والی (ابن مفرّج) سے فن کتابت (سیکرٹری شپ) سیکھا اور آخر میں خود دیوان کا والی بن گیا ۔۴۹۵ھ/۱۱۰۲ء میں وزیر افضل بن بدر نے اس کا تبادلہ دیوان الانشاء میں کر دیا ۔ ثناء الملک ابو محمد کے مرنے پر ابن صیرفی نے اس کی جگہ لے لی اور پچاس برس تک یعنی اپنی وفات (۲۰ صفر ۵۴۲ھ/ ۲۱جولائی ۱۱۴۷ء) تک دیوان الانشاء کا والی رہا.

ذیل میں اس کی تصانیف کے مختصر کوائف پیش کیے جاتے ہیں: (۱) سجلات اس کے وہ خطوط(جن کا حوالہ رسائل کے نام سے آتا ہے) اور جو اس نے سرکاری فرائض کی ادائیگی کے دوران لکھے ، یاقوت کے مطابق اس نے سرکاری خطوط کی چار سے زیادہ جلدیں مرتب کی تھیں ' جبکہ ابن سعید کا قول ہے کہ اس نے رسائل کی بیس جلدیں مرتب کیں تھیں ۔ مختلف تاریخی اور ادبی کتابوں میں منتشر اس کے رسائل کے لیے دیکھیے جمال الدین الشیال: مجموعہ الوثائق الفاطمیہ ؛(۲) قانون دیوان الرسائل (رہنمائے سرکاری مکاتبات) ' طبع علی بک بہجہ ، قاہرہ ۱۹۰۵ ء (صفحات ۱۶۸) 'مع توسیعی حواشی ، یہ کتاب اس نے دیوان الانشاء میں کام کرنے والے لوگوں کے دستور العمل کے طور پر مرتب کی۔ یہ کتاب الافضل کلیفات (امیر الجیوش) کے نام معنون ہے ؛(۳) الاشارۃ الی من نال الوزارۃ 'ابن کلیس سے لیکر البطائحی تک فاطمی وزراء کی تاریخ ، مرتبہ عبد اللہ مخلص ، درBIFAO،

۲۵(۱۹۲۴ء)ص ۴۹۔۱۱۲، اضافات ۲۶ (۱۹۲۶ء) ۴۹۔۷۰؛ (۴) افضلیات وثائق اور مکتوبات کا مجموعہ جوافضل بن بدر کے لیے لکھے گئے ۔ اس کا ایک نادر قلمی نسخہ استانبول ، فاتح ، عدد ۵۴۱۰ اور (اس کی مائیکرو فلم معہد المخطوطات العربیہ ، قاہرہ) میں ہے۔اس میں سات چھوٹے چھوٹے رسالے ہیں :(۱) رسالۃ العفو (عفو اور درگذر کے بارے میں) ؛(۲) رد المظالم (وزیر کی قوت انصاف کی تعریف و توصیف مع حکایات اور مناسب اشعار) ؛(۳) لمح الملح ؛(۴) منائح القرائح ؛(۵) مناجات شہر رمضان ؛ (۶) عقائل الفضائل ؛(۷)تدلی فی التسلی ان میں سے ابن الصیرفی کے چار رسالوں کا یاقوت نے ذکر کیاہے ۔ ہو سکتا ہے کہ باقی ماندہ تین رسالے جن کے نام یاقوت نے لکھے ہیں اور آجکل ناپید ہیں ، ایک ہی قسم کے ہوں.

ابن الصیرفی کی ایک تاریخی کتاب کا ' جو شاید فاطمیوں کی تاریخ پر کسی قدیم کتاب کا خلاصہ یاتکملہ ہے، حوالہ ابن ایبک دواداری نے دیا ہے (کنز الدرر ، ج ۶، مرتبہ صلاح الدین المنجد ، قاہرہ ۱۹۶۱ء ، ص۱۱ ؛ دیکھیے B.Lewis ، در BSOAS ج ۲۶(۱۹۶۳ء) ' ص ۳۰) قدیم ترین حوالہ القائم کے عہد حکومت کا ہے ' جب کہ سب سے آخر میں ۵۲۶ھ/۱۱۳۴ء میں الحافظ کی تخت نشینی کا ذکر آتا ہے ۔ ابن ایبک متعدد بار اس کتاب کا حوالہ دیتا ہے ، خاص طور پر وہ فاطمی خلفا کی شان میں مدحیہ قصائد اس کے حوالے سے نقل کرتا ہے۔ ابن الصیرفی کے خطوط فاطمی عہد کی نثر نگاری کا بہترین نمونہ ہیں.

مآخذ:سوانح (۱) ابن میسر : تاریخ مصر ، مرتبہ H.Massé ، قاہرہ ۱۹۱۹ء ، ص ۸۷۔۸۸ (ذکر مابعد از المقریزی : الاتعاظ ، قلمی نسخہ عدد ۱۴۱ الف) ؛(۲) یاقوت: معجم الادباء ، ۵:۲۲۲۔۲۲۳؛(۳) نیز دیکھیے براکلمان : تکملہ ، ۱:۴۸۹۔۴۹۰ ؛(۴) جمال الدین الشیال : مجموعہ الوثائق محمد کامل حسین الفاطمیہ ' جلد اول ' قاہرہ ۱۹۵۸ء بار دوم اسکندریہ ۱۹۶۵ء ؛ فی ادب مصر الفاطمیہ ' قاہرہ ۱۹۵۰ء،۱۶۱؛(۶) ایف جبریلی ؛(۷) O.Kaak کے فرانسیسی زبان میں مقالات.

(جمال الدین الشیال[ت: شیخ نذیر حسین])

••-------------••

ابن طملوس :ایک اندلسی طبیب اور فلسفی ※

اس کا پورا نام یوسف بن احمد اور کنیت ابو الحجاج اور ابواسحاق تھی۔ ازمنۂ وسطی کے اہل یورپ کے ہاں وہ Alhagiag bin Thalmus کے نام سے معروف تھا اورNallino کاخیال ہے (دیکھیے *RSO*، ۱۳ : ۱۷۰) کہ ابن طملوس Bartholomaeus یا Ptolemaues کی بگڑی ہوئی شکل ہے.

ابن طملوس السیراء میں ۵۶۰ھ/۱۱۶۴ء کے لگ بھگ پیدا ہوا اور وہ ابن وداح اللخمی یا شاید ابن رشد کا شاگرد تھا ۔ طب اور فلسفہ کی تعلیم حاصل کرنے کے بعد وہ ابن رشد کے بعد الموحدی حکمران الناصر (۵۹۵۔۶۱۰ھ/۱۱۹۹۔۱۲۱۴ء) کا ذاتی طبیب بن گیا ۔ اس نے السیراء میں ۶۲۰ھ/۱۲۲۳ء میں انتقال کیا ۔ چند سال بعد اسکی خاندانی املاک عیسائی فاتحوں نے آپس میں بانٹ لیں.

اس کے سوانح نگار اس کی یہ کتابیں بتلاتے ہیں: (۱) *Peri* اور *Analitika Protera hai Hystera* کی شرح ؛(۲) De Mistione *Hermenereias* *Propositionis de inesse et necessariae* کے قلمی نسخے السکوریال میں؛(۳) کتاب المدخل لصناعۃ المنطق (*Introduccion al arte de la Logica*) ' مرتبہ و اسپینی ترجمہ از Asin Palácios میڈرڈ ۱۹۱۶ ء؛(۴) علم الادویہ پر ابن سینا کے ارجوزہ کی شرح .

مآخذ : (۱) ابن الابار : تکملہ عدد ۲۰۹۳ ' (۲) ابن ابی اصیبعہ 'بیروت ۱۳۷۷ھ/۱۹۷۵ء '۲:۸۱ ؛(۳)براکلمان ' ۱:۶۰۲(۴۶۳۰) تکملہ ' ۸۳۷؛(۴) G.Sarton : '*Introduction to the History of Science*' بالٹی مور ' ۱۹۳۱ء ؛ ص۵۹۶ ، ۵۰۰؛ (۵) M.Stein schneider: *ebraischen Uber-Setzungen des Mittelalters* ،

برلن ۱۸۹۳ء، ۱۰۷، عدد ۲۳ : Miguel Cruz Filosofia Hispano Musulmana : Hernandez میڈرڈ ۱۹۵۷ء، ۲۴۹-۲۶۶.

(J.Vernet[ت : شیخ نذیر حسین])

※ ابن طُولُون : شمس الدین محمد بن علی بن احمد الصالحی الدمشقی الحنفی (۸۸۰-۹۵۳ھ/ ۱۴۷۳-۱۵۴۶ء) ، ایک عالم اور بسیار نویس مصنف۔ وہ اپنے زمانے میں حدیث اور فقہ کے استاد کے طور پر مشہور تھے ، لیکن اب وہ شام میں مملوک عہد کے اختتام اور عثمانی حکومت کے آغاز کے مؤرخ کی بنا پر مشہور ہیں ۔ اگرچہ ان کی خود نوشت سوانح ''الفلک المشحون فی احوال محمد بن طولون'' (مطبوعۂ دمشق ۱۳۴۸ھ/ ۱۹۲۹ء) ان کی ذات کے متعلق بہت کم معلومات دیتی ہے ، لیکن ان کے تعلیمی مدارج اور اس زمانے کی مروجہ تعلیم و تدریس کے متعلق وہ ایک عمدہ مآخذ ہے .

ابن طولون دمشق کے ایک نواحی قصبہ صالحیہ واقع کوہ قاسیون میں ایک علمی خاندان میں پیدا ہوے ۔ ان کا چچا دارالعدل میں منشی اور قاضی تھا۔ ابن طولون اپنا آبائی رشتہ ایک مملوک حکمران خمارویہ بن طولون سے ملاتے تھے ' جبکہ ان کی والدہ ازدان ، جو ان کے بچپن میں طاعون سے مر گئی تھیں ' رومی النسل تھیں ۔ تاہم ان کی خود نوشت سوانح میں مذکور اس امر سے کہ وہ ''لسان الروم'' بولتی تھیں یہ واضح نہیں ہوتا کہ آیا وہ اناطولی ترک تھیں یا یونانی النّسل۔ ابن طولون کی پرورش ان کے باپ اور چچا نے کی .

ابن طولون بچپن سے ہی غیر معمولی طور پر ذہین اور علم کے شائق دکھائی دیتے تھے ۔ انہوں نے سات برس کی عمر میں قرآن مجید ختم کرلیا اور ۸۹۱ھ/ ۱۴۸۴ء میں جب وہ گیارہ برس کے تھے مدرسہ ماردینیہ کے وقف میں فقہ کے طالب علم کی حیثیت سے وظیفہ حاصل کرلیا۔ زندگی بھر وہ مختلف دینی ، انتظامی اور تدریسی مناصب پر کام کرتے رہے ۔ آخری عمر میں انہیں جامع امویہ میں خطابت اور دمشق کے حنفی خطیب کے عہدے پیش کیے گئے ' لیکن بڑھاپے کے سبب انہوں نے قبول کرنے سے انکار کر دیا ۔ ان کی ساری عمر لکھنے لکھانے اور پڑھنے پڑھانے میں گزری ۔ سیاست سے لاتعلق رہے اور تجرد کی زندگی گزار کر ستر برس کی عمر میں انہوں نے وفات پائی .

وسعت ازواق اور رنگ برنگی تحریروں سے وہ اپنے مصری معاصر السیوطی [رک باں] سے ملتے جلتے ہیں ، جن سے انہوں نے اجازہ بھی حاصل کیا تھا ۔ اپنی خودنوشت سوانح میں وہ اپنے اساتذہ اور اسلامی علوم کی تمیں درسی کتابوں کا ذکر کرتے ہیں ، جن میں طب اور علم فلکیات جیسے دنیوی علوم بھی شامل تھے ۔ ان کے بوقلموں ازواق کا مظہر ان کی بے شمار تحریریں ہیں جن میں سات سو پچاس کتابوں کے عنوانات شمار کیے گئے ہیں ' ان میں معمولی رسالوں اور کتابچوں کے علاوہ ضخیم کتابیں بھی شامل ہیں ' جن میں سے اکثر نابود ہو چکی ہیں.

علم تاریخ میں جن مؤرخوں نے انہیں سب سے زیادہ متأثر کیا وہ یوسف بن عبد الہادی [رک باں] (م۹۰۹ھ/ ۱۵۰۳ء) اور عبد القادر نعیمی (م ۹۲۷ھ/ ۱۵۲۱ء) تھے ۔ یہ دونوں مؤرخ دمشق کی مساجد اور مدارس کے مطالعے کی وجہ سے مشہور ہیں ۔ ابن طولون کی بہت سی تحریریں دمشق کے نواحی قصبات 'مثلاً اس کی جائے پیدائش صالحیہ اورمزہ وغیرہ سے متعلق ہیں اور ان علمأ کے طریق کار کے اختلاف کی نشان دہی کرتی ہیں.

ابن طولون کی کثیر التّعداد تصانیف میں سے مندرجہ ذیل کتابیں دمشق اوراس کے مضافات سے بحث کرتی ہیں جن میں سے بیشتر چھپ چکی ہیں: (۱) مفاکہات الخلان فی حوادث الزمان (دو جلدیں ، مرتبہ محمد مصطفی، قاہرہ ۱۹۶۲-۱۹۶۴ء)۔ یہ مصر و شام کی تاریخ ہے جس میں ۸۸۴ تا ۹۲۶ھ (۱۴۷۹-۱۵۲۱ء) کے واقعات مذکور

ہیں۔ تاہم مطبوعہ متن میں ۸۹۸ھ/۱۴۹۲۔۱۴۹۳ء اور ۹۲۰۔ ۹۲۵ھ/۱۵۱۴۔۱۵۱۹ء کے واقعات شامل نہیں ہیں جو توبنجن کے قلمی نسخے میں بھی حذف تھے۔ اس سے پہلے اس کتاب کے بعض اقتباسات ہارٹ مان نے ۱۹۲۶ء میں شائع کر دیے تھے۔

(۲) القلائد الجوھریه فی تاریخ الصالحیه (دو اجزاء، طبع محمد احمد دھمان، دمشق ۱۳۶۸۔۱۳۷۵ھ/ ۱۹۴۹۔۱۹۵۶ء)، مصنف کی جائے پیدائش اور وہاں کے علما اور دینی عمارتوں کا تذکرہ؛(۳) الاعلام الوری بمن ولی نائباً من الاتراك بدمشق الشام الکبری۔ اصل کتاب تاحال شائع نہیں ہو سکی۔ اس کا فرانسیسی ترجمہ ھنری لاوست نے شائع کر دیا ہے(دمشق۱۹۵۶ء)؛(۴) ان کی خودنوشت سوانح میں سے پانچ چھوٹے رسالے رسائل التاریخیه کے نام سے دمشق کے مکتبۃ القدسی والبدیر کے زیر اہتمام شائع ہو چکے ہیں: (الف) الفلك المشحون (خود نوشت سوانح، ۵۴ صفحات)؛(ب) الشمع المضیئه فی اخبار القلعة الدمشقیه، دمشق کے قلعہ کی تاریخ، ۲۸ صفحات؛ (ج) المعزه فیما قیل فی المزه، نواحی علاقے المزہ کی مساجد، مقابر اورمشاہیر کا تذکرہ، ۲۶ صفحات؛(د) اللمعات البرقیه فی النکت التاریخیه، ۲۷ صفحات کی ۴۴ حکایتیں؛(ھ) اعلام السائلین عن کتب سید المرسلین؛(۵) ضرب الحوطه علی جمیع الغوطه، دمشق کے باغوں اور باغیچوں کے بارے میں، مطبوعہ اسعد طلس، در *RAAD*، عدد ۲۱، ۳۔۱۴، ۱۴۹۔۱۶۱؛ ۵:۶، ۲۳۶۔ ۲۴۷، ۷:۸، ۳۳۸۔۳۵۱ و حبیب الزیات در الخزانۃ الشرقیۃ، ۲:۳۹؛ (۶) الشذرات الذھبیه فی تراجم الائمة الاثنا عشر عند الامامیه، بارہ اماموں کے بارے میں علمی مواد، مطبوعہ صلاح الدین المنجدؒ بعنوان الائمة الاثناء العشر (بیروت ۱۹۵۸ء)۔ان کی دیگر تاریخی کتابوں بالخصوص سوانحی کتب میں اس زمانے کے حالات کے بارے میں قیمتی معلومات ملتی ہیں جو بلاشبہ قابل اشاعت ہیں۔

مآخذ: (۱)ابن طولون کے حالات اور ان کے تحریری سرمائے کے بارے میں بہترین مآخذ ان کی مذکورہ بالا خودنوشت الفلك المشحون ہے۔ان کے تمام سوانحی خاکے اس پر مبنی ہیں؛(۲)مثلاً الغزی: الکواکب السائرہ، ۲:۵۲ تا۵۴؛(۳) ابن العماد: شذرات الذھب، ۸/۲۹۸؛(۴) الزرکلی: الاعلام، ۷:۱۸۴ تا ۱۸۵؛(۵) دائرۃ المعارف، ۳:۸۱۳۔۳۲۱ از صلاح الدین المنجد؛ (۶) اور الائمہ اثنا عشر پر اس کا مقدمہ اور(۷) المؤرخون الدمشقیون میں اس کا مقالہ، قاہرہ ۱۹۵۶ء، ۷۹ تا ۸۱ (جس میں اعلام الوری کے ایک حصے کی اشاعت کو غلطی سے Littmann سے منسوب کیا گیا ہے)؛ (۸) نیز دیکھیے ایم۔ اے دھمان کا القلائد الجوھریہ پر مقدمہ (ص ا۔۲۴)؛(۹) مفاکہۃ الخلان کی جلد دوم کا مقدمہ (ص ۷ تا ۲۱) از محمد مصطفیٰ؛(۱۰) H.Laoust کے *Les Gouverneurs de Damas* پر مقدمہ بالخصوص ص ۹۔ ۱۷؛(۱۱) موجود قلمی نسخوں کے لیے دیکھیے براکلمان، ۲:۴۸۱؛ تکملہ، ۲:۴۹۴۔

(W.M.Brinner [ت: شیخ نذیر حسین])

••------------••

※ **ابنُ الطَّیِّب**: ابو الفرج عبد اللہ العراقی، ایک نسطوری راہب، طبیب، فلسفی اور عالم دین، جو یورپ کے از منہ وسطیٰ میں Abulpharagius Abdalla Benattibus کے نام سے معروف تھا۔ اس نے بغداد کے عضدی ہسپتال سے تعلیم حاصل کی اور وہیں ملازمت اختیار کر لی وہ الیاس اول (کیتھولکس) کا کاتب (سیکرٹری) تھا اور ۴۳۵ھ/۱۰۴۳ء میں اس نے انتقال کیا۔ اطبا میں ابن بطلان، علی بن عیسیٰ اور ابو الحسین البصری اس کے شاگرد تھے۔ اس کی تحریر کردہ عیسائیت پر کتب کی فہرست GRAF نے تیار کی ہے۔ فلسفہ میں اس نے ارسطو کی تصانیف اور فرفریوس کی ایساغوجی وغیرہ کی شرحیں لکھیں۔ براکلمان کے برخلاف (۱:۲۴۳) منطق عدولہ کا صحیح مصنف ابن الطیب ہے نہ کہ الفارابی، دیکھیے S.M

Stern، در BSOAS ، ۱۹ (۱۹۵۷ء) : ۴۱۹-۴۲۵۔ اس نے ابن مسکویہ [رک بآں] کی ذکر قالیس الافلاطونی[......] کی شرح لکھی۔علم الادویہ پر اس نے بقراط ' ارسطو اور جالینوس کی کتابوں کی تلخیص کی.

مآخذ : (۱) ابن القفطی ، طبع j.Lippert ، ص ۲۴۳؛ (۲) البیہقی : تتمہ طبع محمد شفیع، لاہور۱۹۳۵ء ' ص ۲۷ ؛ (۳) Barhebraeus : مختصر ، طبع صالحانی ، بیروت ۱۸۹۰ء ، ص ۴۴۱ ؛(۴) ابن ابی اصیبعہ ، بیروت ۱۳۷۷ھ/ ۱۹۵۷ء ، ۱:۲۴۱؛(۵) براکلمان ، ۱:۲۳۵؛ تکملہ ' ۱:۸۸۴؛ (۶) Sarton: Introduction to the History of Science ' بالٹی مور ۱۹۲۷ء '۱:۷۳۰ ؛(۷)G.Graf : Geschichte der Christlichen Arabischen Litteratur ' ۲:۱۶۰-۱۶۷؛ (۸) F.Wustenfeld : Geschichte der Arabischen Arzte گوٹنگن ۱۸۴۱ء ، ص ۱۳۲ '۱۷۸؛(۹)Leclero: Histoire de la Medecine Arabe ، پیرس ۱۸۷۶ء، ۱:۴۸۶-۴۸۸.

(J. Vernet[ت: نذیر حسین])

••-------------••

※ ابن عابدین : دو شخصیات کا نام :

(۱)محمد امین بن عمر بن عبد العزیز بن احمد بن عبد الرحیم بن نجم الدین بن محمد صلاح الدین۔اپنے زمانے کے مشہور حنفی مفتی اورعالم ' جو اپنے ایک جد اعلیٰ محمد صلاح الدین المعروف بہ العابدین کی نسبت سے ابن العابدین کہلائے(تیمور پاشا : اعلام الفکر الاسلامی فی العصر الحدیث، ص ۲۵۶).

ان کی ولادت شام کے دارالحکومت دمشق میں ۱۱۹۸ھ/۱۷۸۳ء میں ہوئی ۔والد کے بچپن میں انتقال کرجانے کے باعث ان کی تربیت ان کی والدہ نے کی ۔ انہوں نے بچپن میں قرآن کریم حفظ کر لیا اور پھر نوعمری ہی میں اپنے والد کی دوکان میں بیٹھنا اور کاروبار کرنا شروع کر دیا۔ ان کی عادت تھی کہ وہ دوکان میں بیٹھ کر تلاوت کرتے رہتے تھے ۔ ایک مرتبہ جب وہ قرآن حکیم کی تلاوت کر رہے تھے تو ان کے قریب سے ایک اجنبی شخص گزرا۔ اس نے انہیں ڈانٹا اور کہا ایک تو یہاں بیٹھ کر تم اونچی آواز سے قرآن کریم پڑھتے ہو ' حالانکہ یہ جگہ اس کے لیے مناسب نہیں ہے ، کیونکہ یہ بازار ہے اور لوگ تمہاری تلاوت نہیں سنتے ، جس سے وہ لوگ گنہگار ہوتے ہیں اور تم بھی گنہگار ہوتے ہو ، دوسرے تمہاری قرأت کا لب و لہجہ بھی درست نہیں ہے ۔ اس پر انہوں نے پوچھا کہ آپ کے خیال میں ہمارے ہاں اس وقت قرأت کاسب سے بڑا ماہر کون ہے؟ اجنبی نے شیخ سعید الحموی کا نام لیا۔ وہ اسی وقت اٹھے اور شیخ حموی کی خدمت میں پہنچے اور تجوید و قرأت کی تحصیل شروع کر دی (علاؤ الدین : قرۃ عیون الاخبار، ص ۲۰۳) ۔انہوں نے شیخ الحموی سے المیدانیہ ' الجزریہ اور شاطبیہ وغیرہ کتب پڑھیں اور اس علم میں مہارت حاصل کی ۔ بعدازاں انہوں نے علم صرف و نحو اور شافعی فقہ پڑھی اور پھر محمد شاکر السالمی العمری العقاد سے علوم عقلیہ ، حدیث اور تفسیر پڑھی اور انہی کی ترغیب سے مسلک حنفی اختیار کر لیا(مروم بک ، ص ۳۶-۳۷) اور اس مسلک کی کتب اصول اور کتب فقہ پڑھیں۔ وہ حنفی مسلک پر اس قدر حاوی ہو گئے تھے کہ اپنے دور میں سب سے بڑے عالم ومرجع خلائق بن گئے انہیں شام کے سب سے بڑے محدث شیخ محمد الکذبری سے حدیث میں اجازت حاصل ہوئی(قرۃ عیون الاخبار ، ص ۲ -۴).

شیخ ابن العابدین نے اب علم ہی کو اوڑھنا بچھونا بنا لیا اور زندگی بھر علوم اسلامیہ کی خدمت اوران کی تدریس و تعلیم میں مصروف رہے ، انہوں نے بہت سے شامی علما کی حنفی فقہ پر تربیت فرمائی ، جس میں ان کے صاحبزادے ، علاؤالدین کے علاوہ احمد افندی الاسلامبولی ، شیخ عبد الغنی المیدانی اور شیخ حسن البیطار وغیرہ نمایاں ہیں۔ انہوںؒ نے دمشق ہی میں ۱۲۵۸ھ/۱۸۴۲ء میں وفات پائی اور مقبرہ باب الصغیر میں مدفون ہوئے(مروم

بک ، ص ۳۹).

تصانیف: انہوں نے حسب ذیل تصانیف مرتب فرمائیں:(۱) الابانہ عن اخذ الاجرۃ عن الحضانہ (حضانت [پرورش] پر اجرت لینے کے موضوع پر ایک عمدہ رسالہ) دمشق ۱۳۰۱ھ/۱۸۸۳ء(صفحات۸)؛(۲) اتحاف الزکی النبیہ بجواب ما یقول الفقیہ ، دمشق ۱۳۰۱ھ/۱۸۸۳ء (صفحات ۱۴) ، استانہ ۱۳۲۵ھ ؛(۳) اجابۃ الغوث ببیان حال النقیب والنجاء والابدال والاوتاد والغوث در مجموعہ رسائل ابن عابدین ' استانہ باہتمام محمد ہاشم الکتبی ' ۱۳۲۵ھ(دو اجزاء) ؛(۴) اجوبہ محققہ عن اسئلۃ مفرقہ ، دمشق ۱۳۰۲ھ/۱۸۸۴ء (ص: ۲۶)؛(۵) الاقوال الواضحۃ الجلیہ فی مسألہ نقض القسمۃ ومسألۃ الدرجۃ الجعلیہ دمشق ۱۳۱۰ھ (ص : ۲۱)؛(۶)بغیۃ الناسک فی ادعیۃ المناسک (حج کی مسنون دعاؤں پر مشتمل ، عمدہ رسالہ) (مطبوعہ در مجموعہ استانہ ۱۳۲۵ھ) ؛ (۷) تحبیر التحریر فی ابطال القضاء بالفسخ والغبن الفاحش بلا تقریر (دمشق ۱۳۰۱ھ ، ص: ۳۰) ؛(۸) تحریر العبارۃ فیمن ھو اولی بالاجارۃ (اجارہ [رکھ باں] کے عنوان پر ایک عمدہ تحریر) دمشق ۱۳۰۱ ھ (ص :۲۵)؛(۹) تحریر النقول فی نفقۃ الفروع والاصول ، ۱۳۰۱ھ(ص:۲۲)؛(۱۰) تنبیہ ذوی الافہام علی احکام التبلیغ خلف الامام ۱۳۰۱ھ(ص : ۱۷)؛(۱۱) تنبیہ ذوی الافہام علی بطلان الحکم بنقض الدعوی بعد الابراء العام (مطبوعہ در مجموعہ) ؛(۱۲) تنبیہ الغافل الوسنان علی احکام ہلال رمضان ۱۳۰۱ھ (ص : ۳۰)؛(۱۳) تنبیہ الوقود علی مسائل النقود (سکوں کی خرید و فروخت پر ایک جامع تحریر) ۱۳۰۱ھ : (ص: ۱۴) ؛ (۱۴) تنبیہ الولاۃ والحکام علی احکام شاتم خیر الانام او احد اصحابہ الکرام (آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم یا آپ کے کسی صحابی کو برا بھلاکہنے کے احکام پر مشتمل ایک محققانہ تحریر)، ۱۳۰۱ھ(ص : ۷۹) ؛ (۱۵) الرحیق المختوم شرح قلائد المنظوم (فرائض المذاہب الاربعہ) ، ۱۳۰۲ھ (ص : ۹۷)؛(۱۶)ردالمختار علی الدرالمختار شرح تنویر الابصار 'المعروف بہ حاشیہ ابن العابدین ' اس کی تکمیل ۱۲۳۲ھ/۱۸۱۶ء میں ہوئی ' جب کہ اس کی طباعت سب سے پہلے ۱۲۶۳ھ میں کلکتہ سے حاشیہ ابن عابدین کے نام سے ہوئی۔ بعدازاں بولاق سے ۱۲۷۲ھ ، ۱۲۸۶ ، ۱۲۹۵ اور ۱۳۰۷ھ (۵ مجلدات) میں ہوئی ، جبکہ ۱۳۲۳ھ میں اسے چھ جلدوں میں طبع کیا گیا ۔ اس وقت یہ حاشیہ فقہ حنفی کی اہم ترین کتابوں میں شمار ہوتا ہے۔ یہ کتاب ابن العابدین کی سب سے زیادہ مشہور اوران کے لیے شہرت دوام کا باعث ہے۔ یہ کتاب نامور حنفی فقیہ علاؤالدین الحصکفی (فقہ حنفی) کی الدرالمختار شرح تنویر الابصار کا حاشیہ (یا شرح) ہے ' جسے شارح نے نہایت دیدہ ریزی اور محنت سے مرتب کیا ہے اس کی تکمیل ان کے بیٹے علاؤالدین نے قرہ عیون الاخبار کے عنوان سے کی ؛(۱۷) رفع الاشتباہ عن عبادۃ الاشباہ (دمشق ۱۳۰۱ھ، ص: ۱۲) ؛(۱۸) رفع الانتقاض و دفع الاعتراض علی قولہم الایمان مبنیۃ علی الالفاظ لاعلی الاغراض (۱۳۰۱ھ ، ص :۲۲)؛(۱۹) رفع التردد فی عقد الاصابع عند التشہد (تشہد میں انگلیوں کاحلقہ بنانے کا اثبات) (۱۳۰۱ھ ، ص ۲۲)؛(۲۰) سل الحسام الہندی لنصرۃ مولاناخالد النقشبندی (خالد الکردی نقشبندی کی حمایت میں ایک عمدہ رسالہ)، (۱۳۰۱ ھ ، ص :۶۱)؛(۲۱) شفاء العلیل وبل الغلیل فی حکم الوصیۃ بالختمات والتہالیل (بولاق ۱۳۰۱ھ ' ص:۱۷) عقود اللآلی فی الاسانید العوالی (دمشق ۱۳۰۲ھ)؛(۲۲) غایۃ البیان فی ان وقف الاثنین علی انفسہما وقف لا وقفان ۱۳۰۱ھ ، ص:۱۲) ؛(۲۳)غایۃ المطلب فی اشتراط الواقف عود النصیب الی اہل الدرجۃ الاقرب فالاقرب (۱۳۰۱ھ)؛ (۲۴) الفوائد العجیبہ فی اعراب الکلمات الغریبۃ (۱۳۰۱ھ، ص:۲۳)؛(۲۵) الفوائد المخصصہ باحکام کی الحمصہ (۱۳۰۱ھ، ص:۹)؛(۲۶)مناھل السرور لمبتغی الحساب بالکسور (۱۳۰۱ھ ، ص ۷)؛(۲۷) منحۃ الخالق علی البحر الرائق [فی شرح الدقائق] ' یہ نجیم المصری کی البحرالرائق کا حاشیہ ہے جو عدد ۱۷ کی طرح حاشیہ نگار کی

علمی اور فکری وسعت کا مظہر ہے (۸ جلدیں ، قاہرہ ۱۹۲۶ء) ؛ (۲۸) منۃ الجلیل لبیان اسقاط ماعلی الذمۃ من کثیر و قلیل (مجموعہ رسائل میں طبع ہوا ' ۱۳۲۵ھ ؛(۲۹) منھل الواردین من بحار الفیض علی ذخر المتاھلین فی مسائل الحیض ، ۱۳۲۱ھ ، ص ۶۹ ؛(۳۰) نسمات الاسحار علی شرح المنار المسمی بافاضۃ الانوار ۔ یہ علامہ النسفی کی کتاب المنار کی الحصکفی کی شرح پر حاشیہ ہے ' جس کی تالیف ۱۲۲۳ء میں مکمل ہوئی ، مطبوعہ قاہرہ (کئی بار طبع ہو چکی ہے ؛(۳۱) نشر العرف فی بناء بعض الاحکام علی العرف' ۱۳۰۱ھ(ص :۴۷) ؛(۳۲) الھدیۃ العلائیہ لتلامیذ المدارس الابتدائیہ ، مطبوعہ مجلس معارف شام ، ص ۲۸۴.

اس کے علاوہ ان کی درج ذیل کتابیں مخطوطات کی شکل میں موجود ہیں: (۱) القاب الزحاف والعلل در عروض ، دیکھیے Ahlwardt ، شمارہ (۳) ۷۱۵۷ ؛(۲) التعلیقات فی تحقیق مافی النقایہ ؛(۳) فتح رب الارباب بحواشی لب الالباب شرح نبذۃ الاعراب ، اس کتاب کے دونسخے موجود ہیں (فہرست کتب خانہ ظاہریہ ، ص۳۷۵-۳۷۶) ؛(۴) نزھۃ النواظر علی الاشباہ والنظائر (ظاہریہ ،۲:۲۴۶).

علامہ عابدین متاخر دور کے جلیل القدر حنفی فقہا میں سے تھے انہوں نے ایک ایسے وقت میں جب فقہ کی دنیا میں ہر طرف جمود طاری تھا ' نئے انداز میں احکام اسلامی کی تدوین فرمائی ' وہ اپنے رسائل اور اپنے فتاوی خصوصاً اپنی کتاب ردالمحتار کی بنا پر شہرت دوام رکھتے ہیں۔ ان کی یہ کتاب فتاویٰ کی دنیا میں ابھی تک ایک مستند اور قابل قدر متن کے طور پر معروف ہے۔

(۲) محمد بن محمد امین بن عمر ، علاؤالدین (۱۲۴۴ھ / ۱۸۲۸ء-۱۳۰۶ھ / ۱۸۸۹ء) اپنے والد کے جانشین اوراپنے دورکے معروف حنفی فقیہ اور مفتی ۔انہوں نے ابتدائی تعلیم و تربیت اپنے والد (ابن عابدین) سے پائی۔ ان کی وفات (۱۲۵۸ھ / ۱۸۴۲ء) کے بعد ہوئی۔ انہوں نے دمشق ' مصر اور حجاز کے معروف علما مثلاً شیخ سعید حلبی ' عبد الرحمان الکذبری ' عبد الرحمان طیبی ' حسن مشطی ' حامد عطار حسن بیطار ، ہاشم تاجی بعلی و مفتی مکہ شیخ احمد دحلان شیخ جامع جامعہ ازہر ابراہیم باجوروی اور یوسف عزی وغیرہ سے تحصیل علم کیا جبکہ طریقہ خلوتیہ میں شیخ محمد مہدی زواوی مغربی سے تربیت پائی۔ انہیں حکومت عثمانیہ کی طرف سے طرابلس میں قاضی تعینات کیا گیا۔ اس کے علاوہ وہ نامور مؤرخ احمد جودت پاشا کی قیادت میں مرتب کیے جانے والے فقہی مجموعے " المجلۃ الشریعۃ" کے مرتبین میں بھی شامل رہے (سرکیس ، ۱:۱۵۵)بعد ازاں انہوں نے اس سے استعفیٰ دے دیا تھا۔ ان کے اہم ترین کارناموں میں سے ایک یہ ہے کہ جس زمانے میں وہ "امور خیریہ" کے ناظم اعلیٰ تھے انہوں نے شام میں وقف شدہ کتابوں کو " المکتبۃ العمومیہ " کے نام سے ایک جگہ جمع کیا اور اس سے عوام کواستفادہ کرنے کی اجازت دی۔ ان کے علمی آثار میں سے سب سے اہم قرہ عیون والاخبار ہے جو ردالمحتار علی الدرالمختار (اپنے والد کے حاشیے) کا تکملہ ہے۔ یہ کتاب ۱۲۹۰ھ کے بعد کئی بار قاہرہ وغیرہ سے طبع ہو چکی ہے ؛(۲) الھدیۃ العلائیہ لتلامذۃ المکاتب الابتدائیہ (پہلی بار ۱۲۹۹ھ) ؛(۳) کتاب معراج النجاح فی شرح نورالایضاح (مصنف کے اپنے ہاتھ کا لکھا ہوا خطی نسخہ کتب خانہ ظاہریہ ، قاہرہ میں موجود ہے (حافظ ، ۲:۶۵).

مآخذ :(۱) تیمور پاشااحمد : اعلام الفکر الاسلامی فی العصر الحدیث ،قاہرہ ۱۳۸۷ھ / ۱۹۶۷ء ؛(۲)محمد بہجہ : مذکرات سائح فی الشرق العربی ، مجلہ المجمع العلمی العربی، دمشق ۱۴۰۶ھ / ۱۹۵۵ء ؛(۳) اباظہ نزار : تاریخ علماء دمشق فی القرن الرابع عشر الھجری ، دمشق ۱۴۰۶ھ / ۱۹۷۶ء؛(۴) سرکیس الیان : معجم المطبوعات العربیہ ، تہران ، ص ۱۵۵-۱۶۵ ؛۲:۱۹۷۹-۱۹۸۰ء ؛ (۵) النعمان قساطلی : الروضۃ الغناء، ص ۱۴۱؛(۶) عبد الحی الکتانی : فہرس الفہارس ، فاس ۳۴۷؛(۷) مروم بک خلیل ،

اعیان القرن الثالث عشر، بیروت ۱۹۷۷ء۔

(محمود الحسن عارف)

••..............••

※ ابن عاشر: ابو العباس احمد بن محمد بن عمر الانصاری الاندلسی، مرینی عہد کے ایک صوفی اور قصبہ سیلہ کے روحانی مرشد۔ جہاں ان کی ۷۶۴یا ۷۶۵ھ/ ۱۳۶۴۔ ۱۳۶۵ء میں وفات ہوئی ۔وہ اندلس کے قصبے "جمینا" کے رہنے والا تھے، نامعلوم وجوہ کی بنا پر وہ وہاں سے نقل مکانی کرکے الجزائر میں رہائش پذیر ہو گئے۔ وہاں وہ قرآن مجید پڑھا کر اپنی گزر اوقات کرتے تھے۔ وہ یہاں اس وقت تک خوش خرم طریقے پر زندگی گزارتے رہے جب تک ان کی ایک نیک برگزیدہ شخص کے ساتھ جان پہچان نہ ہو گئی، جن پر وہ بہت زیادہ اعتماد کرتے تھے ۔ انہوں نے انہیں نصیحت کی کہ وہ عیسائیوں کے پہنچنے سے پہلے ہی یہاں سے چلے جائیں، چنانچہ انہوں نے حج کے لیے مکہ مکرمہ کا سفر کیا ۔ واپسی پر وہ فاس میں ٹھہر گئے اور پھر اپنی ایک بہن سے ملنے مکناس گئے، لیکن انہیں وہ شئے نہیں ملی جس کی انہیں تلاش تھی چنانچہ وہ شلہ میں دریائے بوریگرگ کے بائیں کنارے پر آباد ہو گئے، جہاں ایک زاویہ میں "خلوت" کی دعوت انہیں ایک صوفی بزرگ ابو عبد اللہ محمد النیسابوری کی طرف سے ملی تھی، جن کے وہ مرید ہو گئے تھے۔ اپنے شیخ کی وفات پر انہوں نے یہ پرسکون جگہ چھوڑ دی جو غور و فکر کے لیے بے حد موزوں تھی اور وہ سیلہ میں واقع زاویئے میں، جو دریا کے دائیں کنارے پر جامع مسجد کے قریب واقع تھا، منتقل ہو گئے ۔ اس کے بعد انہوں نے محنت کی کمائی سے کی ہوئی بچت، سے قصبے کے مغرب میں ایک چھوٹا سا گھر لے لیا، جو باب المعلقہ کے بالمقابل واقع تھا اور جس کا دروازہ قبرستان میں کھلتا تھا، جہاں اب ان کا مزار ہے ۔

ابن عاشر، اپنے علم کے ساتھ ساتھ نہ صرف ذہین تھے، بلکہ اصول پرست بھی تھے۔ وہ اپنی گزر بسر کے لیے صرف قرآن مجید پڑھایاکرتے تھے، کیونکہ انہوں نے ہمیشہ کے لیے یہ سخت اصول اپنا رکھا تھا کہ وہ صرف اپنی محنت سے کمائی ہوئی دولت سے ہی اپنی گزر بسر کریں گے۔ قسطنیہ کا ابن القنفذ لکھتا ہے کہ جب وہ ان سے شلہ ۷۶۳ھ/۱۳۶۱ تا ۱۳۶۲ء میں، یعنی تقریباً ان کی وفات سے دو برس پہلے، ملا تو اس وقت وہ حدیث کی ایک کتاب عمدہ کو نقل کرکے اپنی گزر بسر کر رہے تھے جو کہ ان کی پسندیدہ کتابوں میں سے ایک تھی ۔ کہا جاتا ہے کہ جو نقل وہ تیار کرتے اسے وہ اتنی ہی قیمت پر بیچ دیتے تھے جتنی اس پر لاگت آئی ہوتی ۔ دنیا کو سخت ناپسندیدہ کرنے کی وجہ سے انہیں خصوصی شہرت حاصل ہوئی ۔ کہا جاتا ہے کہ ۷۵۷ھ/۱۳۵۶ء میں مراکشی سلطان (جو کہ یقیناً ابو عنان مرینی تھا) نے ان تک پہنچنے کی ناکام کوشش کی، جس کی وجہ ان کی خوشگوار اور پرسکون زندگی کا راز دریافت کرنا تھا اور وہ مسکراہٹ جس سے انہوں نے ابن قنفذ کا استقبال کیا تھا(مگر یہ واقعہ) ان کے مریدوں او عقیدت مندوں کے درمیان حیرانگی کاباعث بن گیا.

گوشہ نشینی اور سکوت آمیز تفکر کا جذبہ، ان میں عمر کے ساتھ ساتھ بڑھتا گیا تاہم وہ روحانی اجتماع کو بہت کم پسند کرتے تھے اور وہ فقرا کی مجالس میں خوشی سے شامل ہوتے تھے، مگر ان کی صدارت سے انہوں نے انکار کردیا تھا، ایسی مجالس کے دوران میں وہ بہت کم اور قدرے ناپسندیدگی کے ساتھ ہی بولتے تھے، ابن عاشر اپنی زندگی کے آخری ایام میں غریبانہ لباس پہنتے تھے۔ انہوں نے لوگوں سے میل جول کم کردیا تھا، اندرونی کیفیات کے باعث وہ اکثر متفکر رہتے، وہ مُردوں کے ساتھ رہنا پسند کرتے جن سے وہ جامع مسجد کے پیچھے واقع قبرستان میں جا کر ملتے.

وہ کسی خاص گروہ سے تعلق نہیں رکھتے تھے، ابن قُنفذ کے مطابق ان کا طریقہ رسوخ، شدید لگن، اخلاص اور غیر محسوس مشاہدے کی تعلیم سے متعلق امام الغزالیؒ

کی احیاء پر مبنی تھا اور وہ حلال اور حرام میں امتیاز کے لیے ہمیشہ بے چین رہتے تھے ' وہ خاص طور پر کسی کی طرف سے ہدیہ قبول کرنے میں بڑے محتاط تھے اور اپنے ضمیر کو سخت امتحان کے لیے روزانہ تیار کرتے تھے ۔ ان کا ایک سوانح نگار الخزمی وثوق سے لکھتا ہے کہ ان کے ہمیشہ مطالعہ میں رہنے والی ایک کتاب المحاسبی کی الرعایہ تھی۔

ابن عاشر کے پاس بہت سے صوفیا سیلہ میں جمع ہوگئے تھے جو کہ غور وفکر مراقبے کے لیے بہت موزوں جگہ تھی اور ان کے لیے وجہ کشش تھی ' یہ ایسے لوگ تھے 'جو صوفیانہ زندگی کے خواہشمند تھے اور جہاں فاس وغیرہ سے سکون اور طمانیت قلب کے لیے آنے والے جمع ہو گئے تھے 'ان میں سے ایک روندا کا ابن عباد[رک باں] بھی تھا جو اس نامور بزرگ کے ساتھ کئی سال گزارنے کے لیے یہاں آیا تھا اور جو ان کا چہیتا مرید بن گیا۔

مآخذ :(۱) احمد بن عاشر الحافی(م ۱۱۶۳ھ / ۱۷۵۰ء) نے اپنے ہم نام بزرگ کی سوانح لکھی ' جس کا نام تحفۃ الزائر ببعض مناقب سید الحاج احمد بن عاشر ہے ' جو ابھی تک چھپ نہیں سکی ' (دیکھیے I.S. Allouche and A. Regragui: *Manuscrits arabes de Rabat* 'ج ۲ رباط ۱۹۵۸ء ' عدد ۲۳۰۳ ؛ (۲) اس بزرگ کے سوانح نگاروں کی فہرست کے لیے دیکھیے Levi Provénçal: *Chorfa* ' ص ۳۱۳ تا ۳۱۴ ؛(۳) ابن القنفذ : انس الفقیر و عز الحقیر ' طبع محمد الفاسی و A.Faure ' رباط ۱۹۶۵ء ص ۹-۱۰ دیکھیے Paul Nwyia کی ابن عاشر پر Ibn Abbad de Ronda ' بیروت ۱۹۶۱ء ' ص ۵۵ ببعد.

(A.Faure [ت: نصرت رئیس ؛ ن: محمود الحسن عارف])

••-------------••

※ ابن عاشور: ادریسی خاندان اور مراکشی نسل کے ایک خاندان کی کنیت ' جو مسلم سپین میں آباد ہوا ۔ کہا جاتا ہے کہ عاشور ایک مذہبی سزا کے خوف سے بھاگ کر مراکش آ بسا تھا ۔ اس کا بیٹا محمد 'سیلہ (Sale) میں قریباً ۱۰۳۰ھ / ۱۶۲۱ء میں پیدا ہوا ۔ اس بنا پر تیونس کی تاریخ میں اس خاندان کی اہمیت سب سے پہلے تصوف میں ظاہر ہوئی ' پھر فقہ ' تدریس اور مذہبی عہدوں پر فائز رہنے کی بنا پر پیدا ہوئی۔

(۱) محمد بن عاشور نے ' جس کی شیخ محمد الکجیری کے ذریعہ مراکش میں تصوف سے دل چسپی پیدا ہوئی تھی ' تیونس میں خود کو مذہبی حلقے کے قائد کی حیثیت سے منوایا ۔ تقریباً تیس سال کی عمر میں حج سے واپسی پر وہ وہاں آباد ہو گئے اور" ترکی ٹوپی " کی تجارت جاری رکھی۔ تیونس میں وہ سب سے پہلے شیخ علی الزواوی کے زیر اثر آئے اور شیخ کی وفات پر زواویہ میں "اپنے حلقہ" کے قائد کے طور پر ان کے جانشین مقرر ہوگئے ' جو کہ باب مارہ کے ضلع میں واقع ہے (دارالخلافہ کا ایک دروازہ جسے حال ہی میں منہدم کر دیا گیا ہے) ' آخر میں انہوں نے ابو الحسن الشاذلی کا طریقہ کار اپنا لیا۔

محمد بن عاشور نے طاقت و اقتدار حاصل کرنے کی کبھی کوشش نہیں کی ' بلکہ وہ اس سے مجتنب رہے اور سخت کوشی کی زندگی بسر کی؛ ان کی طرف یہ قول منسوب ہے کہ" ہم وہ نہیں ہیں جو ثواب کی امید میں ذکر کرتے ہیں" (ذیل ، ص ۱۹۷)۔ ان کی وفات ۱۱۱۰ھ / ۱۶۹۸-۱۶۹۹ء میں ہوئی ۔ وہ زواویہ میں اس جگہ دفن ہوے جو انہیں مرشد علی الزواوی سے وراثت میں ملی تھی .

(۲) ان کا بیٹا عبدالقادر ' جس کی پیدائش کی خوش خبری انہیں اسی نام کے ایک مشہور صوفی نے خواب میں دی تھی ' ان کے بعد "ان کے حلقے میں" میں ان کا جانشین بنا ۔ وہ اپنے والد کی نسبت مذہبی معاملات میں کم حساس تھا اور درحقیقت آرام دہ زندگی بسر کرتا تھا ۔ اسے اپنے طریقے کا ایک ایسا قائد بیان کیا جاتا ہے جسے یقینی طور پر کچھ سیاسی اقتدار حاصل تھا اور جسے وہ یہودی اور عیسائی ذمیوں سمیت ہر اس شخص کو جو اس سے پناہ کی درخواست کرتا ' پناہ دینے کے لیے استعمال کرتا تھا۔ اس کے پاس ہندوستان اور مشرق سے درویش آتے رہتے تھے ۔ وہ اس وقت حیات تھا جب " حسین خوجہ "

اپنا ذیل مرتب کر رہے تھے۔

(۳)یہ عبد القادر کے پوتوں احمد (م ۱۲۵۵ھ/ ۱۸۳۹ء) محمد المعروف بہ حمدہ (م۱۲۶۵ھ/ ۱۸۴۹ء) خصوصاً محمد الطاہر (م۱۲۸۴ھ/۱۸۶۸ء) کے زمانے کی بات ہے کہ اس خاندان نے علوم اسلامیہ کے مطالعے میں اہمیت حاصل کی ۔ احمد جامع مسجد زیتونہ میں صرف و نحو اورفقہ پڑھاتا تھا ۔ اس نے بعد میں وثیقہ نویسی کے پیشہ کو اپنایا اوراسے اس زاویہ میں دفن کیا گیا جواسے شیخ علی الزواوی سے وراثت میں ملا تھا ۔ محمد المعروف بہ حمدہ بھی ایک استاد تھا اسے بے ابو عباس احمد (۱۲۵۳۔۱۲۷۱ھ/ ۱۸۳۷۔۱۸۵۴ء) نے اس کی مرضی کے خلاف فوج کا قاضی بنا دیا ' مگر اس نے وزیر مصطفیٰ خزاندار کے پاس اس کے خلاف درخواست دی اور کہا کہ بے کو اپنے فیصلہ سے رجوع کرنے کے لیے کہا جائے۔ اسے بھی سیدی علی الزواوی کے زاویہ میں دفن کیا گیا ۔ جو ان لوگوں کا" خاندانی قبرستان " دکھائی دیتا ہے.

(۴)تینوں بھائیوں میں سے سب سے مشہور محمد الطاہر تھا جس نے ایک ادیب کی حیثیت سے شہرت حاصل کی اس کی نثر اور نظم کی متعدد مثالیں ملتی ہیں۔ ایک ماہر صرف و نحو اورایک فقیہ کی حیثیت سے شہرت حاصل کی ۔ اس نے القطر کی (جو ۱۹۵۸ء کی اصلاحات تک الزیتونہ کے نصاب میں دوسرے سال کے کورس میں بنیادی کتاب تھی) ایک شرح پرحاشیہ لکھا ' نیز البوصیری [رک باں] کے" بردہ" کی شرح کا اختصار بھی لکھا ۔۲۵ رجب ۱۲۶۷ھ/ ۲۶ مئی ۱۸۵۱ء اسے تیونس کا قاضی القضاۃ بنا دیا گیا اور ۱۲۷۷ھ/۱۸۶۱ء کواس نے یہ عہدہ چھوڑ دیا اور مفتی بن گیا۔ اس کے کچھ ہی عرصے بعد اسے الاشراف کی ذمہ داریاں بھی اضافی طور پر تفویض کر دی گئیں ۔وہ ۲۱ ذوالحجہ ۱۲۸۴ھ/ ۱۴ اپریل ۱۸۶۸ء کو فوت ہوگیا اور اسے اسی زاویہ میں اپنے دونوں بھائیوں کے ساتھ دفن کیا گیا ۔

اس خاندان کی علمی روایت اسکے پوتے کے ذریعہ جاری تھی جسے محمد الطاہر بھی کہا جاتا تھا (پیدائش ۱۲۹۶ھ/۱۸۷۹ء) اور اسکا پڑپوتا محمد الفاضل تھا ۔

مآخذ : (۱) حسین خوجہ : الذیل لکتاب بشائر الایمان ' تیونس ۱۹۰۸ء ' ص ۱۹۲ تا ۱۹۹ ؛(۲) محمد بن محمد مخلوف : شذرات النورالزکیہ فی طبقات المالکیہ ' قاہرہ ۱۳۴۹ھ/ ۱۹۳۰ء ' ۱:۳۹۲ ' عدد ۱۵۶۵ ؛(۳) احمد بن ابی ضیاف : اتحاف اہل الزمان 'تونس ۱۹۶۶ء ' ۸' عدد ۲۴۳ ' ۲۸۳ ' ۳۹۴ ؛(۴) التاریخ الباسی ' مخطوطہ قومی کتاب خانہ تونس ' عدد ۱۶۹۴ ' ص ۳۱۶ ؛(۵) الوزیر السراج : الحلل السندوسیہ ' مخطوطہ احمدیہ زیتونہ ' تونس عدد ۵ ' ۶۲ ' ورق ۹۸۔۹۹ ؛(۶) محمد النیفر: عنوان العریب ' ۱۳۵۱ھ/۱۹۳۲ء ' ص ۱۲۲ تا ۱۲۷ ؛(۷) محمد البہلی النیال: الحقیقۃ التاریخیہ للتصوف الاسلامی ' تونس ۱۹۶۵ء

۳۰٦ تا ۳۰۷ .

(M. Talbi [ت: شمیم روشن آرا ؛ ن: محمود الحسن عارف])

••-------------••

※ ابن عامر: عبد اللہ بن عامر بن یزید بن تمیم ، الامام الکبیر ، مقرئ الشام ، ابو عمران الیحصبی الدمشقی ۔ ایک نامور تابعی ، قاری اور قرأت میں اہل شام کے استاد۔ ان کی کنیت میں جو اقوال ہیں ، ان میں سے سب سے قوی قول یہ ہے کہ ان کی کنیت "ابو عمران" تھی (سیر اعلام).

ایک روایت کی رو سے ان کی ولادت عام الفتح (۸ھ/۶۳۰ء) میں ہوئی ، لیکن الذہبیؒ کے بقول یہ روایت غلط ہے۔ صحیح یہ ہے کہ ان کی ولادت ۲۱ھ/ ۶۴۴ء کا واقعہ ہے (سیر اعلام ، ۵:۲۹۲).

انہوں نے نامور صحابی حضرت ابو الدرداءؓ سے ، جو حضرت عمر فاروقؓ کے زمانے میں ان کے حکم پر دمشق چلے آئے تھے ، قرأت قرآن کا فن سیکھا ۔ ایک روایت کی رو سے انہوں نے حضرت عثمانؓ سے بھی قرآن سنا تھا (دیکھیے طبقات القراء ، ۱:۴۲۳)۔ ایک اور روایت یہ ہے کہ انہوں نے خلیفہ سوم کے سامنے نصف قرآن کی قرأت کی تھی ، لیکن یہ روایت صحیح نہیں ہے (الذہبی ، ۵:۲۹۲)۔ تاہم مشہور قول کی رو سے وہ المغیرہ بن ابی شہاب المخزومی ، شاگرد حضرت عثمانؓ کے تلمیذ تھے(ابن حزم : جوامع السیرۃ ، ص ۲۷۰)۔ اس کے علاوہ انہوں نے قاضی دمشق حضرت فضالہ بن عبید صحابی سے بھی قرأت سیکھی تھی .

انہوں نے چند ایک احادیث بھی روایت کی ہیں جن میں انہیں النسائی وغیرہ نے ثقہ قرار دیا ہے ، وہ جند(نواح دمشق) کے قاضی بھی رہے۔ پھر جب ولید بن عبد الملک [رک باں] کے زمانے میں جامع مسجد دمشق کی تعمیر ہوئی ، تو وہ اس کی تعمیر کے نگران بنا دیئے گئے ، مسجد مکمل ہو گئی تو انہیں اس مسجد کا منتظم اعلیٰ(رئیس) مقرر کر دیا گیا .

رد بدعات میں وہ بہت متشدد تھے کوئی بدعت (دین میں نئی بات) دیکھتے تو اسے بدل ڈالتے تھے ۔ ایک مرتبہ انہوں نے نماز میں رفع یدین [رک باں] کرنے پر ، عطیہ بن قیس کو مارا تھا (جو گویا ان کے خیال میں درست عمل نہ تھا) ۔آآ لائیڈن کے مقالہ نگار نے (بلاسند) لکھا ہے کہ انہیں یزید بن ولید اور ابراہیم بن ولید نے پولیس کا سربراہ مقرر کر دیا تھا(۳:۳۱۸).

حضرت عبد اللہ بن عامر کا اصل کارنامہ شام کے علاقے میں قرأت قرآن کی اشاعت ہے ۔ انہیں مقرئ الشام ہونے کا اعزاز حاصل تھا ۔ بقول حافظ ابن حزم اہل شام میں سب سے زیادہ مقبول اور متعارف قرأت انہی کی تھی (جوامع ، ص ۲۷۱) ۔ ابن حزم نے ان کو نواں قاری قرار دیا ہے اور ان کی قرأت کو مشہور قراء توں میں سے شمار کیا ہے ۔ ان کی زندگی ہی میں ان کی قرأت کی اشاعت ہو گئی تھی ۔ ان کے شاگردوں میں ان کے بھائی عبدالرحمان بن عامر اور یحیٰی بن حارث الضمادی (۱۴۵ھ/ ۷۶۲ء) کے نام شامل ہیں ۔مؤخر الذکر کا تذکرہ ابن قتیبہ نے مسلمہ قرأتوں کے مرتبین میں کیا ہے (المعارف ، ص ۵۳۱) ۔ ان سے قرأت کی روایت ابن ذکوان [رک باں ؛عبد اللہ بن احمد] اورہشام بن عمار السلمی ،قاضی دمشق (۲۴۵ھ/۸۵۹ء) نے کی ہے (دیکھیے مآخذ).

انہوں نے ۱۰ محرم الحرام ۱۱۸ھ/۷۳۶ء میں ۹۷ برس کی عمر میں دمشق میں انتقال کیا اور وہیں مدفون ہوے(سیر اعلام ، ۵:۲۹۳).

مآخذ : (۱) الذہبی : سیر اعلام النبلاء ، ۵:۲۹۲۔ ۲۹۳ (عدد ۱۳۸) ؛(۲) وہی مصنف : طبقات القراء ، ۱:۴۲۳؛(۳) وہی مصنف : تاریخ الاسلام ، ۳:۲٦۷؛ (۴) وہی مصنف : میزان الاعتدال ، ۲:۴۴۹؛(۵) ابن عساکر : تاریخ دمشق ؛(٦) ابن حجر : تہذیب التہذیب ، ۵/۲۷۴؛(۷) آآ ، بار دوم ، ۳:۷۰۴.

(محمود الحسن عارف)

••-------------••

※ ابن العائذ : مغازی [رک بآں] پر ایک کتاب کا مؤلف ' جس کی کتاب سے کچھ متاخر مصنفین ' مثلاً ابن سید الناس اور الذہبی نے استفادہ کیا ہے ۔ اس کا نام اورکنیت اکثر جگہ ابوعبد اللہ یا ابو احمد لکھی جاتی ہے ' جبکہ اس کے دادا کا نام سعید یا عبد الرحمان تھا۔ وہ دمشق میں ۱۵۱ھ/۷۶۷ء میں پیدا ہوا اور اس نے جمعرات ۲۵ ربیع الثانی ۲۳۳ھ/۸ دسمبر ۸۴۷ء (یا ذوالحجہ ۲۳۲ھ/ جولائی۔اگست ۸۴۷ ء یا ۲۳۴ھ/۸۴۸ء) میں وفات پائی۔ وہ المامون کے زمانہ میں غوطہ کے مقام پر محصول(ٹیکس) اکٹھا کرنے پر مامور رہا ۔

بحیثیت ایک مؤرخ ولید بن مسلم اور الواقدی کی روایات میں ایک طرف ابو زرعہ الدمشقی ' ابو زرعہ الرازی اور یاقوت بن سفیان ہیں ' دوسری طرف یہ تمام معلومات تاریخ دمشق کی طویل سوانحی بیانات میں ملتی ہیں (مخطوطہ Yale ' ۳۱۲۔ ل[۱۱۸۲ Nemoy] ' ۲: ۱۰۲ الف ' ۱۰۳ ب) ' جس میں بیک وقت قدیم مآخذ سے بھی استفادہ کیا گیا ہے اور دوسری طرف اسے متاخر سوانح نگاروں کے لیے اہم یا جامع مآخذ کی حیثیت دی گئی ہے ۔ تاریخ دمشق میں ابن العائذ کی فتوحات اور گرمائی مہموں پر ایک تصنیف کے بیانات بھی نقل کیے گئے ہیں اور اس کے نام سے کچھ غیر تاریخی روایات بھی دی ہیں۔اس وقت سے یہ نام نادر نہیں ہے ' بہرحال یہ ممکن نہیں ہے کہ ابن عساکر نے ایک یا ایک سے زیادہ اشخاص میں خلط ملط کر دیا ہو ۔ البتہ اس حقیقت کے سامنے آنے پر یہ بات مزید پیچیدہ ہو جاتی ہے کہ ابن الندیم(الفہرست ' ص ۱۰۹) نے ابن العائذ کے نام سے ایک مؤرخ کو کتاب الملوک واخبار الامم (ص ۱۲۱) کا مصنف بتایا ہے ،لیکن دوسری طرف المسعودی کی مروج (۲:۱) میں اسی نام کے ایک مؤرخ کی طرف مذکورہ حوالے کا استناد قدرے مبہم ہے۔ اگر ابن العائذ نے ابتدائی تاریخی ادب میں کوئی نشان نہیں چھوڑا (جو اس وقت معلوم ہو تو) اس کی وجہ یہ ہے کہ وہ شامی روایت کا نمائندہ تھا جو اس وقت تک معروف نہ تھی۔ یہ بات بھی ذہن نشین رکھنی چاہیے (کہ ہم جس شخص کے حالات کے متعلق کچھ معلوم کرنا چاہتے ہیں) ' اسے ایک قابل اعتبار ناقل (راوی) گردانا جاتا تھا ' لیکن اسے معتزلی (قدری) بھی کہا جاتا تھا.

مآخذ :(۱) البخاری : تاریخ ' ۱/۱ : ۲۰۷ ؛(۲) ابن ابی حاتم الرازی : الجرح ' ۴ : ۱' ۵۲ ؛ (۳) الدولابی ' الخطیب البغدادی ' ابن ماکولا ' نیز تاریخ دمشق ؛(۴) الصفدی : الوافی ، ۳: ۱۸۱ ؛ (۵)الذہبی : عبر ' کویت ۱۹۶۱ء ' ۱ : ۴۱۴ (جسے ابن العماد نے بھی نقل کیا ' شذرات ' ۲: ۷۸) ؛(۶) ابن حجر : تہذیب ' ۱ : ۳۲۱ تا ۳۲۶ ؛(۷) السخاوی : الاعلان ' در A:F. Rosenthal *History of Muslim Historiography* ' لائیڈن ۱۹۵۲ ' ۳۲۰ ' ۳۲۲ ' ۴۳۰ ۴۳۲ (۵۰۹).

(F.Rosenthal[ت : شمیم روشن آراء ؛ ن : محمود الحسن عارف])

••-------------••

※ ابن عائشہ : حسب ذیل ممتاز لوگوں کی کنیت :

(۱) محمد بن عائشہ ابو جعفر ' مدینہ کا ایک مغنی جس کا والد نامعلوم تھا 'معبد اور مالک کاشاگرد ۔ اسے اگر اپنے اساتذہ سے برتر نہیں تو ان کے برابر کی حیثیت ضرور دی جاتی ہے ' خصوصاً گائیکی کے ابتدائی مرحلے کے حوالے سے۔ مکہ اور مدینہ میں اس کی بہت عزت کی جاتی تھی ' لیکن اسے اس کی پرواہ نہ تھی اور وہ لوگوں کی فرمائش پر کم ہی گاتا تھا ۔خلیفہ ہشام بن عبدالملک (۱۰۵۔۱۲۵ھ/ ۷۲۴۔۷۴۳ء) کے زمانے میں اسے غالباً ولید بن یزید نے دمشق کے دربار میں بلایا ' لیکن واپس جاتے ہوے وہ ذو خشب کے مقام پر ایک حادثے میں انتقال کر گیا ۔ اس کے بارے میں ہمیں دو تحریریں ملتی ہیں ' ایک اسحاق الموصلی کی (الفہرست ' قاہرہ مطبوعہ ۱۳۴۸ھ ' ص۲۰۲) اور دوسری ابو ایوب مدینی کی (کتاب مذکور) ' ص ۲۱۲.

مآخذ:(۱)الاغانی ' مطبوعہ بیروت ۲: ۱۷۰۔۲۰۷ ؛(۲)

الحصری : جامع ' ص ۶۲ ' ۱۶۲ ؛(۳) ایف بستانی : دائرۃ المعارف ' ۳ :۳۳۰-۳۳۴ .

(۲) ابراہیم بن محمد بن عبد الوہاب بن ابراہیم الامام جو اپنی دادی عائشہ بنت سلیمان بن علی کے حوالے سے ابن عائشہ کے نام سے معروف ہوا۔ المامون کے خلاف سازش کے الزام میں خلیفہ نے اسے قید کر لیا پھر ۲۰۹ھ/ ۸۲۴-۸۲۵ء میں اسے پھانسی دے دی.

(۳) مآخذ : الطبری '۳:۱۰۲۲ ' ۱۰۷۳ ' ۱۰۷۵ ؛ المسعودی: مروج ' ۷:۸۰-۷۸ ؛(۲) محمد بن حبیب المحبر ، ۴۸۹ ؛ ایف بستانی :دائرۃ المعارف ' ۳:۳۲۹؛

(۳) محمد بن حفص التیمی ابوبکر ' ماہر انساب اخباری اور بصرہ کا دانشور جو عائشہ بنت طلحہ [رک بآں] کی نسبت سے ' جس کے وہ اخلاف میں سے تھا ' ابن عائشہ (الاکبر) کے نام سے معروف ہوا .

مآخذ:(۱) الجاحظ : حیوان ' ۱:۱۲ ' ۲:۱۵۵ ؛(۲) وہی مصنف : البیان ' ۱:۱۰۲ ' ۳۲۰ ' ۲:۲۹۰ ؛(۳) الطبری ' اشاریہ ؛(۴) الاغانی ' اشاریہ ؛(۵) المسعودی : مروج ' ۵:۳۴۳ ؛

(۴) عبید اللہ بن محمد بن حفص ابو عبد الرحمٰن ' سابق الذکر کا بیٹا ' جس کی کنیت ابن عائشہ (الاصغر) یا العائشی یا العیشی ہے ۔ وہ اخباری 'راوی اور عمدہ مقرر تھا اس نے ۲۱۹ھ/۸۳۴ء میں بغداد میں قیام اختیار کیا۔ وہ عالم و فاضل شخص تھا اور اسناد میں اس کا حوالہ دیا جاتا ہے۔اسناد میں جب ابن عائشہ کا لفظ استعمال ہو تو اس سے عموما وہی مراد لیا جاتا ہے ۔ اس نے بہت سی تاریخی اور مذہبی روایات اپنے والد کی سند سے بیان کی ہیں اور کہا جاتا ہے کہ وہ تاریخ کی ایک کتاب کا مؤلف بھی ہے اس کی وفات بصرہ میں ۲۲۸ھ/۸۴۳ء میں ہوئی .

مآخذ : (۱) الجاحظ : البیان ' ۱:۱۰۲ ' ۱۹۴ ' ۲۳۹ ' ۳۲۰ ؛(۲) وہی مصنف : حیوان ' ۲:۱۲ ؛ ابن قتیبہ : المعارف ' ۴۵۳ ' ۵۲۲ ؛ ۵۹۸ ؛(۵) المسعودی : مروج ' ۷: ۲۸۸ ؛(۵)الشعرانی : انساب ' ۳۷۹ ؛(۷) ابن حجر : تہذیب التہذیب ' ۷:۴۵ ؛ایف بستانی : دائرۃ المعارف ' ۳: ۳۲۹ .

(Ch. Pellat) [ت: شمیم روشن آراء ؛ ن: محمد امین])

••-------------••

※ ابن عبد البّر النمری(النمیری) : قرطبہ کے ایک علمی خاندان کی عرفیت ' جس کے ممتاز نمائندہ ابو عمر یوسف بن عبد اللہ (ولادت ۳۲۸ھ/۹۷۸ء) ہیں۔ انہوں نے سب سے پہلے اپنے آبائی شہر کے سربر آوردہ علما سے تعلیم پائی۔ اندلس کے سارے مقامات کا سفر کیا ' لیکن مشرق عربی کی طرف نہ جا سکے ' البتہ وہاں کے علما سے خط و کتابت جاری رکھی ۔ وہ اپنے زمانے کے بہت بڑے محدّث اور فقیہ ہونے کے علاوہ انساب کے بھی ماہر تھے۔ وہ ابن حزم کی طرح شروع میں ظاہریہ کی طرف میلان خاطر رکھتے تھے پھر مالکی بن گئے ' گو وہ فقہ شافعی کی طرف بھی کچھ جھکاؤ رکھتے تھے۔ وہ خداداد ذہانت کے مالک ' حق پسند اور حق گو تھے۔

المظفر بن الافطس کے عہد حکومت میں ابن عبد البرلشبونہ (Lisbono) اور شنترین(Santaren) کے قاضی رہے۔ انہوں نے شاطبہ میں۴۶۳ھ/۱۰۷۰ء میں وفات پائی ۔ ابن حزم کو چھوڑ کر اندلس نے اس سے بڑا عالم پیدا نہیں کیا.

ابن عبد البّر بہت سی کتابوں کے مصنف ہیں ۔ ان میں مندرجہ ذیل کتابیں ہم تک پہنچی ہیں: (۱) کتاب الاستیعاب فی معرفتہ الاصحاب (آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے صحابہ کرامؓ کے حالات میں ' مطبوعہ حیدر آباد دکن ۱۳۱۸-۱۳۱۹ھ ' ابن حجر کی الاصابہ کے حاشیہ پر ' قاہرہ ۱۳۲۳-۱۳۲۵ء میں چھپی ؛ ایک اور طباعت از علی محمد بجاوی (قاہرہ ۱۹۵۷-۱۹۶۰ء چار جلدیں ' اختصار کے لیے دیکھیے براکلمان)؛ان کی تصانیف میں سب سے زیادہ شہرت اسی کتاب اور جامع بیان العلم وفضلہ نے پائی ہے ؛(۲) جامع بیان العلم و فضلہ و ماینبغی فی روایتہ وحملہ (قاہرہ ۱۳۴۶ ؛ اس کتاب کا اردو میں بھی

اختصار کے ساتھ ترجمہ ہو چکا ہے)؛(۳) الکافی فی الفقہ (فقہ مالکیہ پر ایک رسالہ ؛ دیکھیے براکلمان ' تکملہ ' ا: ۲۹۷ حاشیہ) ؛ (۴) التمہید لما فی الموطا من المعانی والاسانید (حدیث کی روایت کے بارے میں ؛ موطا امام مالک کی شرح [جو علم حدیث کا دائرۃ المعارف ہے] دیکھیے براکلمان : تکملہ ' ا: ۲۹۸ ' بالا '۶۲۹) ؛ (۵) کتاب الاستذکار فی شرح مذاہب علماء الامصار (سابق الذکر کتاب کی تلخیص) دیکھیے براکلمان : تکملہ ، ا:۲۹۷ ' زیریں؛ (۶) الاستدرک لمذاہب الاعصار فیما تضمنہ الموطامن معانی الرائے والآثار (الموطا کی شرح) ؛ (۷) کتاب الانتفاع فی فضائل الثلاثۃ الائمہ الفقہاء (امام مالکؒ امام ابو حنیفہؒ اور امام شافعیؒ کے فضائل میں ' مطبوعہ قاہرہ ۱۳۵۰ھ)؛(۸) الانصاف فیمابین العلماء من الاختلاف (قاہرہ در مجموعۃ الرسائل المنیریہ) ؛(۹) القصد و الامم فی التعریف باصول العرب و العجم ومن اول من تکلم بالعربیہ من الامم (انساب کے بارے میں) طبع قاہرہ ' ۱۳۵۰ھ ' فرانسیسی ترجمہ از احمد مجوب ' در RAFR جلد ۴۹ (۱۹۵۵ـ۱۹۵۷ء)؛(۱۰) الانباہ علی قبائل الرواۃ (راویوں کے انساب کے بارے میں) مطبوعہ مع کتاب القصد ؛(۱۱) بہجۃ المجالس وانس المجالس ' ایک ادبی کتاب جو المظفر کے لیے منظوم لکھی گئی ۔ اس کی تلخیص دوسری کتب کے ساتھ ابن لیون نے کی ہے(براکلمان : تکملہ ، ا:۶۲۹) .

مآخذ : (۱) ابن خیر:فہرست ' اشاریہ ؛(۲) ابن بشکوال: الصلۃ ،۲:۶۴۰؛(۳) ابن حزم : رسالہ ' دیکھیے Ch.Pellat در الاندلس ' (۱:۱۹) : ۱۹۵۴ء ' ۹۰۷ ؛(۴) A Gonzalez Palencia: Literatura 'اشاریہ ؛(۵) ایف البستانی : دائرۃ المعارف ا:۵۸۵ ، مطبوعہ بیروت؛(۶) براکلمان : تکملہ ' ا:۲۹۷ ' ۶۲۸ ' ۶۲۹ ' ۵۸۵:۱ ' مطبوعہ بیروت .

(Ch.Pellat [ت : شیخ نذیر حسین ' ن: محمود الحسن عارف]

••--------------••

※ ابن عبد الحکم : عبد الحکم (م ۱۷۱ھ/۷۸۷ـ ۷۸۸ء) کے ایک بیٹے اور چار پوتوں کی کنیت ؛ تیسری صدی ہجری / نویں صدی عیسوی میں مصر کے متمول اور بااثر فقہا اورمؤرخوں کا ایک خاندان ۔ بنو عبد الحکم سب سے پہلے مصر میں مالکی مذہب کو رواج دینے والوں میں شامل تھے۔اس خاندان کے امام شافعی [رک بآں] کے ساتھ بھی گہرے روابط تھے ۔ انہوں نے امام شافعی کے قیام مصر کے دوران میں ان کی مالی کفالت بھی کی تھی۔ [امام شافعی نے قیام مصر کے دوران انہی کے ہاں قیام کیا تھا اور]انہوں نے بنو عبد الحکم ہی کے گھر وفات پائی تھی (ابن فرحون ' ص ۱۳۴) اور ان کے خاندانی قبرستان میں دفن ہوے تھے [اس کے باوجود عبدالحکم کا خاندان امام شافعی کا پیروکار نہیں ہوا] ان کی سیاسی اہمیت کے سبب انہیں جزیہ کی رقم سے بھی حصہ ملا کرتا تھا.

۲۲۷ھ/۸۴۲ء اور ۲۳۷ھ/۸۵۱ء میں معتزلہ کی داروگیر کے زمانے میںان پر الزام لگا کہ انہوں نے ایک سابق سرکاری عہدے دار کی ضبط شدہ زمین کو غصب کرلیا ہے ' جس کی دعویدار خود حکومت تھی۔ ان سے چودہ لاکھ درہم کی خطیر رقم کی ادائیگی کامطالبہ کیا گیا۔ اگرچہ وہ جلد ہی اس رقم کی ادائیگی سے بری الذمہ قرار دیئے گئے ' لیکن اس کے باوجود ان کی سابقہ شہرت اور اثر و رسوخ بحال نہ ہو سکا :

ا۔ ابو محمد عبد اللہ بن عبد الحکم (۱۵۵ھ/۷۷۲ء۔ رمضان۲۱۴ھ/۲۳ نومبر ۸۶۹ء) ان کے امام مالک کے ساتھ براہ راست تعلقات تھے۔ انہوں نے فقہ مالکی پر بہت سے رسائل لکھے تھے جن میں سے حضرت عمرؓ بن عبد العزیز کی سوانح (سیرت یا فضائل) محفوظ چلی آ رہی ہے(طبع احمد عبید ' قاہرہ ۱۳۴۶ھ/۱۹۲۷ء)۔ اس کتاب میں حضرت عمربن عبد العزیز کو ایک مثالی مسلم حکمران کے طور پر پیش کیا گیا ہے جس میں ان کی عمدہ روایات ' معاصرین کے ساتھ تعلقات پر مبنی حکایات ' ان کے خطبات اور دعائیں ' سرکاری مراسلات ' مال گزاری کے بارے میں ایک منشور ' جو ان کی اقتصادی پالیسیوں کا

مظہر ہے ' مرقوم ہیں(H.A.R Gibb' در Arabica' ۲(۱۹۵۵ء) : ۱تا۱۶)۔اس کے مطالعہ سے مسلمانوں کی تاریخ نویسی پر دینی اور فقہی اثرات کا پتہ چلتا ہے۔ سیرت پاک صلی اللہ علیہ وسلم پر کتابوں کو مستثنی کرتے ہوے یہ مسلمانوں کی تذکرہ نویسی کا قدیم ترین نمونہ ہے ۔

۲۔ عبد الحکم عبد اللہ کا سب سے بڑا بیٹا تھا۔ ۲۳۸ھ/۸۵۱ء میں غبن کے ایک مقدمہ میں تشدد کا نشانہ بننے پر وہ فوت ہو گئے ' سعد کی طرح جو چاروں بھائیوں میں سب سے چھوٹا تھا ' اس نے کوئی مستقل علمی یادگار نہیں چھوڑی.

۳۔ ابو عبد اللہ محمد بن عبد اللہ اپنے معاصرین کی نظروں میں اپنے خاندان کا ممتاز ترین فرد تھا ۔ وہ ۱۵ ذوالحجہ ۱۸۲ھ/۲۷ جنوری۷۹۹ء میں پیدا ہوا ' امام شافعی سے تعلیم حاصل کی ،لیکن بعد ازاں انہوں نے امام شافعی کے بعض مسائل کے رد میں ' جو انہیں قرآن و سنت کے خلاف نظر آئے ' ایک کتاب بھی لکھی۔ عقیدۂ خلق قرآن کی تائید کے لیے انہیں بغداد بلایا گیا ' لیکن انکار پر انہیں واپس مصر بھیج دیا گیا ۔ ان کی تصانیف میں جو آج کل معدوم ہیں ' فقہی مسائل اور کلیدی مباحث مذکور تھے ' جو اہل عراق اور بشرالمّریسی کے رد میں تھے۔ وہ اپنے باپ کے تحریر کردہ سوانح عمر بن عبد العزیز کے راوی بھی بیان کئے جاتے ہیں(ان کا نام کتاب مذکور کے ص ۱۲۲ پر بھی مرقوم ہے)۔ ان کی تاریخ وفات میں بھی اختلاف ہے ' ایک روایت کی رو سے انہوں نے بدھ کے روز ۴ یا ۱۵ ذوالقعدہ ۲۶۸ھ/۲۶ مئی (جمعرات) یا ۶ جون(بدھ) ۸۸۲ء یا ۲۶۹ ھ/۸۸۲۔۸۸۳ء کو وفات پائی.

۴۔ ابو القاسم عبد الرحمان بن عبد اللہ (نواح ۱۸۲ ھ/۷۹۸۔۷۹۹ ' ۲۵۷ھ/۸۷۱ء) اپنی تصنیف فتوح مصر و المغرب کے سبب سے ' جو اپنے موضوع پر قدیم ترین کتاب ہے ' مشہور ہوے(طبع C.C Torrey ' New Heven ۱۹۲۲ء ' ایک اور قدیم نسخہ منیسہ کے مرکزی کتب خانہ میں ہے 'عدد ۲۸۱ ' ۲ دیکھیے احمد آتش ' در Revue de L' Instituz des Manuscrits Arabes ' ۴ (۱۹۵۸ء) ص ' ۲۰ بعد) اس کے دو تکملوں میں مصر کے قاضی القضاہ کے حالات ۲۴۷ھ/۸۶۰ء تک مذکور ہیں ۔ ان کے ساتھ ہی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ان صحابہ کے حالات مرقوم ہیں ' جو وارد مصر ہوے اور ان کی سند پر احادیث روایت ہوئیں۔ فتوح مصر کا آغاز مصر کی افسانوی روایات سے ہوتا ہے اور اختتام حضرت عمروؓ بن العاص کی وفات پر۔ اس میں سب واقعات سنہ وار مذکور ہیں۔ اس کے بعد اس میں اسی طریقے پر شمالی افریقہ اور اندلس کی فتوحات کا بھی ذکر کیا گیاہے۔ فاضل مصنف سے ہمیں فسطاط کے جغرافیے اور مالی معاملات کے انتظام و انصرام کے بارے میں بھی قیمتی معلومات ملتی ہیں ۔ فاضل مصنف کا نقطۂ نظر مؤرخ سے زیادہ ایک فقیہ کا معلوم ہوتا ہے ۔ وہ مصر کے قدیم باشندوں یعنی قبطیوں کی عزت و احترام کی بھی تاکید کرتا ہے " اسلامی مغرب کی فتوحات " کا ترجمہ A.Gateau نے فرانسیسی میں کیا ہے(مطبوعہ الجزائر ' ۱۹۴۲ء ' بار دوم ۱۹۴۷ء[۱۹۴۸ء]) ' اس باب کی تاریخی اہمیت کے تجزیہ کے بارے میں دیکھیے R.Brunschvig 'در AIEO Alger ' ۶(۱۹۴۲۔ ۱۹۴۷ء): ۱۰۸ تا ۱۵۵.

مآخذ: الکندی: The Governors and Judges of Egypt طبع R.Guest لائیڈن۔ لنڈن ' ۱۹۱۲ء 'ص ۱۹۹ بعد ' ۴۵۵ ' ۴۶۴ ؛(۲) ابن حاتم الرازی : جرح ' ۲/۱: ۹۲ (سعد) ۲/۲ : ۱۰۵ بعد(عبد اللہ)و ۲۵۷ (عبد الرحمان) ؛۱:۳ ' ۳۶ (ابن عبد الحکم) ۳/۲ : ۳۰۰ بعد (محمد) بطور راوی ان کے بارے میں آراء :(۳) الفہرست ' ص ۲۱۱ ' (عبد اللہ) ؛(۴) ابو عاصم العبادی : طبقات الفقہاء ،طبع G.Viestam ' لائیڈن ۱۹۶۴ء ' ص ۲۰ بعد (محمد) ؛(۵) ابن خلکان : وفیات ' عدد ۳۲۲ ' ۵۸۴ (قاہرہ ۱۹۴۸ء ' ۲۲۹:۲ بعد [عبد اللہ]) '۳۳۳:۳ بعد (محمد) ؛(۶) الصفدی : الوافی ' طبع S.Dedering '

۳۳۸:۳ بعد (محمد) ؛(۷) السبکی: طبقات الشافعیہ ' ۱: ۲۲۳ ـ۲۲۵(محمد) ؛(۸) ابن فرحون : دیباج ' قاہرہ ۱۳۵۱ھ ' ص ۱۳۴(عبد اللہ) ' ۱۶۶(عبد الحکم بن عبد اللہ)۲۳۱ بعد ' (محمد) (مفصل معلومات) ؛(۹) ابن حجر: تہذیب ' ۲۸۹:۵ بعد(عبد اللہ) ' ۲۰۸:۶ (عبد الرحمان) '۲۶۰:۹ـ۲۶۲' (محمد) نیز دیکھیے براکلمان ' ۱:۱۵۴' تکملہ ؛ ۲۲۷:۱ بعد۔ الکندی کی شائع کردہ فتوح مصر کی مختلف اشاعتوں کے مقدمات ؛ نیز دیکھیے Torrey ' در EI' ۱ بذیل مادہ A.Gateau کا ترجمہ ' ابراہیم احمد العدوی ابن عبد الحکم : رائد المؤرخین العرب ' قاہرہ ۱۹۶۲ء.

(F.Rosenthal [ت : شیخ نذیر حسین])

••-------------••

※ **ابن عبد الصمد یوسف** : یوسف بن ابی القاسم بن خلف بن احمد ' ابو بحر (غلطی سے اسے ابوبکر بھی لکھاجاتا ہے) ' پانچویں صدی ہجری/ گیارہویں صدی عیسوی کا ایک اندلسی شاعر اوراشبیلیہ کے حکمران معتمد بن عباد[رک بآں]کا مدح نگار ۔ اس کی پیدائش اوروفات کی تاریخیں معلوم نہیں۔ وہ ایک ممتاز علمی خاندان سے تعلق رکھتاتھا جو قرہ جیان کا رہنے والا اور اندلس کے پہلے والی السمح بن مالک بن خولان کی نسل سے تھا ۔ ابن بسام کے مطابق اس خاندان کے بہت سے افراد ملوک الطوائف کے عہد میں انتظامی عہدوں پرکام کرتے رہے تھے ۔ اس نے اس بارے میں ایک گمنام شاعر کی ہجو کے لیے چند اشعار بھی لکھے ہیں ،جنھیں المقری نے بھی نقل کیا ہے (نفح الطیب ' ۳۵۹:۲)۔ بقول ابن بسام عبد الصمد کا نثری اور شعری سرمایہ بہت زیادہ تھا ' لیکن زیادہ تر محفوظ نہیں رہ سکا .

جب ابن عبدالصمد کے بڑے ممدوح المعتمد کو تخت سے اتار کر جلا وطن کر دیا گیا تو اشبیلیہ میں شاعری پر زوال آ گیا (دیکھیے Garcia Gómez 'در Al- Andalus' ۱۰[۱۹۴۵ء]: ۲۸۴ـ۳۴۳ء)۔ اس عہد کی یادگار بہت سے اشعار ہیں جن میں عبدالصمد نئے حکمرانوں کی حرص و طمع کا ماتم کرتے کرتے اب انکی مدح سرائی کرنے لگا تھا ۔ وہ اپنے سفروں کا بھی غمناک پیرائے میں ذکر کرتا ہے ' جن میں اس کاکوئی یارومدد گار نہ تھا۔ ابن لبانہ کی طرح ابن عبد الصمد نے بھی معزول حکمران شاعر کی سخاوت اور دریا دلی عمر بھر یاد رکھی ۔ جب وہ مؤخر الذکر کی وفات(۴۸۸ھ/ ۱۰۹۵ء) کے بعد اغمات گیا تو اس نے فرط جذبات سے اس کی قبر چوم لی۔ ایک تقریب کے دوران میں اس نے ایک ہجوم کے سامنے المعتمد کا مرثیہ پڑھا اوراسے بادشاہوں کا بادشاہ قرار دیا تو حاضرین بہت متاثر ہوے۔ اس قصہ کی دو روایتیں ہیں(ابن خاقان : القلائد' بولاق ۱۲۸۳ھ ' ۳۰ـ۳۱) ؛(۲) ابن خطیب : اعمال الاعلام ' ۱۹۵۶ء ' ۱۲۵ـ۱۲۷ (جس میں اس مرثیے کے سو اشعار مذکور ہیں)۔ یہ قصیدہ ڈوزی(Dozy: Hist. Mus. Esp.' ۳ : ۱۷۵) اورE . Garcia Gomez ' در Al-Andalus' ۱۸(۱۹۵۳ء) : ۴۰۳ـ۴۰۴ نے بھی لکھا ہے.

مآخذ : مذکورہ کتابوں کے علاوہ دیکھیے ابن بسام (الذخیرہ ' ۳ (خطی نسخہ) ؛(۲) ابن سعید : المغرب ' ۲۰۳:۳ـ۲۰۴(اس میں مدیر لکھتا ہے کہ وہ بعض قلمی مآخذ سے استفادہ نہیں کر سکا)؛(۳) المقری : نفح الطیب [Analectes' ۲ :۴۹۷؛ (۴) H.Peres: Poesie Andalouse ' اشاریہ .

(F.De la Granja [ت: شیخ نذیر حسین ؛ن: محمود الحسن عارف])

••-------------••

※ **ابن عبد الملک المراکشی**: ان کا پورا نام ابو عبد اللہ محمد بن محمد بن عبد الملک بن محمد بن سعید الاوسی الانصاری المراکشی ہے ۔وہ بنو مرین کے عہد میں مراکش میں قاضی القضاہ تھے۔ وہ ایک تذکرہ کے بھی مصنف ہیں جو کہ مغرب عربی کے مشاہیر کے احوال کی معرفت کے لیے ناگزیر ہے۔

وہ ۱۴ ذوالقعدہ ۶۳۴ ھ/۹جولائی ۱۲۳۷ء میں پیدا ہوے اور تلمسان میں ۷۰۳ھ/۱۳۰۳ـ۱۳۰۴ء میں انتقال کر گئے ۔ ان کی تصنیف ' جس کا نام الذیل والتکملہ

لکتابین الموصول الصلہ بہت سی جلدوں میں ہے اور ابھی تک خطی صورت میں غیر مطبوعہ ہے ' دراصل یہ کتاب ابن الفرج (م ۴۰۳ھ/۱۰۱۲۔۱۰۱۳ء) کی کتاب الموصول فی تاریخ علماء الاندلس اور ابن بشکوال کی تصنیف کتاب الصلہ فی اخبار آئمۃ الاندلس (م ۵۷۸ھ/۱۱۸۲۔۱۱۸۳ء) کا تتمہ یا تکملہ ہے ۔ یہ کتاب ابن الخطیب [رک بآں] ابن القاضی اور Leo Africanus کا بڑا ماخذ رہی ہے۔

عباس بن ابراہیم کے تحریر کردہ مقالے (ماخذ) میں ابن عبدالملک کے شیوخ ' تلامذہ اور اس کی بہت سی تحریروں کی ایک لمبی سی فہرست ہے ' اس کے علاوہ بہت سے حوالہ جات اور تیس کے قریب اہم شخصیات کے اسماء مذکور ہیں ' جن کی معرفت مراکش کی تاریخ کے حوالے سے ضروری ہے ۔ان اہم شخصیات کے تراجم ابن عبد الملک نے لکھے ہیں ۔ رباط (مراکش) میں ذیل کی طباعت شروع ہو چکی ہے۔

مآخذ: F. Pons Boignes: Ensayo ' ۴۴۴:(۲) عباس بن ابراہیم: الاعلام بمن حل مراکش ' ۳:۲۴۱۔ ۲۴۳ ' فاس ۱۹۳۷ء ؛(۳) براکلمان : تکملہ ' ۵۸۱ ؛(۴) عبد السلام بن سودہ : دلیل المراکش المغرب الاقصیٰ ' عدد ۸۴۶ ' تطوان ۱۹۵۰ء ؛(۵) A. Reg raguei و Allouche: Catalogue des manuscrits de Rabat' ج ۲ 'عدد ۲۲۱۴۔۲۴۱۶ ' رباط ۱۹۵۸ء.

(G. Deverdun [ت: شیخ نذیر حسین ؛ ن: محمود الحسن عارف])

* ابن عبد المنعم الحمیری: (الشیخ الفقیہ العدل ' ابو عبد اللہ محمد بن ابی عبد اللہ محمد بن ابی محمد ' عبد اللہ بن عبد اللہ بن عبد المنعم بن عبد النّور الحمیری) ' ایک اہم جغرافیائی تذکرہ کتاب الروض المعطار فی خبر الاقطار کے مصنف ۔ان کے بارے میں صرف اتنا پتہ چل سکا ہے کہ وہ المغرب کے باشندے اور فقیہ اور قاضی کے حکم یا "عدل" تھے.

ای لیوی پروفنسال نے سب سے پہلے الروض المعطار کے قلمی نسخے کو دریافت کیا اور اس کے بڑے حصے کو چھاپ دیا (La Péninsule Ibérique au Moyen age, d' aprés le Kitab ar- Rawd al-mitar fihabar ' al Aktar d' 'Ibn Abd al- Munim al- Himyari لائیڈن ۱۹۳۸ء).

اس اشاعت میں ای لیوی پروفنسال نے بہت سے قلمی نسخوں (مکناس ' فاس ' سلالہ اور ٹمبکٹو) سے استفادہ کیا ہے ۔ جو گیارہویں اور بارہویں صدی ہجری/ سترہویں اور اٹھارہویں صدی عیسوی سے تعلق رکھتے ہیں۔ ان کے علاوہ دو اور قلمی نسخے ۱۹۲۸ء کے بعد دریافت ہو چکے ہیں۔ ان میں سے ایک استانبول کے کتب خانہ نور عثمانیہ (مرقومہ ۱۰۴۵ھ/۱۶۳۵۔۱۶۳۶ء) میں ہے ' جبکہ دوسرا مدینہ منورہ کے کتب خانہ شیخ الاسلام میں ہے (مرقومہ ۹۷۱ھ/۱۵۶۳۔۱۵۶۴ء) ٹمبکٹو کے مخطوطہ میں الروض المعطار کے مقام تحریر اور اس کی صحیح تاریخ درج ہے (جدہ ۸۶۶ھ/۱۴۶۱ء).

عبد المنعم کے جغرافیائی تذکرے کے مفصل مقدمہ سے پتا چلتا ہے کہ مصنف نے پانچویں صدی ہجری/ گیارہویں صدی عیسوی اور چھٹی صدی ہجری/ بارہویں صدی کی تین اہم کتابوں کو پیش نظر رکھا ہے اور یہ البکری (م ۴۶۰ھ/۱۰۶۷۔۱۰۶۸ء) کی کتاب المسالک و الممالک ' الادریسی (م۵۴۸ھ/۱۱۵۴ء) کی نزہۃ المشتاق فی اختراق الآفاق اور تیسری کتاب کتاب الاستبصار فی عجائب الامصار (نوشتہ ۵۸۷ھ/۱۱۵۴ء) ہے جو البکری کی کتاب کا مثنّی ہے اور مصنف نے اس میں اپنے ذاتی مشاہدات شامل کر دیئے ہیں ' ظاہر ہے کہ کتاب المسالک و الممالک کی آئندہ طباعت کے لیے الروض المعطار اہم کتاب ہو گی 'کیوں کہ مؤخر الذکر کے بہت سے اقتباسات جو الحمیری کی معجم اور جغرافیہ میں بکھرے ہوئے ہیں ' اگر ان کو ترتیب دے کر ایک جگہ جمع کر لیا جائے تو ان میں دی سلان (De Sane) ' کونک روزن

(Kunik Rosen) اور کوالسکی (Kowalski) کے مرتب کردہ طبقات سے زیادہ مفصل اور مختلف حالات ملیں گے۔ اسی طرح شہر براغہ (پریاگ) کے حالات بیان کردہ البکری جو ابراہیم بن یعقوب الطرطوشی (م۳۵۵ھ/ ۹۶۵-۹۶۶ء) ہی کی فراہم کردہ تفاصیل سے ماخوذ ہیں، الحمیری کی اس عبارت سے مختلف ہیں جو کوالسکی نے چھاپی ہے۔

نزہۃ المشتاق کے بہت سے اقتباسات جو الحمیری کی معجم جغرافیائی میں پائے جاتے ہیں اور سپین و پرتگال سے متعلق ہیں، ادریسی کے کامل اور پورے متن کی تیاری میں بھی مدد دے سکتے ہیں۔

الروض المعطار کا سب سے پہلے لیوی پروفنسال نے پتا چلایا۔ دراصل یہ حاجی خلیفہ کی کشف الظنون (طبع فلوگل، ۳: ۴۹۰، عدد ۶۵۹۷) میں الروض المعطار فی اخبار الاقطار، مصنف ابو عبد اللہ محمد بن محمد الحمیری (م ۹۰۰ھ/۱۴۹۴ء) کے نام سے مذکور ہے۔ لیوی پروفنسال کی رائے یہ ہے کہ اس کے دریافت کردہ نسخے کا وہی نام ہے جو کشف الظنون میں لکھا ہے۔ اس کی رائے کی تصدیق حاجی خلیفہ کے مختصر سے بیان سے بھی ہو جاتی ہے جو الروض المعطار (تصنیف ۸۶۶ھ/۱۴۶۱ء) سے ملتا جلتا ہے اور اس نام کے چھ قلمی نسخے بھی پائے جاتے ہیں۔

عبد المنعم الحمیری کی کتاب کے نام کا تعین ایسا مشکل مسئلہ ہے جو آسانی سے حل ہوتا دکھائی نہیں دیتا۔ دراصل حاجی خلیفہ الروض المعطار (۳: ۴۹۱، عدد ۶۵۹۸) کا نام لکھنے کے بعد اسی نام کی دوسری کتاب (عدد ۶۵۹۷) کا ذکر کرتا ہے، جس کے مصنف کے متعلق وہ کچھ نہیں بتاتا، لیکن دونوں کا نام ایک ہی ہے یعنی الشیخ العمدہ ابو عبد اللہ محمد بن محمد بن عبد اللہ بن عبد المنعم الحمیری۔ اس مشکل کو حل کرتے ہوئے لیوی پروفنسال اس نتیجے پر پہنچتا ہے کہ ممکن ہے کہ الروض المعطار کے دو نسخے ہوں جو مختلف اوقات میں ابن عبد المنعم الحمیری کے خاندان کے دو افراد نے تیار کیے ہیں۔

شاید پہلا نسخہ (مرقومہ ساتویں صدی ہجری/ تیرہویں صدی عیسوی) معدوم ہو چکا ہے۔ اس مفروضے کی تائید میں دو شواہد پیش کیے جا سکتے ہیں: (۱) تحریری سرمایہ سے استفادہ کرتے ہوئے ابن الحمیری نے آٹھویں صدی ہجری/چودھویں صدی عیسوی اور نویں صدی ہجری / پندرہویں صدی عیسوی میں لکھی ہوئی کتابوں کا ذکر نہیں کیا؛ (۲) اس معجم جغرافی میں بیشتر تاریخی واقعات صرف ساتویں صدی ہجری/ تیرہویں صدی عیسوی تک مذکور ہیں، جب کہ دوسرے نسخے (مرقومہ ۸۶۶ھ/ ۱۴۶۱ء) کے بے شمار قلمی نسخے موجود ہیں۔ معلوم ہوتا ہے کہ یہ پہلا نظرثانی شدہ نسخہ ہے جس کے اقتباسات القلقشندی (م ۸۳۱ھ/۱۴۱۸ء) نے دیے ہیں۔

تاکیداً یہ کہا جا سکتا ہے کہ الروض المعطار کے مصنف کا تعین کتاب کی طباعت کے بعد ہی ہو سکتا ہے۔

یہ امر قابل ذکر ہے کہ سب سے پہلے ۱۹۳۷ء میں لیوی پروفنسال نے ہسپانیہ (سپین اور پرتگال) اور جنوبی فرانس کے بارے میں الروض المعطار کی بعض عبارتیں شائع کی تھیں (۱۹۳۵ء میں انہوں نے اسکندریہ کے فرعون کا حال بھی شائع کیا تھا)، لیکن علمی حلقوں کی دل چسپی کے باوجود الروض المعطار کے بہت کم اقتباسات شائع ہو سکے۔ Ch.Pellat نے ۱۹۵۴ء میں بصرہ کے حالات لیوی پروفنسال نے ۱۹۵۶ء میں صقلیہ (کریٹ) اطالوی شہروں اور جزائر کے احوال، U. Rizzitano, T Lewicki نے ۱۹۵۹-۱۹۶۱ء میں پراگ (براغہ) اور پولستان کی ریاست Mieszko I (مشکہ) اور ۱۹۶۲ء میں A. Malecka نے مشرقی افریقہ کے بعض مقامات اور ساحلی علاقوں سے متعلقہ اقتباسات شائع کیے۔ نیز ہم یہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ ۱۹۶۰ء میں T.Lewicki کی مشرقی، مرکزی اور جنوبی یورپ کے بارے میں فراہم کردہ مختصر سی تفاصیل الروض المعطار میں ادھر ادھر بکھری ہوئی ہیں۔

الروض المعطار کو سارے المغرب (شمالی افریقہ)

میں بڑی مقبولیت حاصل ہوئی ہے ۔ القلقشندی کے علاوہ جو پہلے نسخے سے عبارتیں نقل کرتا ہے ' اس کے اقتباسات المقری (گیارھویں صدی ہجری/ سترھویں صدی عیسوی) المقدسی (بارھویں صد ہجری/ اٹھارھویں صدی عیسوی) اور ناصری السلاوی (تیرھویں صدی ہجری/ انیسویں صدی عیسوی) نے بھی دیئے ہیں ۔ بعض فضلا کا خیال ہے کہ المقری کی جنیٰ الازھار من روض المعطار الحمیری کی کتاب کا چربہ یا نقل ہے ' لیکن موجودہ تحقیق سے ثابت ہو چکا ہے کہ وہ الادریسی کی نزہۃ المشتاق کا خلاصہ ہے.

مآخذ : براکلمان ' مقالہ المقریزی ' در آ ' بار اول؛ (۲) : (۲) W.Kubiak : *Some West and Middle European Gerographical names according to the Abridgement of Idrisi's Nuzhatul Mushtāk known as Makrīzi's Gany al-azhar min ar-Rawḍ al Miṭar* در *Folia Orientalia* '۱/۲(۱۹۵۹ء۔۱۹۶۰ء): ۱۹۸۔۲۰۸؛ (۳) E.Lévi Provençal : الروض المعطار ' در *Actes du XVIII Congrés des Orientalistes* لائیڈن ۱۹۳۲ء ؛ (۴) وہی مصنف : *La Peninsule Iberique* ؛ (۵) وہی مصنف : *Une description Inedite du phare d' Alexandrie* ' در *Melanges Maspero* ' ۳ : ۱۶۱۔۱۷۱ ' قاہرہ ۱۹۳۵ء ؛ (۶) وہی مصنف : *Une héroine de la résistance Musulmane en Sicile au début du XIII Siecle* ' در *OM* ۳۴(۱۹۵۴ء) : ۲۸۳۔۲۸۸ ؛ (۷) وہی مصنف : *Une description arabe inedite de la Crete* ' در *Studi G. levi Della Vida* ۲(روم ۱۹۵۶ء) : ۴۹۔۵۷؛ (۸) T. Lewicki : *Braga et Miska d'apres une Source arabe inedite* ' در *Folia Orientalia* ' ۱/۲(۱۹۵۹ء ۔ ۱۹۶۱ء) : ۳۲۲ ۔ ۳۲۶؛ (۹) وہی مصنف : *Kitab ar-Rawd al Mitar d' Ibn , Abd Al Munim al Himyari as a Source of information on Eastern Central and Southern Europe* ' در Arabica ۱/۲ (۱۹۵۴ء):۲۱۳۔۲۱۵؛ (۱۰) Ch. Pellat : *Extraits d' une notice inedite Sur Basra*؛ (۱۲) Rizzitano : کتاب الروض المعطار لابن عبد المنعم الحمیریؒ خاص بالجزور والبقاع الاطالیہ 'در مجلۃ کلیۃ الآداب ' ۱۸ (مئی ۱۹۵۶ء) ص ۱۲۹ بعد ؛(۱۳) G wiet : *Un Resume d' Idrisi* ' در *Bull. Soc. Royale de Geog d' Egypt* ' ۲۰ (۱۹۳۹ء).

(T. Lewicki [ت: شیخ نذیر حسین])

••-------------••

ابن عبدوس ابو عامر احمد : بنو جہور (۴۲۲۔۲ ۵۶ھ/۱۰۳۰۔۱۰۷۱ء) کے عہد حکومت میں قرطبہ میں ایک اہم شخصیت اور ایک وزیر۔اس کی زندگی کے حالات بہت کم معلوم ہیں ۔ اس کی شہرت کا انحصار ولادہ بنت المستکفی [رک باں] کے معاملے میں شرکت پر ہے۔ ابن زیدون [رک باں] سے حسد کرتے ہوئے اس نے ایک قاصد کے ذریعے ولادہ کو پیغام محبت بھیجا ' جس کا اس نے حوصلہ افزا جواب دیا تھا ۔ اس پر ابن زیدون نے ایک طویل ہزلیہ خط (الرسالۃ الھزلیہ) ولادہ کے دستخط خود کرکے اسی قاصد کے ہاتھ ابن عبدون کو بھیج دیا۔ یہ خط جلد ہی مشہور ہو گیا۔ ابن عبدوس ولادہ سے تعلقات نہ بڑھا سکا ' کیونکہ اس کے جذبات ابن زیدون کے اشعار بے باک سے سرد ہو چکے تھے 'لیکن جب ابن زیدون نے پہلے قرطبہ چھوڑ کر بادجوز اور پھر اشبیلیہ میں سکونت اختیار کر لی تو ابن عبدوس نے ولادہ کے ساتھ دوبارہ اپنے مراسم قائم کر لیے اور اس کے یہ مراسم اس کے ساتھ مرتے دم تک باقی رہے۔ ابن عبدوس نے اسی برس کی عمر میں ۴۷۲ھ/۱۰۷۹۔۱۰۸۰ء میں انتقال کیا .

مآخذ : (۱) ابن بسام : الذخیرہ ؛ ۱/۱ :۲۸۹ بعد ؛ (۲) المقری : نفح الطیب ' [*Analectes*] ' اشاریہ ؛(۳) ابن الابار : تکملہ 'جس سے اقتباسات A. Bel اور محمد بن

شِنب نے طبع کیے ہیں ' الجزائر ۱۹۲۰ء عدد ۲۴۴۰؛(۴) ابن سعید : الرایات (طبع گارشیا گومز) میڈرڈ ۱۹۴۲ء ؛ (۵)وہی مصنف : عنوان المرقعات ' قاہرہ ص ۶۱ ؛ (۶) Un Poéte Arabe d' Andalousie Ibn Zaydun : A.Coar ' قسطینہ ' ۱۹۶۰ء ' ۳۱ ـ ۵۰ ؛(۷) ابن زیدون: دیوان ' قاہرہ ۱۹۵۷ء 'ص ۵۸۲ ' ۶۳۴ ' ۷۹۱؛(۸) ابن نباتہ : شرح العیون فی شرح رسالہ ابن زیدون ' بولاق ۱۲۷۹ھ ' ص ۶ ببعد .

(حسین مونس [ت: شیخ نذیر حسین])

※ **ابن عبدوس**: ابو عبداللہ محمد بن ابراہیم (۲۰۲ـ ۲۶۰ھ / ۸۱۷ـ۸۷۳ء) ' افریقہ (تونس) کا ایک فقیہ ـ اس کی زندگی ' مطالعہ اور افکار اس نسل کے لیے مشعل راہ رہے ہیں جو سحنون بن سعید (۱۶۰ـ۲۴۱ھ/ ۷۷۶ـ۸۵۴ء) کی پیروکار تھی ـ ابن عبدوس سحنون کے بیٹے محمد کا ہم عصر ' ہم چشمک اور بحیثیت عالم اس سے فائق تھا۔ دونوں کے درمیان ایمان کے بارے میں بحث چھڑ گئی ' جس سے ابن عبدوس کو تکلیف پہنچی۔ ابن عبدوس اور اس کے پیروکاروں(عبدوسیہ) کا خیال تھا کہ ایک شخص صرف ماضی اور حال میں اپنے ایمان کے بارے میں یقین سے کچھ کہہ سکتا ہے ' لیکن مستقبل میں جزم سے کچھ نہیں کہہ سکتا ـ اگر اس سے پوچھا جائے کہ آیا وہ مومن ہے تو اسے مومن انشاء اللہ کہنا چاہیے .

ابن سحنون اوراس کے پیرو کاروں(المحمدیہ) کا خیال تھا کہ مذکورہ بالا جواب سے شرک لازم آتا ہے۔ اس طرح وہ ابن عبدوس کے نظریے کو ''مشکوکیہ'' کہنے لگے۔ ملک کی اکثریت ابن سحنون کی طرف دار تھی ـ ابن عبدوس کو مجبور ہو کر اپنے نظریے کی تصحیح کرنا پڑی ' بلکہ وہ اس سے کلیۃً منکر ہو گیا ـ ابن عبدوس بہت متقی اور پرہیز گار تھا اور فقہ میں بڑی مہارت رکھتا تھا وہ خوشحال تھا اور فراغت کی وجہ سے مطالعہ و عبادت میں مصروف رہتا تھا۔

مآخذ :(۱)ابوالعرب: طبقات علماء افریقہ 'طبع محمد بن شِنب ' الجزائر ۱۹۱۴ء ؛فرانسیسی ترجمہ از محمد بن شِنب: Classes des savents de Ifriqiya ' الجزائر ۱۹۲۰ء ' اشاریہ ؛(۳) ایاد بن موسیٰ الیحصبی : ترتیب المدارک ' مخطوطہ دارالکتب ' قاہرہ ۱:۱۵۰ ؛(۴) ابن ناجی: معالم الایمان ' تونس ' ۱۳۵۰ ' ۳ : ۹۰ ببعد ؛(۵) مالکی : ریاض النفوس (طبع حسین مونس) قاہرہ ۱۹۵۰ء ' ۱:۳۶۰ـ۳۶۳.

(حسین مونس[ت: شیخ نذیر حسین])

※ **ابن عبدون محمد بن احمد**:حسبہ پر ایک چھوٹے سے رسالے کا مصنف ' جو اشبیلیہ کے بارے میں ہے ـ اس کے بارے میں جو کچھ معلوم ہو سکا ہے وہ اسی رسالے سے ماخوذ ہے ـ جس کے دونوں قلمی نسخوں میں اس کا نام دو مختلف طریقوں سے لکھا گیا ہے محمد بن عبد اللہ النخعی عبدون اور محمد بن احمد بن عبدون (التجیبی)۔ وہ فقیہ یاقاضی یا محتسب تھا ' جس نے پانچویں صدی ہجری/ گیارہویں صدی عیسوی کے نصف آخر اور چھٹی صدی ہجری/ بارہویں صدی کے نصف اول کا زیادہ زمانہ اشبیلیہ میں گزارا ـکیوں کہ ایک طرف تو وہ اپنے آپ کو المعتمد کی فرماں روائی کے ابتدائی زمانے کا عینی شاہد بتاتا ہے اور دوسری طرف المرابطون کو شہر کا حکمران قرار دیتا ہے۔

ابن عبدون کا یہ مختصر سا رسالہ معاصر السقطی کے رسالے سمیت ' جوملاقہ کے بارے میں ہے ' اس زمانے کے اندلس کے شہری ' اقتصادی اور معاشرتی حالات کے بارے میں قیمتی مآخذ ہے ' اس رسالے کا متن لیوی پروفنسال نے شائع کیا ہے (در JA (۱۹۳۴ء) : ۱۷۷ـ۲۹۹ 'بارثانی در Doc. arabes inédits sur la vie Sociale et economique en Occ. mus. au Moyen âge 'قاہرہ ' ۱۹۵۵ء ' ص ۳ ـ ۶۵ ؛ F.Gabrieli کا اطالوی ترجمہ: Il Trattato Censorio di

در Ibn ʿAbdūn Sul Buon governo di Siviglia، Rend. Lin، سلسلہ ششم، ۱۱ (۱۹۳۵): ۸۷۸-۹۳۵؛ جب کہ رسالے کا فرانسیسی ترجمہ خود لیوی پروونسال نے شائع کیا ہے (Seville Musulmane au Debut Du XII Siecle le traite d' Ibn Abdun، پیرس ۱۹۴۷ء) ہسپانوی زبان میں ترجمہ E. Garcia اور E.Levi Provencal نے کیا ہے (Sevilla a comienzos del Siglo XII میڈرڈ ۱۹۴۸).

مآخذ : متن مقالہ میں .

(F. Gabrieli [ت: شیخ نذیر حسین])

••--------------••

※ ابن عیّاش : رک بہ ابن عطاش.

••--------------••

※ ابن عجیبہ : ابو العباس احمد بن محمد بن المہدی بن عجیبہ الحسنی، شریفی خاندان کے ایک مراکشی صوفی اور اپنے عہد میں درقاوہ [رک بآں] کے صوفی مسلک کے اہم نمائندہ ۔ وہ ۱۱۶۰یا ۱۱۶۱ھ/۱۷۴۶-۱۷۴۷ء میں الخمیس نامی گاؤں میں پیدا ہوے، جو انجرہ قبیلے کا مسکن اور بحیرۂ روم کے مراکشی ساحل پر طنجہ (Tangier) اور تطوان (Tetvan) کے درمیان واقع تھا ۔ بچپن ہی سے ان پر مذہبی رنگ اور شوق نمایاں تھا، چنانچہ انہوں نے بڑی محنت سے قرأت، کلام، فقہ اور عربی ادب و لغت پہلے مقامی علما سے اور بعد میں تطوان میں عبد الکریم بن قریش، محمد جنوی اور محمد ورزیزی سے پڑھیں، اس کے بعد وہ فاس چلے گئے، جہاں انہوں نے التاؤدی ابن سودا اور محمد بنیس سے اجازہ حاصل کیا ۔ تیس سال کی عمر میں وہ تطوان واپس آ گئے اور علوم شرعیہ کی تدریس شروع کی، ساتھ ہی انہوں نے فقہ و حدیث میں تصنیف و تالیف اور کتب صوفیا پر شروح لکھنے کا آغاز کیا۔ اسکندریہ کے ابن عطاء اللہ [رک بآں] کی الحکم پڑھ کر وہ بہت متاثر ہوے اور صوفیانہ مسلک اختیار کرنے کا فیصلہ کر لیا۔۱۲۰۸ھ/۱۷۹۴ء میں انہوں نے شیخ محمد البوزیدی (م ۱۲۳۱ھ/۱۸۱۴ء) کے ہاتھ پر بیعت کر لی جو براہ راست مولائے درقاوی کے مرید تھے ۔ یہاں ان کی زندگی میں عظیم تغیر واقع ہوا اور انہوں نے ماضی کو فراموش کرتے ہوے مسند تدریس سے کنارہ کر لیا ۔ سارا مال و اسباب اللہ کی راہ میں دے دیا اور خرقہ پہن کر گداگری اور سقہ گیری شروع کر دی۔ یہاں تک کہ بدعات کے الزام میں دوسرے درویشوں کے ساتھ کئی دن تک جیل کی ہوا بھی کھائی۔ مجاہدے کا عرصہ گزارنے کے بعد، جس کا ذکر انہوں نے اپنی خودنوشت (فہرسہ) میں خوبصورتی سے کیا ہے، بالآخر انہیں نور عرفان حاصل ہو گیا اور وہ شیخ طریقت بن گئے ۔ اس کے بعد انہوں نے جبالہ کے شمالی دیہات میں صوفی طریقے کے مطابق لوگوں کو رجوع الی اللہ کی دعوت دینا شروع کی اور وہاں کئی خانقاہیں (زاویے) قائم کیں ۔ اس دوران میں انہوں نے تصنیف و تالیف کا سلسلہ بھی جاری رکھا اور اس میں بڑی سرگرمی دکھائی ۔ انہوں نے معلمانہ مہارت سے شریعت اور باطنی تجربے میں توافق پیدا کیا اور اپنے علم باطن کی بنیاد علم ظاہر پر رکھی ۔ تصوف میں علم الاشارہ پرانہوں نے جو کام کیا ہے اس نے ان کے نام کو بعد میں بھی زندہ رکھا۔انہوں نے غمارہ میں اپنے مرشد کے گھرمیں ۷شوال ۱۲۲۴ھ/۱۵ نومبر۱۸۰۹ء کو بمرض طاعون وفات پائی ۔ ان کا مزار طنجہ سے بیس کیلو میٹر شمال مشرق میں زنیج کی پہاڑی پر واقع ہے، جہاں ہر سال ۱۴ ستمبر کو درقاوہ عجیبیہ مسلک کے لوگ ان کا عرس مناتے ہیں .

تصانیف : انہوں نے فہرسہ میں اپنی تصانیف کی ایک فہرست دی ہے اور اسے تاریخی ترتیب سے مرتب کیا ہے ۔ یہ فہرست بعض طباعتی تفاصیل کے ساتھ ذیل میں دی جا رہی ہے:(۱) شرح الہمزیۃ ؛(۲) شرح البردہ (للبوصیری) ؛(۳) شرح الوظیفہ (زرّوق) ؛(۴) شرح الحزب الکبیر (الاشاذلی) ؛(۵) شرح اسماء اللہ الحسنی ؛ (۶) شرح المنفرجہ (ابن نحوی) ؛(۷) شرح تائیۃ (بعیدی)؛ (۸) کتاب فی علم النیۃ ؛(۹) کتاب فی ذم

الغیبۃ و مدح العزلۃ والصمت ؛(۱۰)تالیف فی الاذکار النبویہ ؛ (۱۱) اربعین حدیث؛(۱۲) القراء ات العشرۃ ؛ (۱۳) اظہار البستان (طبقات مالکیۃ)؛(۱۴) حاشیۃ علی مختصر خلیل؛(۱۵)شرح حصن الحصین (جزری) ؛(۱۶) شرح الحکم (ابن عطاء اللہ) (شرح المباحث الاصلیہ کے ساتھ قاہرہ سے ۱۳۳۱ھ/ ۱۹۱۳ء میں اور الگ سے ۱۳۸۱ھ/ ۱۹۶۱ء میں شائع ہوئی)[اس کا پورا نام ایقاظ الہمم فی شرح الحکم ہے]؛(۱۷) شرح الاصلیۃ (التجیبی) ؛(۱۸) شرح تصلیۃ (ابن مشیش))؛(۱۹-۲۱) شرح الفاتحہ (یہ قرآن کی پہلی سورت کی تین الگ الگ شرحیں ہیں ' ایک مختصر ہے ' دوسری تفصیلی اور تیسری بہت ہی مختصر) ؛ (۲۲) تفسیر القرآن (چار جلدوں میں ہے جن میں سے پہلی دو قاہرہ سے ۱۳۷۵ھ/۱۹۵۵ء اور ۱۳۷۶ھ/۱۹۵۶ء میں شائع ہو چکی ہیں) ؛(۲۳) شرح الخمریۃ (ابن الفرید)؛(۲۴) شرح قصیدہ (رفاعی) ؛(۲۵)شرح مقطعات (الشُستری)؛ (۲۶) شرح قصیدہ فی السلوک (بوزیدی)؛ (۲۷) کتاب فی القضاء والقدر ؛ (۲۸) شرح ابیات (ابن عربی) ؛ (۲۹) فی الخمرۃ الازلیہ ؛(۳۰) فی الطلاسم (یہ اور مذکورہ بالا رسالہ مابعد الطبیعیات پر دو مختصر کتابچے ہیں جن میں نام لیے بغیر وحدۃ الوجود کے تصور کی حمایت کی گئی ہے۔ پہلے میں یہ بتایا گیا ہے کہ کس طرح وجود مطلق اظہار تجلی کے بعد بھی پہلے کی طرح بعینہ باقی رہتا ہے جب کہ دوسرے میں ان حجابات کا ذکر ہے جن میں وہ خود کو مستور رکھتا ہے اور احدیت کے ان تین نکات کا ذکر ہے جن کے ذریعے اس کا ادراک کیا جا سکتا ہے یعنی توحید فی الافعال ' توحید فی الصفات اور توحید فی الذّات) ؛(۳۱) شرح تصلیہ (ابن عربی) ؛ (۳۲) شرح نونیہ (الشُستری) ؛(۳۳) معراج التصوف الی حقائق التصوف (صوفیوں کی فنی اصطلاحات کی فرہنگ ' طبع الہاشمی دمشق ۱۳۵۵ھ/۱۹۳۷ء فرانسیسی ترجمہ از J.L Michon دیکھیے فہرست کتابیات)؛ (۳۴-۳۵) شرح تائیۃ فی الخمریۃ (بوزیدی کے ایک قصیدے کی شرح ' ایک طویل اور ایک مختصر)؛ (۳۶) شرح الاجرومیۃ (عربی قواعد پر ابن اجروم کے ایک رسالے کی شرح ' ایک قواعد کے لحاظ سے اور دوسری رمزیت لیے ہوے ۔ اس کی ایک تجوید رمزیت والی شرح کے ساتھ استانبول سے ۱۳۱۵ھ میں شائع ہو چکی ہے)؛ (۳۷) حاشیہ علی الجامع الصغیر (السیوطی) ؛(۳۸) دیوان (مشتمل بر چار قصائد و متفرق توشیحات ' کل تقریباً دو صد اشعار).

اس فہرست میں کچھ اضافہ بھی کیا جا سکتا ہے ' ایک تو خود فہرسہ کا (۳۸) اور دوسرے ان کتب کا جو مصنف نے وفات سے کچھ ہی عرصے پہلے لکھیں [لہذا ان کا اندراج فہرسہ میں نہ ہو سکا] مثلاً (۳۹) شرح عینیۃ (الجیلی)؛(۴۰) تبصرۃ الدرقاویۃ ؛(۴۱) تعریف مولاے درقاوی ؛ (۴۲) فی المودۃ ؛ اور(۴۳) احزاب (حزب الحفظ ' حزب العز اور حزب الفتح).

مآخذ: Lévi Provençal نے Les Historiens des chorfa ' ص ۳۳۶ میں ابن عجیبہ کا ذکر کیا ہے ؛ عربی مآخذ : اس کے کئی ہم عصروں نے اس کی زندگی کے روشن پہلوؤں کی عکاسی کی ہے؛ مثلاً (۲) عبد القادر الکوہن (کتاب مذکور ص ۳۴۰)نے اور(۳) بوزیان المعسکری نے (طبقات درقاویہ میں) ؛ کتب اعلام میں بھی جابجا اس کا ذکر ملتا ہے ' دیکھیے مثلا (۴) مثلاً البستانی : دائرۃ المعارف ' ۳ : ۳۵۸ ؛(۵) سرکیس : معجم ' ص ۱۶۹-۱۷۰ اور(۶) فہرست: مخطوطات از Allouche and Regragui' (Mss. Ar. Rabat بمواقع عدیدہ)؛(۷)ایک معاصر مؤرخ محمد داؤد نے تاریخ تطوان میں اسے نمایاں جگہ دی ہے (دیکھیے ۱۹۶۲ء جلد سوم ' بمواقع عدیدہ اورجلد چہارم زیر طبع)۔ مذکورہ بالا مآخذ اور ابن عجیبۃ کی اپنی تصانیف سے اخذ کردہ معلومات سب کو J.L.Michon نے اپنے تحقیقی مقالے میں جمع کر دیا ہے(تحقیقی مقالہ ' پیرس ۱۹۶۶ء)[نیز الیواقیت الثمینہ ' ص ۷۰].

(J.L.Michon [ت: محمد امین])

..-------------..

⊗ **ابن العدیم** : عمر بن احمد بن ہبۃ اللہ بن محمد بن ہبۃ اللہ بن احمد بن یحییٰ بن ابی جرادہ ۔ ابو القاسم العقیلی (۵۸۸ـ۶۶۰ھ/ ۱۱۹۲ـ۱۲۶۱ء) ' ابو جرادہ (عامر بن ربیعہ بن خویلد) حضرت علیؓ کے قریبی ساتھیوں میں سے ایک ' کے خاندان میں سے تھے ' حلب (شام) کے ایک رئیس ' محدث ' فقیہ ' مفتی ' قاضی ' صاحب طرز ادیب ' مؤرخ اور کاتب ۔

بقول یاقوت الحموی (معجم ۱۶:۵) ان کا گھرانہ ' یعنی خانوادہ ابی جرادہ ' کئی پشتوں سے علم و ادب کا امین تھا ' اس لیے حلب کا عہدۂ قضا پانچ پشتوں سے ان کے خاندان میں متوارث تھا ۔ ابن العدیم نے اپنے خاندانی بزرگوں کے حالات کا ایک مستقل کتاب الاخبار المستفادۃ فی ذکر بنی جرادہ میں تذکرہ کیا ہے ' جو غالباً دست برد زمانہ کا شکار ہو کر ناپید ہو گئی ہے ۔ یاقوت الحموی نے اس کتاب کو صاحب کتاب (ابن العدیم) سے خود سنا اور روایت کیا ہے(معجم الادباء ' ۱۶:۶).

ابن العدیم کے مطابق ' ان کا خاندانی نام (ابن العدیم) ان کے کسی جد امجد کے نام پر مبنی نہیں ' بلکہ محض عدم (موت و فنا) کی طرف اشارہ ہے ' وہ کہتے ہیں کہ میں نے ابن العدیم سے پوچھا کہ آپ لوگوں کا یہ (عجیب و غریب) نام کیسے رکھا گیا؟ ' انہوں نے جواب دیا کہ خود انہوں نے اس کے متعلق اپنے خاندان کے بزرگوں سے پوچھا تھا ' تو انہوں نے جواب دیا کہ ان کے خیال میں یہ رکھاہوا نام ہے اور اس نام کا ان کا کوئی بزرگ نہیں تھا ' البتہ ان کے ایک جد امجد القاضی ابو الفضل ہبۃ اللہ بن احمد بن یحییٰ بن زہیر بن ابی جرادہ باوجود مالی وسعت اور فراخی کے اپنے اشعار میں ' عدم یعنی موت کا تذکرہ اورزمانے کے حالات کی سختی کاشکوہ کرتے تھے ' غالباً اسی لیے یہ نام رکھا گیا (معجم ' ۱۶:۲).

ابن العدیم کا خاندان (ابی جرادہ) برسوں بصرہ میں " محلہ ابن عقیل" میں مقیم رہا۔ وہاں سے یہ خاندان تیسری صدی ہجری/ نویں صدی عیسوی میں حلب آیا ' پہلے شخص جنہوں نے حلب میں سکونت اختیار کی وہ موسیٰ بن عیسی بن عبد اللہ بن محمد بن عامر بن ابی جرادہ تھے جو تیسری صدی عیسوی میں بسلسلہ تجارت یہاں آئے اور پھر یہیں سکونت اختیار کر لی (کتاب مذکور ، ۱۶:۷).

دوسری روایت کی رو سے بصرہ میں جب طاعون کی وبا پھیلی تو بہت سے عقیلی ترک وطن کر کے شام آ گئے جن میں مذکورہ بالا بزرگ بھی شامل تھے۔

ابن العدیم نے اپنی کتاب الاخبار المستفادہ میں اپنے بزرگوں میں سے قاضی ابو طاہر عبد القادر بن علی بن عبد الباقی (م ۴۶۳ھ/ ۱۰۷۰ء) ' ابو المجید عبد اللہ بن محمد بن عبد الباقی بن محمد صاحب کتاب التہذیب فی اختلاف القراء السبعہ (م ۴۸۰ھ/ ۱۰۸۷ء) ' ان کے صاحبزادے الشیخ ابوالحسن علی بن عبد اللہ بن محمد مرتب غریب الحدیث (لابی عبید ' بہ ترتیب حروف ہجا ' ۵۴۸ھ/ ۱۱۵۳ء) ' ابو علی الحسن بن علی (م ۵۵۱ھ/ ۱۱۵۶ء) ' ابو البرکات عبد القاہر بن علی بن عبد اللہ بن ابی جرادہ) (م ۵۵۲ھ/ ۱۱۵۷ء) ' ابو الفتح عبد اللہ بن الحسن بن علی ' ابو الفضل عبد الصمد بن زہیر بن ہارون بن موسیٰ (۳۳۰ـ۳۹۰ھ/ ۹۴۱ـ۹۹۱ء) ' القاضی ابوالحسن احمد بن یحییٰ بن زہیر(حلب کے اس خاندان کے پہلے قاضی (م بعد ۴۲۹ھ/ ۱۰۳۷ء) ' القاضی ابو الفضل ہبۃ اللہ بن احمد قاضی حلب (م ۴۸۸ھ/ ۱۰۵۴ء) ' القاضی ابو غانم محمد بن القاضی ابی الفضل (قاضی حلب) (ولادت ۴۴۶ھ/ ۱۰۵۴ء) القاضی ابو الفضل ہبۃ اللہ(ولادت ۴۴۹ھ/ ۱۱۶۹ء)اور جمال الدین ابو غانم محمد بن القاضی ابی الفضل ہبۃ اللہ (م ۵۶۵ھ/ ۱۱۶۹ء) وغیرہ بزرگوں کا تذکرہ کیا ہے ' جو علم و ادب اور شعر و شاعری کا عمدہ ذوق رکھتے تھے (یاقوت الحموی : معجم ' ۱۶:۷ـ۳۷) جس سے واضح ہوتا ہے کہ اس خاندان میں علم و ادب کئی

پشتوں سے متوارث تھا ۔ البتہ ہمارے اس مقالے کے موضوع (ابن العدیم ' کمال الدین) کے دور میں اس خاندان کو جو شہرت اور ناموری نصیب ہوئی وہ اس سے قبل اس خاندان کو حاصل نہ تھی ۔

ابن العدیم کی ولادت ذوالحجہ ۵۸۸ھ/۱۱۹۲ء میں بمقام حلب ہوئی۔ ان کے والد محترم اپنے دور کے بہت بڑے عالم اور فقیہ تھے۔ ابن العدیم بچپن میں جسمانی طور پر نحیف اور کمزور تھے ' اس لیے ان کی تعلیم سات برس کی عمر سے پہلے شروع نہ ہو سکی (معجم ' ۱۶: ۳۸) ۔ اس عمر میں انہیں مکتب میں بٹھایا گیا وہ سریع الفہم اور قوی ذہن کے مالک تھے ۔ خود کہتے ہیں کہ جب پہلے پہل مجھے میرے استاد نے "بسم اللہ" لکھ کر دی ' تو میں نے ان کے خط کے بہت زیادہ مشابہہ لکھا ' اسے دیکھ کر استاد بہت حیران ہوے اور کہا کہ اگر یہ لڑکا زندہ رہا تو دنیا میں سب سے زیادہ خوش خط بنے گا ۔ اللہ تعالیٰ نے استاد کے کہے ہوے الفاظ پورے کر دیئے اور سچ مچ ابن العدیم اپنے دور کا سب سے ممتاز اور جید کاتب بنا (ابن الندیم ' ۱۶: ۳۹).

انہوں نے اپنے والد کے علاوہ اپنے چچا ابو غانم محمد سے بھی کچھ کتابیں پڑھیں (فوات الوفیات ' ۳: ۱۲۶) جن دوسرے بزرگوں سے انہیں سماعت حدیث کا شرف حاصل ہوا ان میں الشیخ الشریف افتخار الدین عبد المطلب الہاشمی ' تاج الدین ابو الیمین ' الضیاء بن دھن الحصا (شیخ حلب) (معجم ' ۱۶: ۴۴) ۔ ابن طبرد ' الکندی اور الحرستانی وغیرہ شامل ہیں(اس کے علاوہ دمشق ' حلب ' القدس ' حجاز اور عراق کے بہت سے محدثین کے علم و فضل سے مستفید ہوے (فوات ' ۳: ۱۱۲۶).

تعلیم کی تکمیل پر بہت نو عمری میں انہیں حلب کا قاضی بنا دیا گیا ' یہ عہدہ ان کی پانچ پشتوں سے ان کے خاندان میں متوارث تھا ' لیکن ان کے والد انہیں "مدرس" دیکھنا چاہتے تھے ' ان کی خواہش ان کی وفات کے بعد پوری ہوئی ' جب انہیں حلب کے " مدرسہ شاد بخت " میں ۲۸ برس کی عمر میں(۶۱۶ھ/۱۲۱۹ء) مدرس تعینات کر دیا گیا ' ان کی تدریس سے پورا علاقہ مستفید ہوا (معجم ' ۱۶: ۴۴).

ابن العدیم کی عالمی شہرت ان کی " خوش نویسی" اور بہت سی تصانیف ترتیب و تالیف کرنے کی رہین منت ہے۔ سوانح نگاروں کے مطابق انہیں " خط نسخ " اور خط الحواشی میں امامت کا درجہ حاصل تھا ' ابن البَوّاب کے سوا وہ سب سے عمدہ خوش نویس تصور ہوتے تھے (فوات ' ۳: ۱۲۶)انہیں حکمرانوں کی طرف سے بھی خطوط لکھنے کا موقع ملا۔ اس کے علاوہ انہوں نے حسب ذیل تصانیف مرتب اور مدون کیں :

(۱) کتاب الدراری فی ذکر الذراری ' اسے انہوں نے الملک الظاہر غازی بن یوسف کے لیے مرتب کیا اور اسے ان کی خدمت میں عین اس روز پیش کیا جب اس کے بیٹا الملک العزیز ' سلطان حلب کی ولادت ہوئی (معجم ۱۶: ۴۴۔۴۵) ۔ اس کے کل تیرہ ابواب ہیں ' یہ کتاب تین رسائل کی صورت میں مطبع الجوانب (استانہ) سے ۱۲۹۸ھ میں طبع ہوئی۔ اس کے ساتھ المقریزی کی النقود الاسلامیہ اور یاقوت المستعلی کی کتاب مجموعہ حکم و آداب واخبار و آثار بھی شامل تھی (معجم المطبوعات ' ۲: ۱۹۶۷۔۱۹۶۸ء)؛(۲)کتاب ضوء الصباح فی الحث علی السماع ' اسے اس نے الملک الاشرف کے لیے لکھا اوراسے اس کی خدمت میں پیش کیا (کتاب مذکور ' ۱۶: ۴۵)؛(۳) کتاب الاخبار المستفادہ فی ذکر بنی ابی جرادہ ' اسے مؤلف نے تقریباً سات ہفتوں میں مکمل کیا (معجم ' ۱۶ : ۴۵)؛(۴) کتاب فی الخط وعلومہ و صف آدابہ و اقلامہ و طروسہ وما جاء فیہ من الحدیث والحکم' علم الخط پر عمدہ تصنیف (یہ کتاب معجم الادباء کی تصنیف کے وقت تک نامکمل تھی ؛ حوالۂ مذکور)؛(۵) کتاب زبدة الحلب (یا) تاریخ حلب فی اخبار ملوکھا و ابتداء عمارتھا ومن کان بھا من العلما ومن دخلھا من اہل الحدیث والروایہ والدرایۃ والمملوک والامراء

والکتاب' یہ کتاب مصنف کی زندگی ہی میں مشہور ہو گئی تھی اور اس کے نسخے گراں قیمت پر فروخت ہوتے تھے (معجم ' ۱۶: ۴۵۔۴۶) ' مصنف نے اس کو چالیس جلدوں میں مرتب کیا تھا ' لیکن انتقال کے وقت اس کا کچھ حصہ ہی مکمل کر پائے تھے ' جس کا نام انہوں نے بغیۃ الطلب رکھا تھا ' پھر اس کا انتخاب کیا اور اس کا نام زبدۃ الحلب رکھا(کشف الظنون) مستشرق فریتاغ نے اسے پیرس اور بون (۱۸۱۹۔۱۸۲۰ء) سے شائع کر دیا ہے ۔ اس کا فرانسیسی زبان میں ترجمہ بھی ہو چکا ہے (معجم ' ۳: ۱۷۱)؛ اپنے موضوع یعنی حلب کی تاریخ پر ایک بنیادی مآخذ ہے؛ (۶) کتاب دفع الظلم والتحری عن ابی العلاء المعری؛ (۷) تبرید حرارۃ الاکباد فی الصبر علی فقد الاولاد (قلمی نسخوں کے لیے دیکھیے ' براکلمان ' بمدد اشاریہ) .

وہ مصر اور بغداد میں اپنی حکومت کی طرف سے سفیر بن کر گئے۔ جب حلب کا تاتاریوں نے محاصرہ کیا اور اہل علاقہ ان کے ظلم و ستم سے بے حد پریشان ہوے تو وہ مصر آ گئے ' ان کی واپسی پر حلب شہر تاتاریوں کے ہاتھوں تاراج ہو گیا۔ وہ اس کی یہ حالت دیکھ کر بے حد پریشان ہوے اور پھر مصر چلے آئے اور وہیں ۶۶۱ھ/۱۲۶۲ء میں انتقال کیا اور انہیں قبرستان "القرافہ" میں دفن کیا گیا (معجم المطبوعات ' ۱: ۱۷۱).

وہ بہت اچھے شاعر بھی تھے۔ ان کے اشعار کے جو نمونے ان کے سوانح نگاروں نے پیش کیے ہیں (دیکھیے ابن العدیم ' معجم الادباء ' ۱۶: ۵۱۔۵۷ ؛ الصفدی : فوات الوفیات ' ۱۲۷۔۱۲۸)ان سے پتہ چلتا ہے کہ وہ قادر الکلام شاعر تھے۔

مآخذ : (۱) یاقوت الحموی : معجم الادباء ' مطبوعہ دارالمامون ' بدون تاریخ ' ۱۶: ۵۰۔۵۷ (بہت مفصل اور بنیادی تذکرہ ہے ' یاقوت نے زیادہ تر روایات ان سے براہ راست لی ہیں ' لیکن یہ اس لیے نامکمل ہے کہ اس مجموعہ کی ترتیب کے وقت وہ ابھی حیات تھے)؛(۲) محمد بن شاکر الکتبی ' فوات الوفیات طبع ڈاکٹر احسان عباس مطبوعہ دارالثقافہ بیروت ' ۳: ۱۲۶۔۱۲۸؛(۳) ابن العماد : شذرات الذہب ' ۵: ۳۰۳؛(۴) یوسف الیان سرکیس : معجم المطبوعات العربیہ ' ۱: ۱۷۱۔۱۷۲ ؛(۵) الجواہر المضیۃ ۱: ۳۸۶ ؛(۶) حاجی خلیفہ : کشف الظنون ' بذیل کتب ؛ (۷) الزرکشی ' ص ۲۳۷؛(۸) ابن الوردی : تاریخ ' ۲: ۲۱۵ وغیرہ[نیز رک بہ آآ ' ۱: ۷۰۰۔۷۰۳]

(محمود الحسن عارف)

••-------------••

ابن عِرْس : عربی 'اردو نیولا (Mustela Nivalis) ※ (جس کی جمع بنات عرس یا بعض اوقات ابناء بنو عرس آتی ہے) جو راسوی النوع (Mustelidae) (عربی میں سرعوب ' جمع سراعیب) جانداروں میں سب سے قلیل الجم جاندار ہے اور تقریباً سارے اسلامی ممالک میں پایا جاتا ہے ' شمالی علاقوں اور بحرۂ روم کے علاقے میں پائے جانے والے نیولوں میں حجم اور سمور کے لحاظ سے معمولی فرق ہوتا ہے ' ورنہ دیگر خصوصیات مشترک ہی ہوتی ہیں ۔ مختلف عرب علاقوں میں اس کے نام بھی ملتے جلتے ہیں ' مثلاً مصر میں اسے عرسا ' شام اور عراق میں بالعرس اور مغرب عربی میں اسے بن العرس اور عروسۃ الفیران کہتے ہیں ۔ اس کے لیے سعوبا او کلکسا کے اسماء اب متروک ہو چکے ہیں ' تاہم فلسطین میں سیبل (Sable, Mustela Zibellina) کو نیولا سمجھتے ہوئے سمور کہا جاتا ہے ' اسی طرح الجزائر میں کھیکھر یا ظربان (Polecat , Mustela Putorius) کو فارۃ الخیل کہا جاتا ہے.

عرب مصنفین نے خواہ وہ دائرۃ المعارف قسم کی جامع چیزیں لکھنے والے ہوں یا طبعیات پر لکھنے والے ' نیولے سے متعلق بہت کم معلومات مہیا کی ہیں۔ وہ عموماً نیولے اور اس کی عجیب و غریب عادات کے بارے میں وہی باتیں دہرا دیتے ہیں جو انہیں[سابقہ مصنفین] سے پہنچی ہیں ' مثلاً یہ کہ نیولا اپنے بچوں کو منہ یا ناک سے گرا دیتا ہے ' سانپ پر حملہ کرنے سے پہلے ایک بدبودار جڑی بوٹی(سذاب) چباتا ہے (دیکھیے الجاحظ : کتاب

الحیوان ' ۴:۲۲۸ اور ارسطو : Hist.des animaux ترجمہ J.T ricot ' پیرس ۱۹۵۷ء ' ۲:۴۰۱) جب گھڑیال منہ کھولتا ہے تو یہ اس کے پیٹ میں گھس کر اس کی انتڑیاں چبا دیتا ہے (مصری نموس [Nims] سے بھی یہی عادت منسوب کی جاتی ہے) اور یہ چھچھوندروں اور حیوانی چوہوں کا درختوں کی ٹہنیوں کے آخری سرے تک تعاقب جاری رکھتا ہے ' یہاں تک کہ وہ زمین پر گر جاتے ہیں جہاں ان کا ساتھی نیولا منہ کھولے انہیں جھپٹنے کو تیار ہوتا ہے وغیرہ وغیرہ .

نیولے کی کھال کبھی سموری مصنوعات میں استعمال نہیں کی گئی اور یہ بعض مترجمین کی غلط فہمی ہے کہ انہوں نے اسے فنک (Fanak) سمجھا ہے اور قاقم یا سنجاب(Mustela Erminea) کے سمور کو اس کی کھال پر محمول کیا ہے ' جس کی دم گرمیوں میں سیاہی مائل ہو جاتی ہے جبکہ سردیوں میں اس کی کھال سفید رہتی ہے بحری نیولے(Mink Mustela Lutrcola) کی کھال کو جو وسطی یورپ اور گیدڑ و لومڑ کی کھال کوجو مغرب عربی سے درآمد کی جاتی ہے ' بھی فنک ہی سے نسبت دی جاتی ہے.

نیولا اسلامی دنیا میں ہمیشہ سے شکار کے لیے استعمال ہوتا رہاہے ' اس کاشمار سدھائے جانے والے گوشت خور شکاری جانوروں میں ہوتا ہے (جنہیں معلمات ' ضوار اور جوارح کہا جاتا ہے) اور شکاری پرندوں [رکّ بہ بیزہ وفھد] کی طرح اس کے ذریعے شکار بھی اسلام میں جائز سمجھا جاتا ہے۔ زمانہ قدیم سے بحیرہ روم اور دیگر مشرقی علاقوں میں بلی سے پہلے نیولا بھی اسی طرح کے دیگر گھریلو پالتو جانوروں جیسے راسو (, Beach Marten Martes Foina' عربی میں دلق ' سنسار) مشک بلاؤ (Civet , Viverra' عربی میں زبادہ ' سنور ' زباد) ' جنیت (Genet Genetla ' عربی میں جارنیط ' قط الزباد ' کدلیۃ ' زریقہ) اور سفید لیمور یا مصری نیولے (Herpestes , Ichneumon' عربی میں غس ' فار فرعون) کی طرح گھروں میں عام پالا جاتا تھا اور گھروں سے چوہے ' سانپ اور دیگر چھوٹے موٹے کیڑے مکوڑوں کو چٹ کرنے میں اہم کردار ادا کرتا تھا۔ تاہم جلد ہی شکاریوں کو احساس ہو گیا کہ یہ ان کے لیے بہت کار آمد شے ہے کیونکہ یہ لچکدار اور گربہ خو ہے ۔ خاموشی سے رینگتے ہوئے چھوٹی سے چھوٹی درز اور شگاف میں گھس جاتا ہے ' نہایت پھرتی سے چھلانگ لگاتا ہے ' اس کے جبڑوں کی گرفت انتہائی مضبوط اور آہنی ہوتی ہے ' اسے آسانی سے سدھایا جا سکتا ہے اور سائز میں چھوٹا ہونے کی وجہ سے اسے ہر کہیں آسانی سے اٹھا کر لے جایا جا سکتا ہے .

شکار کے موضوع پر لکھنے والے مسلمان مصنفین نے شکار میں نیولے کے کردار پر کافی کچھ لکھا ہے ' مثلا چوتھی صدی ہجری/ دسویں صدی عیسوی کے کشاجم نے کتاب المصائد و المطارد (مطبوعہ بغداد ۱۹۵۴ء ' ص ۲۲۸-۲۲۹) میں جو ایک صدی پہلے کے مصادر پر مشتمل ہے کے حصہ نثر میں اس طرز کے شکار پر کئی سطور لکھی ہیں ' کتاب البیزرہ (مطبوعہ دمشق ۱۹۵۳ء ' ص ۲۹)کے گم نام مصنف نے فاطمی خلیفہ العزیز باللہ (۳۶۴-۳۸۶ھ/۹۷۵-۹۷۶ء) کے بازوں کے سدھانے والے ماہر کے حوالے سے لکھا ہے کہ شاہان فارس کے شکاری جانوروں میں جو بڑی تعداد میں ان کے ہاں پالے جاتے تھے ' سگ تازی ' چیتے اور بازوں کے علاوہ نیولے بھی پالے اور سدھائے جاتے تھے ۔ مشہور شکاری اسامہ بن منقذ(م ۵۸۴ھ/۱۱۸۸ء) کتاب الاعتبار(مطبوعہ پرنسٹن ۱۹۳۰ء باب سوم ' صفحہ ۲۱۳) میں کہتا ہے کہ اس کے والد جب اصفہان سے واپس آنے لگے ' جہاں وہ تجارت کی غرض سے گئے تھے تو مقامی لوگوں نے انہیں کئی تربیت یافتہ باز اور ایک تربیت یافتہ نیولا(ابن عرس معلم) تحفے میں دیا جو ناقابل گزر گنجان جھاڑیوں میں داخل ہو کر پرندوں کو اڑنے پر مجبور کرتا تھا تاکہ باز ان کا شکار کر سکیں یا ان جھاڑیوں سے سگ تازی کی طرح

پرندے پکڑ کر باہر لاتا تھا ۔ اسی طرح ساتویں صدی ہجری/ تیرھویں صدی عیسوی کے مصنف عیسی بن علی حسن الاسدی اپنی تالیف کتاب الجمھرہ فی علوم البیزرہ (مخطوطہ میڈریڈ ' عدد AR ۹۰۳) میں کہتا ہے کہ اس کے عہد میں نیولا (جسے اس زمانے میں برورز[البرورز و ھوی ابن عرس ' ص ۲۹ '۵۷ کہتے تھے] باز(یوء یوء) کے ذریعے چڑیاں (Wheater ' عربی میں فقاق) پکڑنے کے کام آتا تھا کیونکہ چڑیاں باز کو دیکھتے ہی کانٹے دار جھاڑیوں میں گھس جاتی تھیں ' جنہیں ڈوری کے ساتھ بندھا نیولا وہاں گھس کر اڑنے پر مجبور کرتا تھا ۔ شکار کا یہ طریقہ چونکہ نہایت سستا تھا لہذا عام غریب لوگ بلکہ بچے بھی اسے اختیار کر لیتے تھے ۔ یہ طریقہ زیر زمین بل میں گھسے لومڑ کو باہر نکالنے کے لیے بھی استعمال کیا جاتا تھا ۔ نیولے کے جسم کے ساتھ ڈوری باندھ کر اسے بل میں چھوڑ دیا جاتا تھا ۔ لومڑ یا تو ڈر کے مارے بھاگ اٹھتا یا بصورت دیگر نیولا اس کی گردن وغیرہ کو اپنے آہنی جبڑوں میں جکڑ لیتا اور باہر بیٹھا شکاری جب نیولے کی رسی کھینچتا تو نیولے کے ساتھ لومڑ بھی گھسٹتا باہر آ جاتا ۔

مندرجہ بالا نصوص کی روشنی میں یہ رائے بآسانی قائم کی جاسکتی ہے کہ بلاد شرقیہ میں شکار میں نیولے کا کردار بلاد مغرب کے فیرٹ Ferret , Mustela Putorius Furo کے مقابلے میں زیادہ اہم اور وسیع رہا ہے جو (یعنی فیرٹ) رومن عہد میں مغرب عربی کے پہاڑی علاقوں سے درآمد شدہ کھیکھریا ظربان کی کلیۂ پالتو ہو جانے کی وجہ سے ایک بگڑی ہوئی شکل ہے ' ممالیہ جانوروں پر تازہ ترین سائنسی تحقیق سے بھی یہی پتہ چلا ہے کہ فیرٹ ' جو خالصتاً پالتو جانور ہے اور گھریلو خرگوشوں کو ان کے بلوں سے باہر نکالنے کے علاوہ (شکار میں) اس کا کوئی کردار نہیں ' کا نیولے سے (نسلی لحاظ سے) کوئی تعلق نہیں اور یہ ایک خالصتاً پالتو یورپی جانور ہے جو آزادانہ زندگی نہیں گزار سکتا ۔

دوسرے شکاری جانوروں کی طرح نیولے کا گوشت کھانا بھی اسلام میں جائز نہیں تاہم اطباء نیولے کا دماغ ' خون اورچربی بعض دوائیوں میں استعمال کرتے ہیں ۔

مآخذ : متن میں مذکور مآخذ کے علاوہ: (۱) القزوینی : عجائب المخلوقات ' ۲: ۲۱۴ ؛(۲) الدمیری : حیاۃ الحیوان ' ۲: ۱۴۸ ؛(۳) ابن سیدہ : المخصص ' ۸: ۹۹؛(۴) جاحظ : کتاب الحیوان 'بمدد اشاریہ ؛(۵) ابن البیطار ' در Traité des Simples ' ترجمہ L.Leclerc ' پیرس ص ۱۸۷۷ـ۱۸۸۳ء جلد ۱ ' شمارہ ۱۲ ؛(۶) اے معلوف An: Arabic Zoological Dictionary ' قاہرہ ۱۹۳۲ء ' بذیل Mustela ؛(۷) H.B. Tristram: The Fauna and Flora of Palestine 'لنڈن ۱۸۸۴ء ؛(۸) S.Flower: List of Animals in Giza ' قاہرہ ۱۹۱۰ء ؛(۹) The Survey of Iraq Fauna ' از Members of the Mesopotamia Expeditionary Force ' بمبئی ۱۹۲۳ء ؛ (۱۰) J. Ellerman and T.C.S Morrisen: Check-list of Palaearctic and Indian Mammals ' لنڈن ۱۹۶۱ء ؛(۱۱) R.Hainard: Mammiferes sauvages d' Europe , Neuchatel ' پیرس ۱۹۴۸ء ' ۲: ۱۸۹ بعد؛ (۱۲) R.Thevenin: Les Petits Carnivores d' Europe' پیرس ۱۹۵۲ء ص ۱۲ـ۴۳ و فہرست کتابیات ؛ (۱۳) وہی مصنف : Les Fourrures ' پیرس۱۹۴۸ء ؛ (۱۴) A.Cabrera: La Patria de " Putorius Furo" میڈرڈ ۱۹۳۰ء ؛(۱۵) وہی مصنف : Los Mamiferos de Marruecos ' میڈرڈ ۱۹۳۲ء.

(F.Viré [ت: محمد امین])

••-------------••

ابن عَرَفَہ : ابو عبد اللہ محمد الورغمی ※ (۷۱۶ـ۸۰۳ھ/۱۳۱۶ـ۱۴۰۱ء) ' تیونس میں حفصی عہد کے ایک نامور مالکی فقیہ ۔ان کا تعلق تیونس کے جنوب مشرق میں آباد بربر خاندان سے تھا اورانہوں نے اپنے وقت کے معروف مرّانی اور تیونسی علما ' مثلاً ابن عبد السلام ' ابن

سلامہ ' ابن ہارون الکنعانی ' عمر بن قداح ' ابن الجباب ' ابن اندراس اور محمد بن ابراہیم الابلیؔ سے تعلیم حاصل کی۔ بعد میں وہ تیونس کی مرکزی جامع مسجد کے امام اور مفتی مقرر ہو گئے اوران کے تقوی اور علم کی شہرت دور دور تک پھیل گئی ۔ ان کے شاگردوں میں الغبرینی ' البرزولی ' الابیؔ اور ابن ناجی زیادہ مشہور ہیں ۔ وہ مشہور مؤرّخ اور ماہر عمرانیات ابن خلدون کے نظریات کے مخالف تھے ' اپنے عہد کے دیگر حفصی فقہا کی طرح انہوں نے بھی فقہی قواعد اور مقامی رسم و رواج میں توافق پیدا کرکے مالکی فقہ کی تجدید و احیاء کی کوشش کی۔ شرعی حدود پر ان کی کتاب ' جس کی شرح الرصاء نے لکھی ہے ' کلاسیکی اہمیت کی حامل ہے اورپوری صحت کے ساتھ فقہی تصورات کی تعریف بیان کرنے پر ان کی مہارت کامنہ بولتا ثبوت ہے ۔ فقہ میں ان کی عظیم کتاب المبسوط یا المختصر الکبیر ابھی تک مخطوط حالت میں ہے اور اس کی اہمیت سے لوگ غافل ہیں۔

مآخذ:(۱) R.Brunschvig : La Berbérie Orientale sous Les Ḥafṣides ii ' پیرس ۱۹۴۷ء ' بمدد اشاریہ ؛(۲) ابن مریم : کتاب البستان ' الجزائر ۱۹۰۸ء بمدد اشاریہ.

(ح۔ر۔ادریس[ت: محمد امین])

••-------------••

⊗ **ابن عروس:** ابو العباس سیدی احمد بن عروس المغربی التونسی (م ۸۶۸ھ/۱۴۶۳ء) ' ایک مجذوب صوفی جو العروسیہ [رک باں] صوفی فرقے کے بانی ہیں ' جو شاذلیہ [رک باں] کی ایک شاخ ہے۔ وہ راس البون (Cape Bon) میں پیدا ہوے ۔ چھوٹی چھوٹی ملازمتیں کرکے تعلیم حاصل کی پھر مراکش چلے گئے لیکن پھر تونس واپس آگئے اور عمر بھر یہیں مقیم رہے ۔ وہ ایک سرائے کی چھت پر دن رات بیٹھے رہتے اور وہیں وفات پائی .

ان کے بارے میں المناوی نے طبقات الاولیاء میں لکھا ہے کہ وہ اہل جذب اور صاحب کرامت بزرگ تھے اور ان کا شمار اکابر اولیا میں ہوتا تھا ۔ خطرناک جنگلی پرندے ان کے ہاتھ پر آ کر بیٹھ جاتے تھے اور دانہ کھاتے تھے ۔ ان کے پاس کافی تعداد میں مریدین جمع رہتے تھے ' وہ اپنے خالی ہاتھ ہوا میں پھیلا دیتے اور غیب سے کھانے پینے کا اتنا سامان آ جاتا جو ان سب لوگوں کو کفایت کرتا تھا ۔ وہ پرہیبت اور پرجلال شخصیت رکھتے تھے اور ہر کوئی ان کا سامنا نہیں کر سکتا تھا بعض لوگ انہیں دیکھ کر کانپنے لگتے تھے (شذرات ' ۷:۳۱۱)۔ عوام و خواص میں ان کا بہت اثر تھا ۔ ان کی مجذوبیت اورشطحیات کی وجہ سے ممکن ہے بعض علما نے ان کی مخالفت کی ہو ' لیکن آآ کے مقالہ نگار نے ان کے اخلاق و کردار پر جو گرفت کی ہے بظاہر اس کاکوئی جواز نظر نہیں آتا (دیکھیے آآ طبع دوم ' بذیل مادہ).

ان کے ایک مرید شیخ عمر بن علی الجزائری الراشدی نے ان کے مناقب پر ایک کتاب" ابتسام العروس و وشی الطروس فی مناقب قطب الاقطاب سیدی احمد بن عروس" لکھی ہے ' جو ۱۳۰۳ھ/۱۸۸۵ء میں تیونس سے شائع ہوئی (سرکیس : معجم المطبوعات ' ۱:۶۸۸) ۔ الزرکلی نے ان کے تصنیف کردہ آٹھ صفحات کے ایک قصیدے کا بھی ذکر کیا ہے (الاعلام ' ۱:۱۶۹).

مآخذ : متن میں مذکور مآخذ کے علاوہ ' دیکھیے (۱) السخاوی : الضوء اللامع ' ۲:۲۵۹ ؛(۲) R.Brunschvig: La Berbérie Orientale Sous les Ḥafṣides ' پیرس ۱۹۴۷ء ' جلد دوم بمدد اشاریہ .

(محمد امین)

••-------------••

ابن العریف : ابو العباس احمد بن محمدبن موسیٰ ※ بن عطاء اللہ الصنہاجی ' ایک ممتاز دانشور اورمعروف صوفی۔ ابن خلکان کے مطابق وہ سوموار کے دن ۲ جمادی الاولی ۴۸۱ھ/۲۴ جولائی ۱۰۸۸ء کو پیدا ہوے اور مراکش میں ۲۳ صفر ۵۳۶ھ/۲۷ ستمبر۱۱۴۱ء کو وفات پائی .

ان کے والد عریف کے متعلق بیان کیاجاتا ہے کہ

طنجہ میں عریف تھا ' یعنی وہ طنجہ میں ان شہری محافظوں کے سربراہ کی حیثیت سے ملازم رہا جو رات کے وقت شہر کی چوکیداری کے ذمہ دار تھے ، انہی حالات کی بنا پر ان کا خاندانی نام ابن العریف پڑ گیا ۔ وہ اگرچہ پیشے کے اعتبار سے ایک جولاہا تھے ' لیکن وہ فطری طور پر حصول علم کی طرف مائل تھے ۔ بہرحال حصول علم کے دوران میں مختلف رکاوٹوں اور دھمکیوں کے باوجود ان کا حصول علم کا جذبہ ختم نہیں ہوا ' بلکہ پہلے سے مضبوط ہو گیا ۔ بالآخر وہ المریہ میں مذہب اور فلسفے کی تعلیم حاصل کرنے اور اپنے فکری ذوق کی تسکین کے لیے شعر و شاعری کے قابل ہو گئے ' انہوں نے ایک اخباری ' قاری اور شاعر کی حیثیت سے شہرت پائی ' انہوں نے سرقسطہ ' و لنشیا اور المریہ میں تدریسی فرائض انجام دیئے۔ آخری قصبے میں انہیں بہت زیادہ مقبولیت حاصل ہوئی ۔ ان کی مثالی زندگی اور ترک دنیا (رہبانیت) کی طرف ان کے میلان طبع اور مراقبے وغیرہ نے ان کو ایک ایسا قابل احترام صوفی بنا دیا جن کے آس پاس بہت سے مرید جمع رہتے تھے۔ المریہ اس زمانے میں اندلسی تصوف کا بڑا مرکز تھا اور یہ بات مرابطی فقہا کی مخالفت کی ایک وجہ تھی ' اسی بنا پر قاضی قرطبہ ابن عامدین کے ' ایک مجموعہ فتاوی میں امام الغزالی کی کتب کی مخالفت کرنے کی بنا ' پر ان کی سنجیدہ انداز میں مذمت کی گئی۔

ابن العریف کی تصوف سے دل چسپی کی ابتدا ابوبکر ابن عبد الباقی کی مرہون منت ہے ' ان کے روحانی سلسلے کی تفصیل ان کی " لوح مزار" پر موجود ہے ' جس کا ترجمہ اوراس کی طباعت جی ڈیورڈم (G.Deverdum) نے کی ہے ' جس میں سے ہم خاص طور پر جنید بغدادی (۲۹۸ھ/۹۱۰ء) کے مرید ابو سعید احمد بن الاعرابی(م ۳۱۱ھ/۹۵۱-۹۵۲ء) کا ذکر کر سکتے ہیں ' جن سے بقول M.Asin Placious : (*A benmasarra Y su escuela* ' میڈرڈ ۱۹۲۴ء ' ص ۳۵)ابن المسرہ مکہ مکرمہ میں ملے تھے ۔ اب یہ معلوم ہو گیا ہے کہ ابن المسَرہ (۲۹۶ تا ۳۱۹ھ/۸۸۳ تا ۹۳۱ء)کی تعلیمات نے اندلس کے صوفی حلقے پر اس وقت تک اپنے مسلسل اثرات مرتب کیے جب تک کہ مغربی مسلمانوں میں الغزالی کی تعلیمات کی اشاعت نہیں ہو گئی۔ جس کے بارے میں یوں محسوس ہوتا ہے ' جیسے قدامت پرست اندلسیوں میں نیا اور تازہ خون داخل کر دیا گیا ہو۔ ان سب باتوں کے باوجود انہیں فقہا کی طرف سے شدید تنقید اور اذیت رسانی کا نشانہ بننا پڑا ' بہت سے لوگوں ' مثلاً اشبیلیہ کے ابن برجان ' قرطبہ کے ابوبکر المیورقی اور ابن قسی وغیرہ نے جنہوں نے وادی الکبیر (؟) میں حکومت کے خلاف بغاوت کی تھی ' امام غزالی کی احیاء کی اشاعت میں نمایاں کردار ادا کیا۔

مذکورہ بالا لوگوں میں سے مقدم الذکر (ابن برجان) مقامی انتظامیہ کے لیے بہت ہی خطرناک تھے ' سوال یہ ہے کہ کیا انہوں نے اپنے نظریات کا ابن العریف کے ساتھ اشتراک کیا تھا ؟ ۔ ابن الخطیب (کتاب الاعلام ' طبع Lévi Provençal ' رباط ۱۹۳۴ء ، ص ۲۸۶) لکھتا ہے وہ "نظیر ہ فی الخلہ" یعنی تعلق باللہ میں اس کا ہم پلہ تھا ' ان دونوں کے درمیان خط و کتابت کا ایک اقتباس ' جسے دریافت اور طبع کرنے کا شرف Father Nwyia کو حاصل ہوا ' ظاہر کرتا ہے کہ ابن العریف ' ابن برجان کو اس طرح مخاطب کرتا ہے جیسے کہ وہ اس کا شیخ ہو۔ اس میں شک نہیں کہ ان دونوں کا آپس میں بہت گہرا تعلق تھا۔ ان دونوں کو نامور مرابطی حاکم علی بن تاشفین نے ابوبکر المیورقی کے ساتھ مراکش طلب کیا ' جہاں اس نے ان پر یہ واضح کر دیا کہ وہ ان کا معاملہ فقہا کی مجلس کے سامنے مشترکہ طور پر پیش کرنا چاہتا ہے ۔ چنانچہ ابن البرجان سے کہا گیا کہ وہ اپنے ان بیانات کی وضاحت کرے جو ملحدانہ سمجھے جا رہے تھے۔ اسے وہاں قید کر دیا گیا اور قید کی حالت ہی میں اس کا انتقال ہو گیا۔ ان کے مقابلے میں ابن العریف کے ساتھ نرمی کا برتاؤ کیا گیا ۔ بادشاہ نے حکم

دیا کہ انہیں زنجیروں سے آزاد کر دیا جائے جن میں ان کے مخالف یعنی المریہ کے قاضی ابن الاسود کی شکایت پر انہیں جکڑا گیا تھا ۔ اس نے انہیں اپنے دربار میں احترام کے ساتھ خوش آمدید کہا اور وہ جہاں چاہیں انہیں جانے کی اجازت دے دی ' لیکن اس کے عمدہ برتاؤ سے فائدہ اٹھانے کے لیے ان کے پاس وقت کم تھا ' اس لیے کہ وہ اس ناخوشگوار واقعہ کے بعد جلد ہی فوت ہو گئے ۔ یہ فرض کیا جا سکتا ہے گو اس کے بارے میں کوئی یقینی شہادت موجود نہیں ' کہ ابن الاسود نے ان کو زہر دیا۔ اپنی نیکی ' شرافت نفس اور متفقہ طور پر تسلیم شدہ بزرگانہ شہرت اور دربار شاہی میں ان کے ساتھ مناسب برتاؤ سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ باوجود اس بات کے کہ ابن العریف حکومت کے مخالف لوگوں میں سے تھے ' ان کی کوئی سیاسی سرگرمیاں نہیں تھیں ' جیسا کہ ابوبکر المیورقی کی تھیں کہ جسے جب مراکش بلایا گیا تو اس نے راہ فرار اختیار کر لی ' یا جیسے ابن برجان کی تھیں ' جس کی لاش کو شہزادے نے شہر کے وسط میں پھینکنے کا حکم دیا تھا۔

واحد تصنیف جو ابن العریف کی تصانیف میں سے ہمیں آج معلوم ہے ' ایک مختصر سی تصنیف ہے جس کا نام محاسن المجالس ہے جس کا مطالعہ اور ترجمہ M.Asin Placious نے کیا ہے ۔ میورقہ کے ابن العربی کو کسی مشہور اندلسی عالم کا حوالہ دینے کے لیے یہ کتاب بہت مناسب لگی ' چنانچہ انہوں نے اپنے معروف و مشہور نظریہ وحدت الوجود کے اثبات کے لیے اس کا حوالہ دیا ہے ' سیدی ابن العریف کا مقبرہ مراکش میں ہے؛ ان کے سوانح نگار لکھتے ہیں کہ انہیں مسجد علی کے قریب قصبہ کے وسط میں (روضہ) قاضی ابو عمران موسیٰ بن محمد کے احاطہ میں دفن کیا گیا۔

مآخذ: (۱)ابن العریف موسیٰ : محاسن المجالس ، عربی متن ' ترجمہ اور دیباچہ M.Asin Placious ' پیرس ۱۹۳۳ء (دیباچہ میں ابن العریف کے تفصیلی مآخذ شامل ہیں جن میں متعدد عربی حوالے دیئے گئے ہیں)۔ M.Asin Placious کے دیئے گئے حوالوں میں مندرجہ ذیل کا اضافہ کر لیا جائے : (۲) ابن الموقت : السعادۃ الابدیہ ' فاس ۱۹۱۸ء ' ۱۰۹ تا ۱۱۲ ؛(۳) عباس بن ابراہیم: اعلام بمن حل مراکش واغمات من الاعلام ' فاس ۱۹۳۶ء ' ۱۶۱ بعد (صوفی سوانح نگاروں کی تصانیف میں سے بہت سے حوالہ جات پر مشتمل ہے)؛(۴) التادلی: التشوف الی رجال التصوف ' طبع A.Faure رباط ۱۹۵۸ء ' ص ۹۲ (ساتویں صدی ہجری/تیرھویں صدی عیسوی کی تدوین ہے)؛(۵)در *Los Almoravides* تطوان ۱۹۵۶ء ص ۲۸۵ بعد ؛(۶) J.Bosch vila ' جو اندلسی صوفیوں کے کارناموں اور المرابطون کی طاقت کے زوال کو تاریخی تناظر میں دیکھتا ہے ؛(۷) اس کی لوح مزار کے لیے دیکھیے G.Deverdun: *Inscriptions arabes de Marrakech* ، رباط ۱۹۵۶ ، ص ۱۷ ؛ (۸)Father Paul Nwyia کا مقالہ *Note Sur quelques fragments inédits de la Correspondance d' Ibn al' ʿArif aves Ibn Barrajan* ' در *Hesperis* ' ج ۴۳ میں (۱۹۵۶ء) ' ص ۲۱۷ تا ۲۲۱ ' مذکورہ بالا دونوں افراد کے درمیان تعلقات کے بارے میں نئی معلومات فراہم کرتا ہے

(A.Faure[ت: نصرت رئیس ؛ ن: محمود الحسن عارف])

••------------••

※ **ابن العریف:** الحسین بن الولید بن نصر، ابو القاسم ' چوتھی صدی ہجری/ دسویں صدی عیسوی کا ' ایک اندلسی ادیب' جو خصوصاً ماہر صرف و نحو کے طور پر جانا جاتا تھا اور ہمیشہ النحوی کہلاتا تھا ۔ اس نے اپنے آبائی شہر قرطبہ میں ابن القطیۃ کی اور افریقیہ میں ابن رشیق [رک باں] کے زیر نگرانی تربیت پائی ۔ اس نے مصر میں کئی سال گزارے ' جہاں اس نے اپنے بھائی الحسن کے لیے جو ابن العریف ہی کے نام سے معروف تھا ' شہرت کا باعث بنا ۔۳۶۷ھ/۹۷۷۔۹۷۸ء اندلس میں واپسی پر

حاجب المنصور ابن ابی عامر نے اسے اپنے بیٹوں کا اتالیق مقرر کیا۔ وہ المنصور کی ادبی مجالس میں حصہ لیتا اور مشہور ادیب صاعد البغدادی کی مخالفت کرکے خود کو ممتاز بناتا تھا ' اس کے سوانح نگاروں نے اس نوع کی کئی مثالیں بھی جمع کی ہیں۔ کئی مرتبہ ابن العریف ناجائز ذرائع استعمال کرکے المنصور کے سامنے اپنے حریف پر حملہ کرنے میں کامیاب بھی ہوا ' لیکن آخر میں محتاط عراقی فاتح ہوا۔

ابن العریف نے صرف و نحو پر کئی رسالے اور کئی ادبی تصانیف لکھیں ' مگر وہ باقی نہیں رہیں۔ وہ المنصور کی آخری مہمات میں سے ایک کے دوران میں ' جو سرورا (Cervera) میں پیش آئی ' ۳۹۰ھ/۱۰۰۰ء میں وفات پا گیا اور طلیطلہ میں دفن کر دیا گیا۔

مآخذ : (۱) الحمیدی : جذوۃ المقتبس ' ص ۱۸۲ ؛(۲) الضبی : بغیۃ ' عدد ۶۵۳ ؛(۳) ابن الفرضی : تاریخ ' عدد ۳۵۴ ؛(۴) السیوطی : بغیہ ' ص ۲۳۷ ؛(۵) یاقوت : ادباء ' ص ۱۰ ' ۱۸۲ تا ۱۹۳ ؛(۶) المقری : نفح الطیب ' ۱: ۳۸۳ - ۳۸۴ ' صاعد کے ساتھ رقابت کے لیے دیکھیے R.Blachere در *Hesperis* میں ۱۰(۱۹۳۰ء) ' ۱۵ تا ۳۶ ' بمواضع کثیرہ۔

(F.De la Granja [ت، نصرت رئیس ؛ ن: محمود الحسن عارف])

••-------------••

※ ابن عصفور : ابوالحسن علی بن مومن ' ساتوین صدی ہجری/ تیرہویں صدی عیسوی کا ایک اندلسی ماہر لسانیات ۔ وہ ۵۹۸ھ/۱۲۰۰ء میں اشبیلیہ میں پیدا ہوا [پہلے ابو الحسن بن الرباح سے پڑھا پھر] اپنے زمانے کے معروف لسانی ماہرالشلوبین [ابو علی] کے سامنے زانوے تلمذ تہہ کیا [اور اس کے ساتھ دس سال تک رہا اور اس سے سیبویہ کی الکتاب درساً پڑھی] ۔ بعد میں اپنے استاد کے ساتھ اس کے اختلافات پیدا ہو گئے تو اس نے اپنا آبائی شہر چھوڑ دیا اور اندلس کے مختلف شہروں [اشبیلیہ ' شریش ' مالقہ ' میورقہ اور مرسیہ] میں گھومتا رہا اور قرآن حکیم اور عربی قواعد کی تعلیم دیتا رہا۔ پھر اس نے افریقہ کے سفر کا ارادہ کیا اور تیونس اورباجہ (Bougie) گیا اور حفصی امیر ابو زکریا کے دربار سے وابستہ رہا ۔ وہاں سے واپس آ کر اس نے پھر اندلس کے مختلف شہروں کی سیاحت کی اور اس کے بعد المغرب العربی کی راہ لی اور سیلہ(Sale) میں قیام کیا ۔ حفصی سلطان المستنصر کی دعوت پر وہ تیونس چلا آیا اور وہیں ۶۷۰ھ/۱۲۷۱ء میں وفات پائی ۔

ابن عصفور نے عربی قواعد میں دو کتابیں لکھیں : کتاب المقرب فی النحو اور کتاب الممتع فی التصریف اور عربی قواعد کی چار معروف کتابوں کی شروح لکھیں جو یہ ہیں:(۱) سیبویہ کی الکتاب ؛(۲) الفارسی کی کتاب الایضاح ؛ (۳) الزجاجی کی کتاب الجمل اور (۴) مقدمۃ الجزولی ۔

مآخذ : (۱) براکلمان ' ۱:۳۸۱ ؛تکملہ ۱:۵۴۶ ؛ (۲) کحالہ ' ۷:۲۵۱ ؛ (۳) ابن الزبیر: صلۃ الصلۃ طبع Lévi Provençal' ص ۱۴۲-۱۴۳ (عدد ۲۵۸).

(G.Troupeau [ت: محمد امین])

••-------------••

ا بن عطا ش : عبد الملک بن عطا ش ' ※ پانچویں صدی ہجری/ گیارہویں صدی عیسوی کا ایک اسمٰعیلی داعی اور عراق اورمغربی ایران میں دعوتی سرگرمیوں کا سربراہ۔ اس کے بارے میں زیادہ معلومات نہیں ملتیں ۔ حسن بن صباح [رک باں] کی خودنوشت کے مطابق وہ رمضان ۴۶۴ھ/مئی۔جون ۱۰۷۲ء میں رے گیا اور اسے تنظیم کا رکن بنایا ۔ یہاں وہ گرد کوہ کے رئیس مظفر کو بھی تنظیم میں لانے میں کامیاب ہوا ' جو بعد میں نزاریوں کا فعال قائد ثابت ہوا ۔ ظاہر الدین اور الراوندی نے بھی حسن بن صباح کے ساتھ اس کے تعلقات کا ذکر کیا ہے ۔ ان کے مطابق عبد الملک اصفہان کا رہنے والا تھا جہاں اسے شیعیت سے متہم کیا گیا ' تو وہ بھاگ کر رے چلا گیا اور وہاں حسن بن صباح سے

جا کر مل گیا ۔ ابن الجوزی کی روایت ' اس سے قدرے مختلف اور تفصیلی ہے۔ اس کے مطابق وہ طبیب تھا اس کے اسماعیلی عقائد کی وجہ سے سلطان طغرل بے نے اسے گرفتار کر لیا اور سزائے موت کی دھمکی دی ۔ اس نے توبہ کا اظہار کیا اور جب رہا کیا گیا تو رے چلا گیا اور وہاں اسماعیلیوں کے رہنما ابو علی النیسابوری کے ساتھ مل گیا ۔ اس نے العقیقہ کے عنوان سے اسماعیلی مذہب پر ایک کتاب لکھی اور رے ہی میں فوت ہوا ۔ الراوندی اور ابن اثیر کے مطابق وہ اچھا خطاط اور ادیب تھا اور اصفہان میں اس کے ہاتھ کی لکھی ہوئی کئی کتابیں موجود تھیں.

اس کے حوالے سے اس کے بیٹے احمد کا بھی ذکر آتا ہے ۔ ابن الراوندی کے مطابق اصفہان میں یہ سمجھا جاتا تھا کہ اس کے عقائد اپنے والد سے مختلف ہیں ' چنانچہ جب اس کے والد کی داروگیر ہوئی تو اسے تنگ نہیں کیا گیا ' لیکن درحقیقت وہ اپنے مشن پر خفیہ طریقے سے عمل درآمد کرتا تھا ' چنانچہ جب وہ شاہ دز کے قلعے میں دیلمی خاندان کے بچوں کا اتالیق مقرر ہوا تواس نے ان کے والدین پر بھی تبلیغ شروع کر دی۔ اس کے نتیجے میں وہ ان کے عقائد تبدیل کرنے اور قلعے پر کنٹرول حاصل کرنے میں کامیاب ہو گیا ۔ وہ کئی سالوں تک اس قلعے پر قابض رہا ' یہاں تک کہ ۵۰۰ھ/۱۱۰۷ء میں اسے شکست کا سامنا کرنا پڑا ۔ قلعے پر قبضے کے بعد احمد کو اصفہان کی گلیوں میں پھرایا گیا اور اذیتیں دے کر ہلاک کیا گیا ۔ اس کا سر کاٹ کر بغداد بھیج دیا گیا ۔ابن الاثیر کے مطابق وہ کوئی عالم فاضل شخص نہ تھا اور اسے جو مقام حاصل ہوا محض اس وجہ سے کہ حسن بن صباح اس کے والد کی بہت عزت کرتا تھا.

دائرۃ المعارف (عربی) (۱:۶۷) کے مطابق اس نے قلعہ پر قبضہ کرکے ' آس پاس کے علاقوں پر ظلم و تعدی کی انتہا کر دی تھی ' وہ مختلف قصبوں اور شہروں پر حملے کرتا تھا ' آنے جانے والے قافلے لوٹ لیتا تھا جس کی بنا پر اس کا سدباب ضروری سمجھا گیا.

مآخذ : (۱) ابن الجوزی : المنتظم ' حیدر آباد دکن۱۳۵۹ھ ' ۹:۱۵۰۔۱۵۱ ؛(۲) عماد الدین الابنداری : *Histoire des Seldjoucides* ' طبع M.Th Houtsma ' لائیڈن ۱۸۸۹ء ' ص ۹۰۔۹۲؛(۳) ظہیر الدین نیساپوری: سلجوق نامہ ' تہران ' ص ۴۰۔۴۲ ؛(۴) الراوندی : راحۃ الصدور ' طبع محمد اقبال ' لندن ۱۹۲۱ء ' ص ۱۵۵۔۱۵۶ اور ۱۵۹۔۱۶۱؛(۵) ابن القلانسی : ذیل تاریخ دمشق ' طبع H.F.Amedroz 'بیروت ۱۹۰۸ء ' ص ۱۵۱۔۱۵۶؛ (۶) کتاب مذکور کا فرانسیسی ترجمہ از Damas de 1075 a , 1154 R.Le Tourneau ' دمشق ۱۹۵۲ء ' ص ۴۳۔۶۷ (ملاحظہ ہو شاہدیز کی فتح کے وقت لکھا گیا خط)؛ (۷) ابن الاثیر : کامل ' ۱۰:۲۱۵۔۲۱۷ اور ۲۹۹۔۳۰۲ ؛(۸) الجوینی ' ۳:۱۸۹ ' ترجمہ Boyle ' ۲:۶۶۳ ؛ (۹) رشید الدین :جامع التواریخ ' قسمت اسماعیلیاں ' طبع محمد تقی دانش پزوح ' تہران ۱۳۳۸ھ/ ۱۹۵۹ء 'ص ۹۹ ' ۱۱۶ '۱۲۲ وغیرہ و بعد؛(۱۰) ابو القاسم کاشانی : تاریخ اسماعیلیہ (زبدۃ التاریخ سے اقتباس ' طبع محمد تقی دانش پزوح ' مخطوطہ عدد ۱۳۴۳ ' ص ۱۲۲)؛(۱۱) M.G.S. Hodgson: *The Order of Assassins* ' ہیگ '۱۹۵۵ء بمدد اشاریہ ؛(۱۲) مصطفی غالب : اعلام الاسماعیلیہ ' بیروت ۱۹۶۴ء ' ص ۴۴۔۴۵ ؛(۱۳) محمد مہر یار : شاہدیز کجاست ' در نشریات دانشکدہ ادبیات ' اصفہان ۱۳۴۴ھ/ ۱۹۶۵ء ؛ ۱:۱۱۵۔۱۱۶ و ۱۵۶۔۱۵۷ ؛ (۱۴) B.Lewis: *The Assissins* ' لنڈن ۱۹۶۷ء ' بمدد اشاریہ .

(B.Lewis[ت: محمد امین])

••-------------••

※ ابن العفیف التلمسانی: شمس الدین محمد بن عفیف الدین سلیمان بن علی بن عبد اللہ التلمسانی ' عرفی نام ''الشاب الظریف '' (جوان بذلہ سنج) ایک عمدہ عربی شاعر.

اس کا والد عفیف الدین التلمسانی [رک بہ

التلمسانی] ایک صوفی تھا ' جس نے تلمسان چھوڑ کر قاہرہ میں سعید السعداء کی خانقاہ میں جا ڈیرہ لگایا تھا ۔ یہیں ابن العفیف ۱۰ جمادی الآخرۃ ۶۶۱ھ/۲۱ اپریل ۱۲۶۳ء میں پیدا ہوا۔ پھر وہ اپنے والد کے ساتھ دمشق چلا گیا اور اپنے والد اور دوسرے علما سے تعلیم حاصل کی۔ تعلیم سے فراغت کے فوراً بعد اس کا تقرر بحیثیت خزانہ دار ہو گیا اور اس نے جبل قاسیون کے دامن میں رہائش اختیار کی۔

احباب کی حوصلہ افزائی سے اس نے آغاز شباب ہی میں شعر کہنے شروع کر دیئے ' جلد ہی اس کی ادبی شہرت ہر سو پھیل گئی اور اسے بڑے لوگوں تک رسائی حاصل ہو گئی جن کی خصوصاً حماۃ کے ایوبی حکمران المنصور محمد کی مدح میں اس نے قصیدے لکھے ۔

اپنے شستہ و بے تکلفانہ اسلوب کی وجہ سے اس کی شاعری کی قدر افزائی ہوئی ' لیکن اس کامیابی نے اس کے حاسد اور دشمن بھی پیدا کر دیئے ' جنھوں نے اس کے خلاف سازشیں شروع کر دیں ۔ کچھ دیر تو اس نے ان سازشوں کا مقابلہ کیا ' لیکن پھر بیزار ہو کر گھر میں گوشہ نشینی اختیار کر لی ۔ اس نے عین جوانی کے عالم میں ۱۴ رجب ۶۸۸ھ/ ۳ اگست ۱۲۸۹ء کو وفات پائی۔

ابن العفیف نے آزاد منش اور آسودہ زندگی گزاری۔ اس کی شعری لطافت اس وقت عروج پر نظر آتی ہے جب وہ عشق اور شراب کو موضوع بناتا ہے جو اس زمانے (کے بعض طبقات) کی مسرفانہ زندگی کی عکاس ہے۔ اس نے ذوابیات اور موشحات بھی لکھیں ۔ زبان وبیان پر مکمل عبور کی وجہ سے ہی یہ ممکن ہوا کہ وہ اپنے زمانے کی مروجہ پرتکلف شاعری سے اپنا دامن بچا سکا۔

ابن العفیف کے مختصر دیوان نے شہرت دوام پائی اور وہ کئی دفعہ قاہرہ (۱۲۷۳ھ '۱۲۸۱ھ '۱۳۰۸ھ) اور بیروت (۱۸۸۵ء ' ۱۸۹۰ء '۱۹۰۷ء) سے شائع ہو چکا ہے لیکن غیرمعیاری انداز میں ۔ اس کا ایک تحقیقی اور معیاری نسخہ ۱۹۶۷ء میں پیرس میں زیر طبع تھا ۔ اس کے دیوان کے مخطوطات کے لیے دیکھیے براکلمان ' ۱:۳۰۰ ' تکملہ ۱:۴۵۸ باضافہ مخطوطہ عدد ۵۱۲۶ مکتبہ ظاہریہ' دمشق ۔ اس کے تحریرکردہ بعض مقامات (مخطوطہ ' عدد ۳۱۷۶ ' ۳۹۴۷ پیرس ' عدد ۲۴۰۲ استانبول و عدد ۸۵۹۴ برلن) اور دو خطبات (مخطوطہ ' عدد ۳۹۵۳ برلن) بھی دریافت ہو چکے ہیں ۔

مآخذ : (۱) الکتبی : فوات ۲:۴۲۲ ؛(۲) الذہبی : تاریخ الاسلام ' مخطوطہ موزۂ بریطانیہ عدد ۵۳ ' ص ۶۲ وی ؛(۳) الصفدی : الوافی ' ۳:۱۲۹ـ۱۳۶؛(۴) ابن العماد: شذرات ' ۵:۴۰۵ ؛(۵) ابن تغری بردی ' ۷:۳۸۱؛ (۶) حاجی خلیفہ ' ۲:۱۷۸۶ ؛(۷) الزرکلی : اعلام' ۷:۲۱ ؛(۸) کحالہ : معجم المؤلفین ' ۱۰:۵۳؛ (۹) براکلمان ' ۱:۳۰۰ ؛ تکملہ ' ۱:۴۵۸ ۔

(ج ب رکابی [ت : محمد امین])

••-------------••

※ ابن عقیل : ابو الوفاء علی بن عقیل بن محمد عقیل بن احمد البغدادی الظفری ،حنبلی فقیہ اور ماہر علم الکلام (۴۳۱ھ/۱۰۴۱ء ـ ۵۱۳ھ/۱۱۱۹ء) ' جس کی زندگی اور تحریروں سے مسلم دینی فکر کے ارتقا کے ایک اہم موڑ پر روشنی پڑتی ہے اور وہ سنی روایت پرستی میں ترقی پسندوں کے مظہر کے طور پر سامنے آتا ہے ۔

خاندانی پس منظر اور بچپن:ابن عقیل جمادی الآخرہ ۴۳۱ھ/ فروری۔مارچ۱۰۴۰ء کو بغداد کے علاقہ باب الطاق میں پیدا ہوا (جیسا کہ اس کی تالیف کتاب الفنون کے مخطوطہ کے ص ۱۲ ب سے پتہ چلتا ہے) ۔ اس کے والدین حنفی مسلک کے حامل تھے (G. Makdisi : ابن عقیل ' ص ۳۸۷) ۔ اس نے بعد میں اپنی یادداشتوں میں لکھا ہے کہ اس کے گھر کے قریب مسجد میں ایک بڑا حنفی مدرسہ تھا اور ساتھ ہی خانقاہ میں امام ابو حنیفہؒ کا مزار بھی تھا ۔ معتزلی افکار نے ان دنوں حنبلی مسلک کے اندر جگہ بنا لی تھی ۔ اسی بنا پر ابن عقیل نے بھی ان میں دلچسپی لی اور حریت فکر کا سبق سیکھا جو عمر بھر

اس کے ساتھ رہا اور جس نے حنبلی تحریک کو نئی جہتوں اور نئے جذبوں سے سرشار کیا۔

تعلیم و تدریس: قرآن و حدیث ' زہد و تصوف ' ادب و قواعد ' علم عروض و انشا تو اس ذہین و فطین نوجوان کی دلچسپی کے مضامین تھے ہی ' تاہم وعظ گوئی ' علم کلام ' مناظرہ اور علم الفقہ میں بھی اس نے خصوصی مہارت حاصل کی ۔ اس نے اپنے تیئیس اساتذہ کے ناموں کا ذکر کیا ہے ' جن میں سے صرف دو ابو یعلی اور ابو محمد التمیمی (م۴۸۸ھ/۱۰۹۵ء) حنبلی تھے ۔ دیگر اساتذہ میں سے ابو اسحٰق الشیرازی (م ۴۷۸ھ/۱۰۸۵-۶ء) شافعیؒ قاضی القضاۃ ابو عبد اللہ الدامغانی (م ۴۷۸ھ/۱۰۸۵-۱۰۸۶ء) اور ابو القاسم بن الطبان معتزلی تھے ۔ ادب عالیہ کا ذوق اس نے باپ کی طرف سے ورثے میں پایا ' کیونکہ اس کے اجداد میں سے اکثر لوگ ادیب ' شاعر ' انشاء پرداز اور درباروں میں سیکرٹری تھے ۔ نثر نگاری میں جو مہارت اسے حاصل تھی اس کی صوفیانہ بات چیت اور وعظوں سے اس کا اظہار بخوبی ہوتا ہے ۔

ابن عقیل نے گیارہ سال تک حنبلی قاضی ابو یعلی بن الفَراء کے پاس فقہ کی تعلیم حاصل کی ۔اس گیارہ سالہ دور ۴۴۷ھ/۱۰۵۵ء تا ۴۵۸ھ/۱۰۶۶ء کے ابتدائی اور آخری سال اس کی زندگی میں انتہائی اہمیت رکھتے ہیں ' کیونکہ ۴۴۷ھ میں سلجوقی جتھے بغداد میں داخل ہوے اور لوٹ مار شروع کی تو اس کا رہائشی علاقہ باب الطاق بھی ان کی زد میں آ گیا ' چنانچہ اسے نقل مکانی پر مجبور ہونا پڑا اور یہی وہ زمانہ ہے جس میں حنبلی مسلک سے اس کی قربت کی ابتدا ہوئی ۔ اس وقت امیر حنبلی تاجر ابو منصور بن یوسف (م ۴۶۰ھ/۱۰۶۷ء-۱۰۶۸ء) بغداد میں پس پردہ اہم سیاسی کردار ادا کررہا تھا اوراسی نے خلیفہ القائم باللہ کو یہ مشورہ دیا تھا کہ حنفی عالم ابو عبد اللہ الدامغانی (م ۴۷۸ھ) کو قاضی القضاۃ مقرر کردیا جائے تاکہ اس طرح حنفی سلجوقیوں میں خیر سگالی کے جذبات پیدا ہوں۔

ابن عقیل نے اپنی بعد کی یادداشتوں میں لکھاہے کہ ابو منصور کی سرپرستی میں حنبلی مسلک کو بہت فروغ حاصل ہوا ۔ اس زمانے میں خود وہ بھی سلجوقی شورش کی وجہ سے ابو منصور کی پناہ میں اور اس کے زیر حمایت رہا لہذا یہ سوچنا بعید از قیاس نہ ہو گا کہ وہ خود بھی اسی زمانے میں حنبلی مسلک کے قریب آیا ' جب کہ اس کی عمر محض سولہ سال تھی ۔۴۵۸ھ کا سال ابن عقیل کی زندگی میں اس لیے اہم ہے کہ اس سال اس کے استاد ابو یعلی کی وفات ہوئی اور حنبلی مسلک کے اندر اس کے لیے مشکلات کا آغاز ہوا ۔

اذیت رسانی اور فرار : ابن عقیل کی فطانت اور علمی پیاس اسے محض ان روایتی علوم تک محدود نہیں رہنے دے رہی تھی ' جنہیں اس وقت حنبلی مسلک میں قدر کی نگاہ سے دیکھا جاتا تھا۔ اپنے استاد ابو یعلی کی وفات سے پہلے ہی اس نے معتزلی علما کے ہاں آنا جانا شروع کر دیا تھا ' علم کلام کا مطالعہ بھی شروع کر دیا تھا جس کی حنبلی علما مذمت کرتے تھے اور مشہور صوفی حلاج [رک بآں] کی تعلیمات میں بھی وہ دلچسپی لے رہا تھا ۔ اس نے اپنی یادداشتوں میں لکھا ہے کہ اس کے ساتھی چاہتے تھے کہ وہ بعض علما کے پاس نہ جایاکرے اور نہ ان سے علم حاصل کرے۔

ابو منصور کی دلچسپی سے ابن عقیل کو قاضی ابویعلی کی وفات کے بعد جامع المنصور کا مہتمم مقرر کر دیا گیا جس سے حنابلہ کے ایک گروہ نے ' جس کی سربراہی شریف ابو جعفر (م ۴۷۰ھ) کر رہاتھا ' اس کی شدید مخالت شروع کر دی ۔ ابو جعفر اس سے بیس سال سینئر تھا ' لہذا اسے نوجوان ابن عقیل کی یہ تعیناتی ایک آنکھ نہ بھائی۔۴۶۰ھ میں ابو منصور کی وفات اور اس کی حمایت سے محرومی کے نتیجے میں ابن عقیل کو روپوشی کی زندگی گزارنا پڑی ۔ چنانچہ ۴۶۰ھ سے۴۶۵ھ تک اسے باب المراتب میں ابو القاسم بن رضوان کی پناہ میں ' جو ابو منصور کا داماد اور ایک امیر تاجر تھا ' رہنا پڑا۔

اختلافی مذہبی آراء سے رجوع کا اعلان: پیر ۸ محرم الحرام ۴۶۵ھ/۲۴ ستمبر ۱۰۷۲ء کو مشرقی بغداد کے علاقہ نہر المعلی میں واقع مسجد شریف ابو جعفر میں ابن عقیل نے ایک مجمع عام میں اپنے بعض عقائد سے رجوع کا اعلان کیا۔ رجوع نامے کی تحریر پر پانچ معزز گواہوں نے اپنے دستخط ثبت کیے ' جن میں سے دو تاجر ' ابو منصور کے بیٹے اور داماد تھے ۔ دو دن بعد ایوان خلافت میں منعقدہ ایک جلسے میں بھی ابن عقیل نے ایسے ہی رجوع نامے پر دستخط کیے ۔ اس رجوع نامے میں ابن عقیل نے حلاج کی حمایت میں لکھی گئی تحریروں اور بعض معتزلی عقائد سے رجوع کا اعلان کیا تھا۔

اس میں کوئی شک نہیں کہ حنبلی مکتب فکر بحیثیت مجموعی اعتزال کے خلاف تھا ' لہذا ابن عقیل کی معتزلی خیالات سے دستبرداری میں شک و شبہ کی کوئی گنجائش نہیں ' لیکن اس سے بھی انکار ممکن نہیں کہ معتزلی افکار کے اثرات اس پر تاعمر موجود رہے ' خصوصاً علم الکلام میں اس کا نقطۂ نظر عام حنابلہ سے الگ رہا ' گو بحیثیت مجموعی وہ اخلاص سے حنبلی مسلک ہی سے متعلق رہا۔

تاہم جہاں تک حلاج کی حمایت سے دستبرداری کا تعلق ہے وہ شک و شبہ سے خالی نہیں اور بظاہر یوں لگتا ہے کہ اس نے تقیہ کرتے ہوے حلاج کی حمایت میں لکھی گئی تحریروں سے مصلحتاً رجوع کیا تھا۔ ابن عقیل کا تصوف کی طرف یہ میلان کوئی ایسی عیب کی بات بھی نہیں کیونکہ حنابلہ حلاج کے بارے میں کبھی متفق الرائے نہیں رہے ۔ ابن قدامہ حنبلی (م ۶۲۰ھ/۱۲۲۳ء) نے جہاں ابن عقیل کے رجوع نامے کا ذکر کیا ہے ' وہاں حلاج کی حمایت میں لکھی گئی تحریروں سے رجوع کا ذکر نہیں کیا ' کیونکہ وہ خود متصوفانہ رجحانات رکھتا تھا ۔ اسی طرح طوفی حنبلی (م ۷۱۵ھ/۱۳۱۶ء) ' جس نے ابن قدامہ کی ایک کتاب کی تلخیص بھی کی ہے ' حلاج کا حمایتی تھا ' بلکہ یہ بھی کہا جا سکتا ہے کہ حنبلی مکتب فکر کلیتاً تصوّف کا مخالف نہ تھا ' کیونکہ بعض بڑے صوفی اسی مسلک کے حامل گزرے ہیں ' جیسے [محمد بن علی] الانصاری الھروی [رک باں] اور قادریہ مسلک کے بانی شیخ عبد القادر جیلانی [رک باں]۔

پبلک میں رجوع عام کے اعلان کے بعد کہا جاتا ہے کہ شریف ابو جعفر نے تمام قابل اعتراض تحریریں ابن عقیل کو واپس کر دیں کہ وہ انہیں خود ہی تلف کردے۔ بعض کے نزدیک اس نے تلف کر دیں ' لیکن بعض لوگ یہ بھی کہتے ہیں کہ یہ اس کی موت کے بعد دوبارہ منظر عام پر آ گئیں۔ ابن الجوزی کا کہنا ہے کہ اس کے پاس ابن عقیل کے ہاتھ کا لکھا ہوا ایک رسالہ " جزءٌ فی نصر کرامات الحلاج " موجود تھا۔

ابن الجوزی ' جو ابن عقیل کی تحریروں ' خصوصاً اس کے وعظوں سے بہت متاثر تھے ' کہتے ہیں کہ ابن عقیل کی مشکلات کا سبب اس کی ذہانت اور شوق تحقیق و جستجو تھا اور اس کا اعلان رجوع اپنی تخلیقی صلاحیتوں سے رجوع کے مترادف تھا۔ ابن شاکر الکتبی الشافعی کی بھی یہی رائے ہے ۔ حنبلی فقہا میں سے ابن قدامہ و ابن رجب اور شوافع میں سے ابن کثیر ' گو ابن عقیل کی مذمت نہیں کرتے تاہم ان کی رائے یہ ہے کہ وہ معتزلی رجحانات سے کبھی بھی جان نہ چھڑا سکا ۔ اس کے برعکس ابن تیمیہ (حنبلیؒ) کی رائے یہ ہے کہ ابن عقیل اپنی ابتدائی زندگی میں تو جہمیہ اور معتزلہ سے متاثر ہوا ' لیکن بعد میں خالص اسلامی عقائد کا حامل ہو گیا۔

اہم تصانیف: ابن عقیل کی بہت کم کتابیں ابھی تک طبع ہوئی ہیں اس لیے اس کی فکر پر تبصرہ ممکن نہیں تاہم اس کی مندرجہ ذیل تصانیف کی تدوین و تحقیق پر مستشرق G.Makdisi کام کر رہا ہے:

(۱) کتاب الفنون : یہ ابن عقیل کی اہم ترین تصنیف ہے ۔ مؤرّخین اس کی ضخامت پر مختلف الخیال ہیں ۔ بعض کے نزدیک اس کی دو سو اور بعض کے نزدیک آٹھ سو جلدیں تھیں لیکن ہم تک صرف ایک ہی جلد پہنچی ہے ۔ ابن الجوزی نے اس کی دس جلدوں میں

تلخیص کی تھی ، لیکن وہ بھی آج محفوظ نہیں ۔ سبط ابن الجوزی نے کہا ہے کہ اس نے بغداد میں وقف مامونیہ میں اس کتاب کی تقریباً ستر جلدیں دیکھی تھیں۔ یہ دائرۃ معارف جیسی کتاب تھی جس میں ہر قسم کے موضوعات تھے جو اس کے مصنف کی وسعت علم پر دلالت کرتے ہیں۔

(۲) کتاب الواضح فی اصول الفقہ : اصول فقہ کی یہ کتاب تین جلدوں میں تھی جو ہم تک نہیں پہنچی ۔

(۳) قرآن حکیم پر متعدد رسائل جو اشاعرہ کے رد میں لکھے گئے۔

(۴) کتاب الجدل : یہ کتاب علم مناظرہ پر تھی۔

اس کی دیگر تصانیف میں کتاب الارشاد فی اصول الدین علم کلام میں اور کتاب الانتصار لاہل الحدیث محدثین کی مدافعت میں لکھی گئی تھی ۔ یہ دونوں کتابیں بھی نایاب ہیں۔

مآخذ :ابن عقیل کے اعلان رجوع کے لیے دیکھیے(۱) I Goldziher: *Zur Geschichte der Ḥanbali tischen Bewegungen*، در ZDMG، ۶۲(۱۹۰۸ء) : ۲۰-۲۱؛(۲) L.Massignon: *La Passun d' al Hosayn Ibn Mansour Al-Hallaj*، پیرس ۱۹۱۴ء - ۱۹۲۲ ، ص ۳۶۶-۳۶۷ ؛ اس موضوع پر مزید تفصیل کے لیے دیکھیے :(۳) G.Makdisi: *Nouveaux détails sur l'affaire d' Ibn Aqil*، در *Melanges Louis Massnignon*، iii : ۹۱ تا ۱۲۶ ؛ تاریخ حنابلہ میں ابن عقیل کے کردار کے حوالے سے دیکھیے:(۴) H. Laoust: *Le Ḥanbalisme sous le Califat de Baghdad*، در R. E. I(۱۹۵۹ء): ۱۰۴-۱۰۵ ؛ ابن عقیل کے حالات زندگی اور دیگر معلومات کے لیے دیکھیے: (۵) G.Makdisi: *Ibn ʿAqil et la Resurgence de l' Islam Traditionaliste au XI Siécle*، دمشق (PIFD) ۱۹۶۳ء ، خصوصاً باب پنجم اوراشاریہ بذیل مادہ .

(G. Makdisi [ت: محمد امین])

••-------------••

ابن عقیل : عبد اللہ بن عبد الرحمٰن بن عبد اللہ بہاؤالدین الہاشمی ، ایک ممتاز شافعی فقیہ اور لغوی جو ۶۹۴ھ/۱۲۹۴ء (یا ۶۹۸ھ یا ۷۰۰ء) میں شام کے شہر بالس [رک بآں] میں پیدا ہوے اور ۷۶۹ھ/۱۳۶۷ء میں انتقال کیا ۔ وہ جب قاہرہ گئے تو مفلس و گمنام تھے ، لیکن علم لغت میں ان کے استاد ابو حیان الغرناطی [رک بآں] نے ان کی صلاحیتوں کو بھانپ لیا ۔فقہ میں ان کے اساتذہ میں سے اہم علاء الدین القونوی (براکلمان ۲:۱۰۵ ؛ تکملہ ، ۲:۱۰۱) اور قاضی القضاۃ جلال الدین القزوینی (السبکی: طبقات ،۵: ۲۳۸) ہیں۔ وہ کافی عرصہ قضا میں کام کرتے رہے ، یہاں تک کہ قاضی القضاۃ عزالدین ابن جماعہ [رک بآں] کے نائب ہو گئے ، ایک موقع پر ان کا قاضی القضاۃ سے اختلاف ہو گیا تو اس نے انہیں برطرف کر دیا ، تاہم وہ امیر صرغتمش کو اپنے حق میں قائل کرنے میں کامیاب ہو گئے ، جس نے ابن جماعہ کو برطرف کرکے ان کی جگہ ابن عقیل کو قاضی القضاۃ مقرر کر دیا ۔ لیکن سوے اتفاق سے جلد ہی امیر صرغتمش کا تختہ الٹ دیا گیا اور یہ محض ۸۰ دن ہی قاضی القضاۃ رہ سکے ، کیونکہ نئے امیر نے دوبارہ ابن جماعہ کو قاضی القضاۃ مقرر کردیا۔ ابن عقیل کا دور قضا اگرچہ مختصر تھا ، لیکن وہ اس لحاظ سے یادگار اور مشہور ہو گیا کہ انہوں نے متروکہ املاک کے ڈیڑھ لاکھ درہم غرباء و مساکین اور طلبہ میں ، ایک سے دس دینار فی کس کے حساب سے تقسیم کر دیئے۔ مزید براں عوامی نقطۂ نظر سے ترکہ اوروراثت کے نظام کو سہل بنانے میں دلچسپی لی۔

ابن عقیل کئی اداروں میں دینی علوم کی تدریس میں بھی مشغول رہے ۔ جامع ابن طولون میں وہ تفسیر قرآن کا درس دیتے تھے جو تیئیس سال میں مکمل ہوا۔ انہوں نے دوبارہ اس کا آغاز کیا ، لیکن عمر نے تکمیل کی مہلت نہ دی۔ ان کا تصنیفی کام کچھ زیادہ نہیں ۔ انہوں نے الفیہ ابن مالک کی شرح لکھی جس کے مشکل الفاظ کے معانی سیوطی نے رقم کیے ہیں ، انہوں نے تسہیل

ابن مالک کی شرح بھی لکھی ۔ ان دونوں شرحوں کے مخطوطات موجود ہیں۔ انہوں نے ایک اور طویل کام کا آغاز بعنوان تیسیر الاستدلال لرتبۃ الاجتھاد اور التاسیس لمذہب ابن ادریس کیا جس میں اختلافی امور میں سارے مسالک کے دلائل کا تجزیہ کرتے ہوے راجح نقطہ نظر کو قرآن و سنت سے ثابت کرنے کی کوشش کی ۔ اس علمی کام کی چار جلدیں بھی مخطوطات کی صورت میں موجود ہیں.

ابن عقیل پہننے ، اوڑھنے اوررہنے سہنے میں رکھ رکھاؤ اوروضع داری کا بہت اہتمام کرتے تھے اور طبقہ اشرافیہ میں اٹھتے بیٹھتے تھے جہاں ان کی خوب آؤبھگت کی جاتی تھی ۔ تاہم تجارتی لین دین میں ان کی ساکھ بہت اچھی نہ تھی ۔ وہ سخی اورکشادہ دست تھے اورمقروض فوت ہوئے ۔ سراج الدین البلقینی ان کے داماد تھے.

مآخذ :(۱) ابن حجر العسقلانی : الدرر الکامنہ ، ۲:۲۶۶ ببعد (عدد ۲۱۵۷) ؛(۲) ابن القاضی : درۃ الحجال ، ۲:۷ ۳۴؛(۳) السیوطی : حسن المحاضرہ ، قاہرہ ۱۳۲۱ھ ، ۱:۷ ۲۵ ؛(۴) وہی مصنف : بغیۃ الوعاۃ ، قاہرہ ۱۳۲۶ھ ، ص ۲۸۴ ببعد ؛(۵) ابن العماد : شذرات الذہب ، ۶:۲۱۴ (بذیل سنہ ۷۶۹ھ) ؛(۶) الشوکانی : البدر الطالع ، قاہرہ ۱۳۴۸ھ ، ۱:۳۸۶ (عدد ۱۷۱) ؛(۷) الخوانساری : روضۃ الجنات ، ۳:۴۵۸ ؛(۸) فہارس ، قاہرہ ، ۳:۲۱۲؛ (۹) براکلمان ،بار اول ۲:۱۰۸ ؛ تکملہ ، ۲:۱۲۱ ،بار دوم ، ۲:۱۰۴ ، تکملہ ، ۲:۱۵۸.

(J. Schacht[ت: محمد امین)

••-------------••

※ **ابن العَلّاف** :ابو بکر الحسن بن علی بن احمد بن بشار بن زیاد ابن العلاف النھروانی ، ایک شاعر اور راوی جس نے سو سال کی عمر پائی (۲۱۸۔۳۱۸ھ/ ۸۳۳۔ ۹۳۰ء) اور آخری عمر میں نابینا ہو گیا تھا (اسے ابن العلاف اس لیے کہتے ہیں کہ اس کے والد قت ، ایک صحرائی غذائی جنس ، بیچا کرتے تھے۔ علاف کا مطلب ہے قت فروش)۔ بغداد کے شاہی دربار میں اس کا کافی آنا جانا تھا خصوصاً خلیفہ المعتضد اور المعتز سے اس کے اچھے تعلقات تھے ۔ اسے عرب شاعری پر عبور حاصل تھا اور خود بھی اچھے شعر کہتا تھا ۔ الفہرست (مطبوعۂ قاہرہ ، ص ۲۳۸) کے مطابق اس کے ایک عزیز نے اس کے اشعار کا ایک مجموعہ تیار کیا جس میں ان خلفا کے ساتھ اس کے تعلقات کا بھی ذکر ہے جن کی شان میں اس نے مدحیہ اشعار کہے تھے اور جو چار سو اوراق پر مشتمل تھا.

ابن العلاف کی شہرت کا سبب ۶۵ اشعار پر مشتمل وہ مرثیہ ہے جو بظاہر اس نے اپنی بلی کے لیے لکھا ، جسے اس کے ہمسایوں نے ان کے کبوتروں پر جھپٹتے ہوے مار دیا تھا ۔ اس قصیدے کے بارے میں ، جسے ابن العلاف کے بیٹے ابو الحسن نے جب الصاحب ابن عباد کو سنایا تو وہ اس سے بہت محظوظ ہوا ، کہا جاتا ہے کہ یہ دراصل ابن المعتز کی موت پر لکھا گیا نوحہ ہے جو المقتدر کے ہاتھوں قتل ہوا ۔ یہ بھی کہا جاتا ہے کہ اس میں کنایہ ہے اس بدسلوکی کی طرف جو ابن الفرات کے بیٹے المحسن (دیکھیے D.Sourdel: *Vizirat* اشاریہ) یا ابن العلاف کے ایک غلام کے ساتھ روا رکھی گئی .

مآخذ : (۱) ابن المعتز : طبقات ، ص۱۷۰۔۱۷۱ ؛(۲) ابن خلکان ، ۱:۳۸۰ ؛(۳) الخطیب البغدادی ، ۷:۳۷۹؛ (۴) الصفدی : نکت الھمیان ، ص ۴۲ ۔۱۳۹ ؛(۵) الدمیری ، بذیل مادہ ھرّ ؛(۶)H. Bowen: علی بن عیسی ، کیمبرج ، لنڈن ۱۹۲۸ء ، ص ۸۱ ۔۸۲؛(۷) البستانی : دائرۃ المعارف ، ۳:۳۸۸۔۳۸۹.

(Ch.Pellat[ت: محمد امین])

••-------------••

※ **ابن علقمہ** : تمام ، مسلم اندلس میں اموی خلافت کے ابتدائی عہد کی دو معروف شخصیتیں :

(۱) ابو غالب تمام بن علقمہ مولٰی عبد الرحمن بن ام الحکم (عبد الرحمان بن عبد اللہ بن عثمان بن ربیعہ الثقفی ، جو بقول الطبری (۲:۱۸۱) ۵۸ھ/۶۷۸ء میں ،

امیر معاویہؓ کی طرف سے کوفہ کا گورنر تھا)۔ وہ ۱۲۳ھ/ ۷۴۱ء میں بلج بن بشرالقشیری [رک بآں] کی سرکردگی میں شامی ہر اول دستے کے ساتھ اندلس آیا ۔ تمام بن علقمہ نسلاً قیسی [رک بہ قیس] تھا ' لیکن بنو ثقیف کے ساتھ اس کی قرابت داری تھی ۔ وہ ان سرداروں میں سے تھا جنھوں نے مشرق میں بنو امیہ کی شکست کے بعد عبدالرحمٰن الاول الدّاخل کو اندلس میں (۱۳۸ھ/۷۵۵ء میں) قیام سلطنت میں مدد دی ' خصوصاً مولی بدر کے ساتھ مل کر فتح طلیطلہ (۱۴۷ھ/۷۶۴ء) میں اہم کردار ادا کیا ۔ بعد میں وہ وسقہ ' طرطوسہ اور طرشونہ کا گورنر رہا ۔ اس نے لمبی عمر پائی اور عبد الرحمٰن الاول کے پوتے الحکم الاول الربضی (۱۸۰ھ/۷۹۶ـ۲۰۶ھ/۸۲۲ء) کے عہد میں فوت ہوا.

(۲) اسی نام کادوسرا شخص ' جسے بعض اوقات مذکورہ بالا تمام ابن علقمہ کے ساتھ گڈمڈکر دیا جاتا ہے ' وہ تمام بن عامر بن احمد بن غالب بن تمام بن علقمہ ہے جو اس کی نسل میں سے ہے ۔ اس کا سن وفات ۲۸۳ھ/۸۹۶ء (بعمر ۹۶ قمری سال) بتایا جاتا ہے ۔ اس طرح اس کا سن پیدائش ۱۸۷ھ/۸۰۳ء ہونا چاہیے ' لیکن ابوبکر الرازی نے (بحوالہ ابن الابار) اسے ۱۹۴ھ/۸۰۹ـ۸۱۰ء لکھا ہے ۔ اس نے اموی حکمرانوں محمد اول [رک بآں] (۲۳۸ھ/۸۵۲ءـ۲۷۳ھ/۸۸۶ء) ' المنذر [رک بآں] (۲۷۳ھ/۸۸۶ءـ۲۷۵ھ/۸۸۸ء) اور عبد اللہ [رک بآں](۲۷۵ھ/۸۸۸ء ـ۳۰۰ھ/۹۱۲ء) کے ساتھ بطوروزیر کام کیا ' جب کہ آخر الذکر نے اسے سبکدوش کر دیا ' لیکن اس کی شہرت کا حقیقی سبب اس کا ادبی کام ہے خصوصاً وہ ارجوزہ یا رجزیہ نظم [رک بہ رجز] جس میں بقول ابن الابار اس نے مسلمانوں کے اندلس فتح کرنے کے حالات شروع سے لے کر (جب مسلمان طارق بن زیاد [رک بآں] کی سرکردگی میں اندلس میں داخل ہوے) عبد الرحمٰن سوم [رک بآں] (۲۰۶ھ/ ۸۲۲ءـ ۲۳۸ھ/ ۸۵۲ء) کے آخری عہد تک (غالبًا اسی زمانے میں اس نے یہ نظم لکھی) تفصیل سے قلم بند کیے ہیں ۔ ابن القوطیہ نے اپنے اجداد کا تذکرہ کرتے ہوے جس شاہزادی سارہ (مسلمانوں سے پہلے اندلس پر حکمران جرمن قبیلے گوتھ [Goth] کے آخری فرمانروا وتزہ [Witiza] کی پوتی) کا تذکرہ کیا ہے اس کا مآخذ تمام ابن علقمہ کا یہی ارجوزہ ہے جو اب ناپید ہے ۔ ابن الابار نے تمام کے حوالے سے جو چند شعر نقل کیے ہیں وہ بحر رجز میں نہیں ہیں(لہذا مذکورہ ارجوزہ کاحصہ نہیں ہوسکتے) ' بلکہ اس کی کسی دوسری نظم کے ہیں ۔ ابن دحیہ [رک بآں]نے تمام بن علقمہ کی اس حکایت کا ذکر کیاہے جو اس نے اپنے قدیم ہم عصر یحیٰی بن حکم المعروف بہ غزال [رک بآں] کے بارے میں لکھی جب وہ ناروے کے فرمانروا سے ملنے جا رہا تھا ' لیکن ابن دحیہ کی شخصیت کے ثقہ نہ ہونے کی وجہ سے نہ تو یقین سے یہ کہا جاسکتا ہے کہ اس نے ناروے کا سفر کیا اورنہ یہ کہ اس نے نثر میں بھی کوئی کتاب لکھی سوائے ان نظموں کے جن کا ذکر اوپر آ چکا ہے .

مآخذ:(۱) ابن الابار : الحلۃ السیراء ' طبع ڈوزی (Dozy) ' Notices Sur Quelques manuscrits arabers ' لائیڈن ۱۸۴۵ـ۱۸۴۷ء) ' ص ۷۷ـ۷۸ ' طبع H.Munis ' قاہرہ ۱۹۶۳ء ' ۱:۱۴۳ـ۱۴۴؛(۲) ابن القوطیہ: تاریخ افتتاح الاندلس ' میڈرڈ ۱۸۶۸ء ' ۶:۱۰۱ ' ۱۰۳ ؛ (۳) ابن سعید : المغرب فی حلی المغرب ' طبع شوقی ضیف (ذخائر العرب ' عدد ۱۰) ۱:۴۴ ؛(۴) ابن خلدون ' بیروت ۱۹۵۴ـ۱۹۶۱ء ' ۴:۲۶۶ (اس نے طلیطلہ کی فتح کا سن ۱۴۹ ھ دیا ہے) ؛(۵) Pons Boigues ' ص ۴۷ـ۴۸ ' (۶) R.Dozy(مرتب) ' ابن عذاری : البیان المغرب ' دیکھیے مقدمہ ' ۱:۱۴ ؛(۷) وہی مصنف : Recherches ' ۲:۲۶۸ ؛ (۸) وہی مصنف : Hist. Mus. ' طبع E.Levi Provencal ' ۱۹۳۲ ' بمدد اشاریہ .

(D.M.Dunlop [ت: محمد امین])

••-------------••

※ ابن علیوہ : شیخ ابو العباس احمد بن مصطفیٰ العلوی المستغانمی ، صوفی اور شاعر جو ۱۲۸۶ھ/۱۸۶۹ء میں الجزائر میں مستغنم کے مقام پر پیدا ہوے ۔ وہ ایک اعلیٰ خاندان سے تعلق رکھتے تھے جو ان کی پیدائش کے وقت مفلسی کی زندگی گزاررہا تھا ۔ اسی وجہ سے وہ مدرسہ نہ جاسکے اور ان کا خط بھی عمر بھر کمزور رہا ، تاہم ان کے والد نے ان کو قرآن کی تعلیم دی لیکن غربت کی وجہ سے یہ سلسلہ بھی زیادہ دیر جاری نہ رہ سکا اوروہ نو عمری ہی میں محنت مزدوری کرنے پر مجبور ہو گئے ۔ بعدمیں انہوں نے ایک چھوٹی سی دکان کھول لی ۔ علم کے شوق میں وہ فارغ وقت میں دینی تعلیم حاصل کرتے تھے ۔ وہ سولہ برس کے تھے جب ان کے والد فوت ہو گئے اور پھر جلد ہی انہوں نے تصوف کے عیساوی [رکّ باں] سلسلہ میں شمولیت اختیار کر لی ۔ صوفیانہ ریاضتوں کی وجہ سے جلد ہی ان سے کرامتیں ظاہر ہونے لگیں تاہم انہیں احساس تھاکہ حقیقی روحانیت یا تزکیۂ نفس سے ان کا کوئی تعلق نہیں ، چنانچہ انہوں نے عیساوی سلسلے کے اجتماعات میں جانا بند کر دیا ، لیکن سانپ جو انہوں نے پال رکھے تھے ان کے پاس ہی رہے ۔ایک دفعہ ان کی ملاقات شاذلی در قاوی سلسلے کے شیخ [رکّ بہ در قاوہ] محمد البوزیدی سے ہوگئی۔ شیخ مذکور نے ابن علیوہ سے فرمائش کی کہ وہ انہیں سانپوں کے کرتب دکھائے جب ابن علیوہ کرتب دکھا چکے تو شیخ نے کہا میاں! ان سانپوں کو چھوڑو اور اس سانپ کو قابو کرنے کی فکر کرو جو ان سانپوں سے زیادہ زہریلا اور ہٹیلا ہے (یعنی تمہارا نفس) ، چنانچہ ابن علیوہ ان کے مرید ہو گئے ۔ شیخ نے انہیں دینی تعلیم سے روک دیا اور کہا کہ محض ظاہری تعلیم سے تم توحید کے اسرارو رموز نہیں سمجھ سکتے اورانہیں ذکر اللہ پر لگا دیا ، تاہم کچھ عرصے بعد شیخ نے ابن علیوہ کو دینی تعلیم جاری رکھنے کا اجازت دے دی اور ابھی ان کی عمر محض پچیس برس تھی کہ انہیں مقدم (خلیفہ) بنا دیا کہ وہ لوگوں کو داخل سلسلہ کر سکتے ہیں۔

پندرہ سال بعد ۱۹۰۹ء میں جب شیخ بوزیدی کا انتقال ہوا تو سلسلے کے متوسلین نے اصرار کرکے انہیں شیخ سلسلہ بنا دیا ، لیکن پانچ سال بعد شیخ علیوہ نے الطریقہ العلویہ الدرقاویہ الشاذلیہ کے نام سے درقاوی سلسلے کی ایک شاخ کے طورپر آزادانہ کام شروع کر دیا ۔ انہوں نے اپنا خانقاہی نظام (زاویہ) بھی درقاوی سلسلے سے الگ کر لیا اورانہیں الشیخ العلوی کہا جانے لگا ۔ سلسلے کی اس تقسیم کے پس منظر میں جو بغیر کسی بے لطفی کے وقوع پذیر ہوئی ، شیخ ابن علیوہ کا یہ مخصوص طریقہ بھی تھا کہ وہ اپنے مریدین کی خلوت میں ریاضت انہیں اپنے پاس اور زیر نگرانی رکھ کر کرواتے تھے جبکہ درقاوی سلسلے کا روایتی طریقہ یہ تھاکہ سالکین ایسی ریاضت جنگلوں اور صحراؤں میں جا کرکرتے تھے۔

شیخ علیوہ کی شہرت سارے شمالی افریقہ میں پھیل گئی اور مستغنم شہر کے عرب جسے تجت (Tidgitt) میں ساحل سمندر پر ایک عظیم الشان خانقاہ ان کے لیے بنائی گئی ۔ ان کا شمار اپنے زمانے کے نامور صوفیا میں ہوتا تھا بلکہ بعض لوگ تو انہیں چودھویں صدی ہجری کا مجدد بھی کہتے ہیں ۔ تصوف کے مخالف سلفیہ [رک باں] سے ان کی مخاصمت رہی اورقسطنیہ سے شائع ہونے والے ان کے رسالے الشہاب کے مقابلے میں شیخ نے البلاغ الجزاء کے نام سے الجزائر سے ایک ہفت روزہ نکالا ، جس میں انہوں نے نہ صرف تصوف کے حق میں مضامین لکھے بلکہ مذہب کی قیمت پر ان نام نہاد مصلحین کی مغربی تہذیب سے اثر پذیری پر بھی شدید گرفت کی ۔ عوام کو وہ تلقین کرتے تھے کہ کلاسیکل عربی پر عبور حاصل کریں ، مغربی تہذیب سے دور رہیں اورخصوصاً مغربی لباس بالکل نہ پہنیں۔امیر عبدالکریم خطیب [رک باں] ان کا مرید تھا اوران سے خط وکتابت کرتا رہتا تھا ، اسی وجہ سے یورپی تہذیب کی مخالفت اور لوگوں کو فرانسیسی شہریت اختیار کرنے سے منع کرنے کے باوجود ، فرانسیسی حکمرانوں نے ان پر ہاتھ نہیں ڈالا ، لیکن وہ ان کے بڑھتے ہوے اثر

کی وجہ سے خائف ضرور تھے ' چنانچہ ایک دفعہ انہوں نے ان کی نقل و حرکت پر پابندی لگا دی ۔ ۱۹۳۴ء میں ان کی وفات کے وقت تک ان کے اثرات کا یہ عالم تھا کہ ان کے متوسلین کی تعداد دو لاکھ سے بڑھ چکی تھی اور انکے زاویے [خانقاہیں یا تربیت گاہیں] سارے شمالی افریقہ ' دمشق [رک بہ الھاشمی) ' جانہ ' غزہ ' فلوجہ ' عدن ' عدیس ابابا اور یورپ میں ہیگ ' مارسلز ' پیرس اور کارڈف میں موجود تھے ۔ یمنی ملاحوں کی ایک بڑی تعداد ان کی مرید تھی جنھوں نے بہت سی بندر گاہوں پرزاویے قائم کر رکھے تھے.

شیخ احمد بن علیوہ کو شاعری اورسماع پسند تھا ' ان کے ایک یورپی ملنے والے کے مطابق وہ پرنور چہرہ اور مقناطیسی کشش رکھتے تھے ۔ ایک دوسرے یورپی کا کہنا ہے کہ ان سے ملنے پر یوں محسوس ہوتا تھا جیسے آدمی قرون وسطی کے کسی بڑے صوفی یاعیسائی پوپ سے مل رہا ہو۔ اے برق(A.Berque) نے ان پر ایک ماڈرن صوفی(Un Mystique Moderniste) کے عنوان سے مقالہ (Revue Africaine ' ۱۹۳۶ء ' ص۶۹۱_۷۷۶) لکھا لیکن ان کے ہاں معروف معنوں میں کوئی جدیدیت نظر نہیں آتی ' سوائے اس کے کہ مابعد الطبیعیاتی امور میں وہ تحقیق کو پسند کرتے تھے۔ شاید ہی کوئی فلسفیانہ مسئلہ ہو جس پر انہوں نے غور نہ کیا ہو اور دوسروں کی آرا سے استفادہ نہ کیا ہو ' لیکن تحقیقی روش کی یہ وسعت ان کے ہاں روایتی اقدار کے ساتھ وابستگی اور ان پر شدت سے عمل کے رجحان کے شانہ بشانہ چلتی نظر آتی ہے وہ[حدیث جبریلؑ سے استنباط کرتے ہوے] اس پر زور دیتے تھے کہ اسلام کے اصول ثلاثہ یعنی اسلام ' ایمان اور احسان (دوسرے لفظوں میں فقہ ' عقیدہ اور تصوف) ایک ناقابل تقسیم وحدت ہیں اور ان پر اس عمدگی سے عمل ہونا چاہیے کہ یہ بالترتیب استسلام (رضا کارانہ و خوشدلانہ متابعت شریعت) ' ایقان (عقائد میں پختہ یقین) اورعیان (شہود روحانی) پر منتج ہوں۔وہ اکثر قرآنی آیت هُوَ الْاَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ....[الحدید ۵۷:۳] پڑھاکرتے تھے جس سے صوفیا وحدۃ الوجود [رک باں] پر دلیل لاتے ہیں ۔ ان کی اکثر تحریروں 'خصوصاً نظموں میں 'نظریہ وحدۃالوجود کی خوبصورت عکاسی ' وضاحت اورحمایت موجود ہے ۔ ان کی پندرہ تحریریں ساری کی سازی ' سوائے ایک نور الاثمد 'کے جو اس فقہی مسئلے سے متعلق ہے کہ نماز میں ہاتھ کہاں باندھنے چاہئیں ' براہ راست یا بالواسطہ تصوف کے مختلف موضوعات پر ہیں ۔ ان میں المنح القدوسیہ خصوصاً قابل ذکر ہے جو ابن عاشر [رک باں] کی المرشد المعین کی شرح ہے اور جو ان کے شیخ کی زندگی میں اور ان کی حوصلہ افزائی سے مکمل ہوئی ۔ اس کتاب میں ابن علیوہ نے ساری اسلامی تعلیمات ' یہاں تک کہ سنت پر مبنی تفصیلی احکام تک کے باطنی اورصوفیانہ پہلوؤں کی وضاحت اور نشان دہی کی ہے۔ النموذج الفرید میں انہوں نے حروف تہجی کی اشاراتی زبان میں توحید کے اسرار و رموز خصوصاً بعض صفات الٰہیہ میں باہمی تعلق کی وضاحت کی ہے ۔اس کتاب کی تالیف کی محرک گو عبد الکریم الجیلی کی کتاب الکہف والرقیم بنی ہے لیکن شیخ ابن علیوہ کا انداز بیان زیادہ لطیف ہے۔ لباب العلم فی سورہ النجم میں شیخ نے[النجم ۵۳: ۵_۱۸] کے حوالے سے آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کے دو مشاہدوں کا حال بیان کیا ہے جن میں پہلی رویت تو قلبی ہے جبکہ دوسری چشم ظاہر سے ہے۔ ان کی تحریروں میں سے یہ تین کتابیں اور ان کا شعری مجموعہ (ان کے دیوان کا تیسرا ایڈیشن دمشق سے ۱۹۶۳ء میں شائع ہوا) خصوصی اہمیت کی حامل ہیں۔ تصوف کی حمایت میں ان کی پہلی کتاب القول المعروف ہے جو ۱۹۲۰ء میں طبع ہوئی۔ اس کے بعد رسالہ الناصر معروف ۱۹۲۷ء میں شائع ہوئی جس میں دوسری صدی ہجری سے لے کر عصر حاضر تک کے ممتاز علماء و فقہا کے تصوف کی حمایت اور مدح پر بیانات جمع کیے گئے ہیں ۔ المواد الغوثیہ کا پہلا حصہ جس میں شیخ نے شعیب ابو مدین کے حکیمانہ اقوال کی تشریح

کی ہے ' ۱۹۴۲ء میں شائع ہوا جب کہ دوسرے حصے کی اشاعت کی نوبت نہیں آ سکی ۔ اسی طرح شیخ کی تفسیر بھی (انہوں نے سورۂ فاتحہ کے علاوہ سورۂ بقرہ کی اولین چالیس آیات میں سے ہر آیت کی چار مختلف انداز میں تشریح کی ' جس میں لفظی ترجمہ بھی ہے اور خالص صوفیانہ تعبیر بھی) ابھی تک طبع نہیں ہوئی ۔ ان کی غیر مطبوعہ تحریروں کے مخطوطے مستغنم میں موجود ہیں۔

مآخذ : متن میں مذکور مآخذ کے علاوہ دیکھیے :(۱) الشھائد و الفتاوی فیما صح لدی العلماء من امر الشیخ العلاوی (مرتبہ محمد بن عبد الباری) ' تیونس ۱۹۲۵ء ؛ (۲)F.Schuon: رحمۃ اللہ ' در *Cahiers du sud* ' ۱۹۳۵ء؛(۳) عدۃ بن تیونس ' الروضۃ السنیۃ فی المآثر العلویۃ مستغنم ۱۹۳۶ء (اس میں شیخ کی املا کردہ سوانح ہے جو ۱۹۱۰ء تک کے حالات زندگی پر محیط ہے: (۴) A.Merad: *Le Refarmisme Musulman en Algerie* ' پیرس و دی ہیگ ۱۹۶۷ء ؛(۵) M. Lings: *A Moslem Saint of the Twentieth Century* ' لنڈن ۱۹۶۱ء .

(M.Lings [ت : محمد امین])

••------------••

※ ابن عمر ' جزیرہ : ایک قصبہ جو آج کل ترکی اور شام کی سرحد پر واقع ہے ۔ ترکی میں اسے سیزر(Cezire) کہتے ہیں ۔ کہا جاتا ہے کہ حسن بن عمر بن الخطاب التغلبی (م نواح ۲۵۱ھ/۸۶۵ء) نے اس کی بنیاد رکھی اور اسی وجہ سے اس کا یہ نام پڑا ۔ اس کی آباد کاری کے سلسلے میں اردشیر بابکان کا نام بھی لیا جاتا ہے۔ آرامی زبان میں قصبے کا قدیم نام جزیرۂ دکردو (Djazarta D' Kardu) تھا اور یہی نام ہمیں سولھویں اور سترہویں صدی کی یورپی کتابوں میں نظر آتا ہے۔ سکندر اعظم نے یہیں سے دجلہ عبور کیا تھا ۔ اس وقت اس قصبے کا نام بازبدہ (Bazabda) تھا ' بعد میں رومی بھی اپنے حملوں کا آغاز اکثر یہیں سے کیا کرتے تھے ' جیسا کہ Ammianus Marcellinus نے ذکر کیا ہے (دیکھیے ۲۰ ' ۷ ' ۱).

یہ قصبہ دیار ربیعہ [رک باں] میں واقع ہے (۳۷ درجہ ۱۵ دقیقہ شمالی عرض بلد اور ۴۲ درجہ ۵ دقیقہ شرقی طول بلد) ۔ سطح سمندر سے اس کی بلندی ۴۰۰ میٹر ہے۔ یہ جودی پہاڑ [رک باں] کے مغرب میں بہتن سُو کے سنگھم سے ۱۲۵ کلومیٹر نیچے دجلۂ کے کنارے اس جگہ واقع ہے جہاں دجلہ و فرات میں فاصلہ دوسری سب جگہوں سے زیادہ ہے ۔ دجلۂ جنوبی ترکی کے پہاڑی سلسلے سے نکل کر جب بالائی جزیرہ کے اس میدانی علاقے میں پہنچتا ہے تو اس کے بہاؤ کی رفتار خاصی کم ہو چکی ہوتی ہے۔ یہ شہر دریا کے ایک موڑ پر بسایا گیا تھا اور موڑ کے ان دونوں سروں کو جہاں فاصلہ کم سے کم تھا ایک نہر کے ذریعے جس کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ حسن بن عمر نے کھدوائی تھی ' ملا دیا گیا تھا ۔ اس طرح شہر کی جگہ ایک جزیرہ بن گئی اور جزیرہ کا لفظ شہر کے نام کا ایک حصہ بن گیا ۔ تاہم بعد میں دریا نے اپنا بہاؤ تبدیل کر لیا جس سے نہر دریا کی اصل گزر گاہ بن گئی اور دریا کی پرانی گزر گاہ جو شہر کو دوسری طرف سے گھیرے ہوئے تھی خشک ہوگئی ۔ یہاں دریا اتنا گہرا تھا کہ اس میں جہاز رانی ہو سکتی تھی ' چنانچہ یہ شہر دریائی بندرگاہ کی صورت اختیار کر گیا اور یہاں سے سامان تجارت موصل کی طرف جاتا تھا ۔ یہ شہر اس لیے بھی تجارتی مرکز بن گیا کہ ملحقہ میدانوں میں زمین زرخیز تھی اور اجناس اور باغات کی بہتات تھی 'جبکہ پہاڑی ڈھلوانوں پر بادام ' اخروٹ اور شہد بکثرت ہوتا تھا ' جسے برآمد کیا جاتا تھا ۔ عرب اور کرد علاقوں کے درمیان درب عتیق کے نام سے ایک شاہراہ تھی جو جزیرہ ابن عمر کو نصیبین اور مادرین سے ملاتی تھی.

اس شہر کی آبادی ' جس کے آثار آج بھی اس کی عظمت رفتہ کی یاد دلاتے ہیں ' بیسویں صدی کے آغاز میں کم ہونا شروع ہو گئی ۔ مسلمانوں ' کردوں اور عیسائیوں پر مشتمل اس شہر کی آبادی ۱۸۹۰ء میں ۹،۵۶۰

نفوس پر مشتمل تھی جو ۱۹۴۱ء میں ۵،۷۶۵ رہ گئی ۔ ۱۹۶۰ء میں یہ تعداد ۶،۴۷۳ تھی ۔ چوتھی صدی ہجری/ دسویں صدی عیسوی میں شہر کے گرد فصیل بھی موجود تھی جو مٹی کی اینٹوں سے بنائی گئی تھی ۔ابن بطوطہ کے زمانے میں اس کے تین دروازے تھے جو سنگ سیاہ سے بنائے گئے تھے اور ان کا کچھ حصہ آج بھی باقی ہے۔شہر کے شمال میں کرد امرا کا بنایا ہوا ایک قلعہ بھی تھا ۔ چھٹی صدی ہجری/ بارھویں صدی عیسوی میں شہر میں ایک ہسپتال ' چودہ حمام جن میں سے آٹھ انیسویں صدی کے آخر تک موجود تھے ' تیس سبیلیں اورانیس مسجدیں موجود تھیں۔ اس وقت کے مذہبی اور تعلیمی حالات کا اندازہ اس امر سے لگایا جاسکتا ہے کہ اس وقت شہر میں شافعی مسلک کے چار مدرسے تھے ۔ شہر پناہ سے باہر صوفیا کی دو خانقاہیں بھی تھیں۔ شہر میں موجود المسجد الکبیر کے علاوہ امیر بدر الدین لؤلوء نے اگلی صدی میں ایک بڑی مسجد تعمیر کروائی۔ کیونٹ(Cuinet) کے مطابق انیسویں صدی میں اس شہر میں پانچ کاروان سرائیں ' محرابی چھتوں والاایک بازار ' ایک سو چھ دکانیں اور دس طعام گاہیں تھیں۔ پرانے بنے ہوئے کئی چرچ بھی موجود تھے جو شہر میں عیسائی آبادی کی ثقافت کامظہر تھے.

جزیرہ ابن عمر کی نچلی سمت آج بھی ایک عظیم پل کے آثار پائے جاتے ہیں جن میں ۲۸ فٹ لمبی ایک محراب بھی ہے اس کے ستونوں پر آسمانی برجوں کے نشانات کندہ ہیں جو ارتقی عہد کی یادگار ہیں ۔ایسے ہی نشانات حصن کیفا [رک باں] [ایک قریبی تاریخی شہر] کے پل پر بھی موجود ہیں ۔ اوپر کی سمت بتمن سو [مضمون کے شروع میں Batman Su کی بجائے Bohian Su کا لفظ آیا ہے] کے مقام پر بھی ایک پل موجود ہے جو ماردین کے امیر تیمور تاش نے بنوایا تھا.

قرون وسطی میں جب یہ جزیرہ کرد امیروں کے زیر تسلط تھا تو خصوصی اہمیت رکھتا تھا ۔ چوتھی صدی ہجری میں یہ موصل کے ماتحت تھا۔ پانچویں صدی میں شمس الدولہ جکرمش(۴۹۵ھ/۱۱۰۲ء) جوملک شاہ کا سابقہ مملوک تھا ' کے بعد یہ شہر ' مروانیوں کے قبضے میں چلاگیا ۔ چھٹی صدی میں زنگی اس پر قابض ہو گئے اور انہوں نے ۵۴۱ھ/۱۱۴۶ء میں عزالدین ابوبکر الدبیسی کو یہاں کا گورنر مقرر کیا ۔ جو علاقہ بشنوی کردوں کے پاس تھا وہ قطب الدین مودود بن زنگی نے ان سے چھین لیا ۔ چھٹی اور ساتویں صدی میں بنو اثیر اوربنو عبد الکریم الجزاری نے اس شہر کو بہت ترقی دی ۔ اول الذکر کا عہد ادیبوں اور دانشوروں ' جبکہ ثانی الذکر کا ائمہ دین کی کثرت کی وجہ سے جانا جاتا ہے ۔ دسویں صدی میں صفویوں اور عثمانیوں میں شہر کا قبضہ حاصل کرنے کے لیے لڑائیاں ہوئیں جن میں کردوں نے عثمانیوں کا ساتھ دیا اور حمدانیوں کی مدد سے شہر کی آزادی برقرار رکھنے میں بڑی حد تک کامیاب رہے۔۹۴۱ھ/۱۵۳۵ء کے بعد جب سید احمد یہاں کا حکمران تھا توموصل بھی اسی شہر کے ماتحت تھا ۔۹۷۳ھ/۱۵۶۶ء میں کچھ عیسائی خاندانوں نے اربیل سے بھاگ کر یہاں پناہ لی ۔ گیارہویں صدی میں یہ شہر تقریباً خود مختار رہا۔ ۱۲۴۸ھ/۱۸۳۳ء میں عثمانی اس علاقے میں داخل ہو گئے اور اپنا قبضہ مستحکم کر لیا ۔ تب سے کرد پس منظر رکھنے والا یہ شہر ترکی ہی کے قبضے میں ہے.

مآخذ : (۱) ترکی انسائیکلوپیڈیا ' ۱۰:۳۳۶ ' بذیل مادہ سیزر ابن عمر ؛(۲) A.J ' ۳:۱۵۲-۱۵۴ ؛ (۳) ابن حوقل ترجمہ کریمر ' ص ۲۱۹ ؛ (۴)الہروی : زیارات ' ص۱۵۲ ؛ (۵)ابن الاثیر ' Atabegs 'در RHOC ' ۲:۲۰۱ بار ثانی ؛(۶) ابن بطوطہ ' ۲:۱۳۹ ؛(۷) یاقوت بذیل مادہ؛ (۸) Le Strange ' ص ۹۳-۹۴ ؛ (۹)V.Cuinet: *Turquie D' Asie* ' ۲:۵۱۱-۵۱۴ ؛(۱۰) G.Bell: *Amurath to Amurath* ' ص ۲۹۶ ؛(۱۱) S.H.Longrigg: *Four Centuries of Modern Iraq* ' آکسفورڈ ۱۹۲۵ء ' ص ۲۶ ' ۳۷ ' ۴۱ اور ۹۸ ؛ (۱۲) R.Dussaud: *Topographie Historique De La*

Syrie، ۱۹۲۷ء، ص ۴۹۹، ۵۰۱، ۵۲۲؛ (۱۳) Cl. Cahen: La Djazira در REI ۱۹۳۴ء، ص ۱۱۳؛ (۱۴) R.Lescot: Enquete sur les Yezidis، ۱۹۳۸ء، ص ۱۱۰-۱۲۲؛ (۱۵) M.Canard: Hamdanides، ص ۱۱۰-۱۱۱؛ (۱۶) M.Dunand: De l' Amanus Au Sinai، ۱۹۵۳ء، ص ۸۹-۹۱ (مع تصاویر)؛ (۱۷) B.Nikitine: Les Kurdes et Le Kurdistan، ۱۹۵۶ء، ص ۵، ۲۸، ۶۷، ۸۶، ۱۶۰؛ (۱۸) Dillemann: Haute Mesopotamc Orientale et Pays Adjacents در BAH ۷۲ (۱۹۶۲ء) واشاریہ؛ (۱۹) S.M. Fiey: Assyrie Chretienne، ۱۹۶۵ء، بمدد اشاریہ.

(N.Elisseeff [ت: محمد امین])

••--------------••

※ ابن عُنَین: ابو المحاسن شرف الدین محمد بن نصر بن علی بن محمد بن غالب الانصاری، ایک ہجو گو شاعر جو دمشق میں ۹ شعبان ۵۴۹ھ/۱۹ اکتوبر ۱۱۵۴ء کو پیدا ہوا اوروہیں ۲۰ ربیع الاول ۶۳۰ھ/ ۴ جنوری ۱۲۳۳ء کو اس دار فانی سے کوچ کر گیا۔ دمشق کے ممتاز اساتذہ سے رسمی تعلیم حاصل کرنے اورکچھ عرصہ عراق میں گزارنے کے بعد ابن عُنَین نے مختلف لوگوں کے خلاف دلچسپ ہجویہ قصائد لکھنے شروع کر دیے۔ اس کی ہجونگاری سے (سلطان) صلاح الدین بھی محفوظ نہ رہ سکا جس نے اس وقت شہر پر قبضہ کر لیا تھا(۵۷۰ھ/ ۱۱۷۴ء)۔اس وجہ سے ابن عُنَین کو شہر چھوڑنا پڑا۔ تجارتی کاروبار کے تعلق سے آسے عراق، آذربیجان، خراسان اور ماوراء النہر اور ہندوستان تک جانا پڑا، پھر وہ مڑ کر یمن چلا گیا جہاں اس نے صلاح الدین کے بھائی طغتکین کے ساتھ کچھ وقت گزارا۔ پھر وہ کچھ عرصہ کے لیے مصر میں مقیم ہو گیا۔ ۵۹۳ھ/۱۱۹۷ء سے قبل یاد وطن سے مجبور ہو کر اس نے ملک العادل کی خدمت میں منظوم درخواست لکھ کر وطن واپس جانے کی اجازت مانگی اور آخر کاروہ جامع اموی کی زیارت سے دوبارہ شادکام ہونے میں کامیاب ہو گیا (۵۹۷ھ/۱۲۱۰ء)۔ اس وقت العادل کا بیٹا الملک المعظم عیسٰی دمشق کا والی تھا۔ اس نے شاعر کی خوب آؤ بھگت کی اوراسے اپنا وزیر اور منظور نظر بنالیا۔

ابن عُنَین جمہرۃ ابن درید کی تلخیص اور تاریخ عزیزی کا مصنف بتایا جاتاہے، لیکن یہ دونوں کتابیں آجکل معدوم ہیں۔ ابن عُنَین کی شہرت کا مدار اس کی شاعری پر ہے۔ اس نے بڑے آدمیوں، قاضیوں، فقیہوں اور واعظوں وغیرہ کو ہنسی مذاق، تمسخر اورطعن و تشنیع کایہاں تک نشانہ بنایا کہ خود اسے زندقہ سے متہم ہونا پڑا۔ اس کی ہجو اپنی ذات، اپنے باپ، بعض اکابر حتی کہ سلطان کے خلاف نہایت تندوتیز تھی۔ اس کے مدحیہ قصائد بہت خوب ہیں، جبکہ ہجویات منطقی قسم کی ہیں۔ وطن کی یاد اور اس سے محبت بعض مشہور قصائد سے نمایاں ہے۔ جن کا موضوع دمشق اور اس کے مضافات ہیں اس لیے کہ دمشق کے علاوہ کوئی اور شہر اس کی نظر میں نہیں جچتا۔ اس نے اپنی نظموں میں پہیلیوں، تاریخی واقعات اور شخصیات پر بھی خامہ فرائی کی ہے۔ وہ اپنے اشعار کو کتابی صورت دینے کا حامی نہ تھا۔ تاہم اس کے ایک ہم وطن نے ان میں سے بعض کو ایک دیوان میں جمع کر دیا، جسے خلیل مردم نے ۱۹۴۶ء میں دمشق سے شائع کر دیا۔

مآخذ: (۱) ابن خلکان، جلد چہارم؛ (۲) یاقوت: معجم الادباء، ۱۹: ۸۱-۹۲؛ (۳) ابو شامہ: روضتین؛ (۴) ابن کثیر: البدایہ و النہایہ، ج ۱۱ و ۱۲؛ (۵) سبط ابن جوزی: مراۃ الزمان، ج ۸، بذیل مادہ؛ (۶) ابن العماد: شذرات، ج ۴، ۵؛ (۷) حاجی خلیفہ، ج ۱، ۷۶۷؛ (۸) جودت رکابی: La Poesie Profane Sous Les Ayyubides، پیرس ۱۹۴۹ء، اشاریہ؛ (۹) خلیل مردم: مقدمہ دیوان؛ (۱۰) مصنف مذکور، در DM، ۳: ۴۰۳ تا ۴۰۷.

(ادارہ آ [ت: شیخ نذیر حسین])

••--------------••

※ ابن عیسیٰ : محمد (اصل) بن احمد بن عیسیٰ الصنہاجی ، ابو عبد اللہ ایک مراکشی ادیب (جو اس کے ہم وطن ابو عبد اللہ محمد بن احمد بن عیسیٰ المغربی ،متوفی دمشق ۱۰۱۶ھ/۱۶۰۷ء ؛ براکلمان : تکملہ ، ۲: ۳۳۴ سے مختلف ہے) اس کا باپ (م ۹۵۵ھ/۱۵۴۸۔۱۵۴۹ء) بھی مشہور ادیب تھا ۔ ابن عیسیٰ غیر معمولی شاعر اور صاحب طرز نثر نگار تھا ۔ وہ سلطان عبد اللہ الغالب باللہ (۹۶۴ تا ۹۸۱ھ/۱۵۵۷۔۱۵۷۴ء)اور سلطان ابو مروان عبدالملک (۹۸۳۔۹۸۶ھ/۱۵۷۶تا ۱۵۷۸ء) اور سلطان احمد المنصور الذھبی [رک بآں] ۹۸۶۔۱۰۱۲ھ/۱۵۷۸۔۱۶۰۳ء کا وزیر (القلم الاعلی [فرسٹ سیکرٹری آف سٹیٹ] اور سلطان کے بیٹے اور فاس کے گورنر المامون کے ذاتی عملے میں شامل رہا (۹۸۶ھ/۱۵۷۸ء).

اس سلطان کی ملازمت کے دوران ابن عیسیٰ نے کتاب الممدود والمقصود من ثناء السلطان ابی العباس المنصور تالیف کی جس کا عنوان المقری نے بہت پسند کیا تھا۔ بعد میں اس کو فاس میں قید کر دیا گیا اور المامون نے اس کی جائیداد ضبط کر لی اور وہ قید ہی میں انتقال کر گیا یا شاید اس کو مار ڈالا گیا (۹۹۰ھ/ ۱۵۸۲۔۱۵۸۳ء) مامون کو اس فعل پر لعن طعن کی گئی ۔ ایک گم نام مصنف کے بعض اقتباسات سے اس کی انشاء کے نمونے سامنے آتے ہیں جو اس کی کسی کتاب سے ماخوذ ہیں یا اس سے اخذ کردہ ہیں ۔ ایک رپورٹ جو ۹۸۸ھ/۱۵۷۹۔۱۵۸۰ء میں سلطان کی خدمت میں پیش کی گئی تھی ، اس میں مصنف کی اقتدار سے محرومی کی پیش گوئی کی گئی ہے۔

مآخذ: (۱) G.Pianel ، در Hespéris ، ۱۹۴۹ء ، ۲۴۴ بعد ؛ ۱۹۵۴ء ،ص ۱۴۷ ، ۱۵۳ ؛(۲) E.Levi Provençal: Chorfa ،ص ۹۷ ؛(۳) ابن القاضی : درۃ الحجال ، ۱: ۵۱ ، عدد۱۴۶ (باپ کے لیے دیکھیے ، ۴۵۸ ، عدد ۶۵۶؛(۴) الفشتالی : مناہل الصفاء (مختصر الجزء الثانی) ، رباط ۱۹۶۴ء ،۲۴۴ بعد ؛(۵) المقری: نفح الطیب ، قاہرہ ۱۹۴۹ ، ۹: ۲۸۹ ؛ فرانسیسی ترجمہ از Fagnan؛(۶) الافرانی: نزہۃ الحادی ، ص ۱۶۳ ، ۱۸۰ ، ترجمہ ۲۷۰ ، ۲۹۰ ؛(۷) احمد بن خالد الناصری السلاوی : کتاب الاستقصاء ، ص ۲۷۰ ؛ ۲۹۰ ، ج ۵: ۱۶۹ ، دار البیضاء ۱۹۵۵ء ، فرانسیسی ترجمہ از ولد مصنف محمد الناصری ، در AM ، ۳۴ ، ۱۹۳۶ء ۳۰۳ ، عدد ۱ ؛(۸) عباس بن ابراہیم المراکشی : الاعلام بمن حل مراکش واغمات من الاعلام ، ۴: ۱۹۱.

(J.Schacht [ت : شیخ نذیر حسین)

••-------------••

※ ابن غالب : محمد بن ایوب الغرناطی ایک مؤرخ اور جغرافیہ دان جو چھٹی صدی ہجری / بارھویں صدی عیسوی میں غرناطہ میں سکونت پذیر تھا ۔ اس کی شہرت کی ضامن ایک عمدہ کتاب فرحۃ (یا فرجۃ) الانفس فی تاریخ الاندلس ہے ۔ اصل کتاب تو گم ہو چکی ہے ، لیکن اس کے لمبے لمبے اقتباسات المقری ، ابن سعید اور ابن الخطیب نے دیے ہیں ، لیکن اس کے جغرافی حصے کا اختصار جس کا نام تعلیق المنتقی من فرحۃ الانفس فی تاریخ الاندلس محفوظ چلا آ رہا ہے (مرتبہ لطفی عبد البدیع ، در RIMA ، ۱/۲(۱۹۵۵ء :۲۷۴۔۳۱۰)۔ المقری نے اس کے بے شمار اقتباسات دیئے ہیں ، لیکن سب سے زیادہ مفصل وہ اقتباس ہے جو اندلس کے عربوں کی عادات کا پتا دیتا ہے۔ جغرافی جزو کا تعلیقہ زیادہ قیمتی معلومات دیتا ہے ،کیونکہ اندلس کے حالات پر یہ احمد بن محمد الرازی (دیکھیے الرّازی) کی کتاب کی بعض اہم عبارتوں پر مشتمل ہے ۔E.Lévi Provençal نے اس کتاب کی عبارتوں کو جمع کرکے کتابی صورت دینے کی کوشش کی ہے ، لیکن وہ ابن غالب کی کتاب سے استفادہ نہیں کرسکا جو آج تک نامعلوم اور غیر مطبوعہ چلی آ رہی ہے (دیکھیے La Description de l' Espagne d' Ahmad al Razi ، در الاندلس ۹۸/۱(۱۹۵۳ء): ۵۱۔۱۰۸.

اس تعلیقہ سے ابن غالب کی زندگی کے بعض

حالات پر روشنی پڑتی ہے ۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ والی غرناطہ ابو سعید عثمان بن عبد المؤمن کے علاوہ اپنے باپ عبد المامون اور بھائی ابو یعقوب یوسف کی جانب سے ۵۵۲ھ/۱۱۶۰ء سے لے کر اپنی وفات ۵۷۱ھ/ ۱۱۷۵-۱۱۷۶ء تک بہت سے اندلسی گورنروں کے ہاں ملازم رہا (دیکھیے A.Huici Miranda : Hist . Pol. del Imperio Almohade ' تطوان ۱۹۵۷ء ۳: ۶۱۸-۶۱۹ ؛ الخزرجی (دیکھیے المقری : نفح الطیب ' قاہرہ ۱۹۴۹ء ' ۲: ۱۲۶) کا بیان ہے کہ ابن غالب نے ایک کتاب تاریخ ابتدائے آفرینش سے لے کر اندلس بعہد عبد المومن تک لکھی تھی۔ وہ مزید لکھتا ہے کہ ابن غالب ۵۶۵ھ/ ۱۱۶۹-۱۱۷۰ء میں اندلس چھوڑ کر چلا گیا تھا ' اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ فرحۃ الانفس اندلس کی تاریخ تھی جس کی ابتدا عالمی تاریخ اور اندلس کے جغرافیہ سے ہوئی تھی .

مآخذ : متذکرۂ بالا کتابوں کے علاوہ دیکھیے: (۱) ابن سعید : مغرب ' قاہرہ ۱۹۵۳ء اشاریہ بذیل مادہ ابن غالب اور فرحۃ الاندلس ؛(۲) السخاوی : اعلان ' قاہرہ ۱۲۲ ' F.Rosenthal : Histoarography ' ۳۸۴؛(۳) مقری: نفح Analectes ' اشاریہ بذیل مادہ ابن غالب ؛ (۶) Pons Boigues : Ensayo ۱۲۳-۱۲۴(اسے تمام بن غالب سے خلط ملط کر دیتا ہے).

(حسین مونس[ت: نذیر حسین])

••------------••

※ **ابن غُرَاب** : سعد الدین ابراہیم بن عبد الرزاق (۷۷۹ھ/۱۳۷۷-۸۰۸ھ/۱۴۰۶ء) ' دس برسوں تک سلطان برقوق اور اسکے بیٹے فرج کے زمانے میں مملوک ریاست کی بڑی اہم سرکاری شخصیت رہا ۔ اسے اس زمانے کی غیر مستحکم سرکاری ملازمت کا ایک نمونہ قرار دیا جا سکتا ہے ۔ ابن غراب کا دادا شمس الدین غراب ' ایک قبطی عیسائی تھا جو اسلام لانے کے بعد اسکندریہ کا ناظر بن گیا تھا ' پھر ابراہیم کے باپ علم الدین عبد الرزاق نے یہی منصب سنبھال لیا ۔ بچپن ہی سے ابراہیم سلطان برقوق کے استاد ارجمال الدین محمود کے زیر کفالت تھا جو اسے قاہرہ لے آیا اور اسے اپنی خانگی ملازمت میں لے لیا ۔ ابراہیم کو محمود جمال الدین کے زوال ' قید و بند اور اس کے مال و جائیداد کی ضبطی کا ذمہ دار گردانا جاتا ہے۔ اس کے بدلے میں اسے پہلے ناظر الدیوان المفرد اور پھر ۷۹۸ھ/۱۳۹۶ء میں ناظر الخاص بنا دیا گیا ' جبکہ وہ مشکل سے بیس برس کا تھا ۔ وہ سلطان برقوق ابن غراب کے عہد کے باقی ماندہ برسوں میں دن بدن ترقی کرتا رہا ۔ ۸۰۱ھ/۱۳۹۹ء میں اپنے منصب کے علاوہ وہ فوج کا ناظر الجیش بھی بن گیا اور ہوشیاری سے اپنے بھائی فخر الدین ماجد(م ۸۰۰ھ/ ۱۴۰۹ء) کو وزیر بنوانے میں کامیاب ہو گیا جو بہت زیادہ باصلاحیت بھی نہیں تھا۔ برقوق کی موت کے بعد جب مملوکوں میں اندرونی خلفشار رونما ہوا تو ابراہیم اورماجد معزول کر کے قید کر دیئے گئے ' پھر بحال کر دیے گئے ' لیکن ۸۰۲ھ/۱۴۰۰ء میں انہیں مجبور ہو کر قاہرہ سے راہ فرار اختیار کرنا پڑی۔ ۸۰۳ھ میں وہ استادار کے منصب پر بحال کر دیا گیا ' ۸۰۴ھ میں امیر مجلس بنا دیا گیا ' اگلے سال وہ پھر گرفتار ہوا ' لیکن اس نے جلد ہی سیاسی اہمیت اس حد تک حاصل کر لی کہ وہ ملک میں سیاہ و سفید کا مالک بن گیا (دیکھیے ابن ایاس ' ۱: ۳۴۷) ' اسے کاتب السّر اور مجلس مشاورت کا صدر (رئیس المشاورۃ) نامزد کردیا گیا ۔ ڈھائی ماہ کے عارضی وقفے کے بعد ' جبکہ سلطان فرج معزول ہوا اور اس کا بھائی عبد العزیز فرماں روائی کرتا رہا ' ابراہیم فرج کو دوبارہ تاج و تخت دلانے میں مدد گار ثابت ہوا ۔ اس کے بدلے میں اسے وزیر اعظم بنا دیا گیا ۔ اس کے جلد ہی بعد ابراہیم بیمار پڑ گیا اور طویل بیماری کے بعد انتقال کر گیا ' جبکہ اس کی عمر تیس سال سے بھی کم تھی ۔ اس کی موت کے وقت اسے القاضی الامیر کے خطاب سے نوازا گیا.

عرب مؤرخین اور تذکرہ نویس ابن غراب کے

بارے میں دو طرح کی رائے رکھتے ہیں۔ اس کی سخاوت اور دریادلی کی ' بالخصوص ۸۰۷ھ/۱۴۰۵ء کی طاعون میں ' ابن تغری بردی اور ابن ایاس نے بڑی تعریف کی ہے (منہل ' ۱:۹۳ ؛ تاریخ ' ۱:۳۴۸)۔ ابن تغری بردی اس کی سیرت و کردار کا بڑا مداح ہے(منہل ' ۶:۲۷۷) ۔ اس کے ساتھ ہی بعض عرب مصادر اس کی مذمت بھی کرتے ہیں کہ اس نے ظالمانہ ٹیکس لگا کر دیہات کو تباہ و برباد کردیا (دیکھیے علی مبارک: الخطط التوفیقیہ ' ۱:۱۴۳ اور سونے کی من مانی قیمتیں مقرر کر دیں (المقریزی : خطط ' ۴۲۱) قاہرہ کے شمال میں صحرا میں ابن غراب کی قبر تربۃ الشیخ (ابن) الغراب کے نام سے آج بھی موجود ہے Du Comite de l' art Arabei Index General Bulletin ' ص ۶۱ ۔ قاہرہ میں اس کی تعمیر کردہ ایک خانقاہ پرایک چھوٹا کتبہ ہے جس میں اس کے ۸۰۳ھ تا ۸۰۵ھ کے زمانے کے القابات کندہ ہیں (CIA'Egypte ' ۱ : ۲۷۶).

مآخذ : (۱) ابن تغری بردی :منہل (مرتبہ نجاتی) ' ۱:۸۵ تا ۹۳ ؛(۲) G.Wiet: Les Secretaires de la chancelleire ' در Mélanges Rene Basset'۱:۲۷۷ تا ۲۸۳ ؛(۳) المقریزی : خطط ' ۲:۲۲ ' ۶۲ ' ۲۹۲ ' ۲۹۶ ' ۴۱۹-۴۲۰ ؛(۴) ابن تغری بردی ۳:۴ ' ۶ ' ۱۴ ' ۹۱ ' ۹۲ ' ۱۰۹ ' ۱۱۵ ' ۱۵۲ ' ۲۷۲ ' ۲۷۷ ؛(۵) ابن ایاس ' ۱:۳۰۴ ' ۳۱۶ ' ۳۱۹ ' ۳۲۱ ' ۳۲۴ - ۳۲۵ ' ۳۳۰ ' ۳۳۱ ' ۳۳۹ ' ۳۴۷-۳۴۹ ؛(۶) ابن الفرات ' ۲/۹: ۴۱۱ ' ۴۲۹ ' ۴۴۲ ' ۴۵۴ ' ۴۸۸ ؛(۷)السخاوی : الضوء اللامع ' ۱:۶۵-۶۷ (بحوالہ مفصل سوانح از المقریزی در غیر مطبوعہ عقود).

ابن غراب کے بھائی ابن ماجد کے لیے دیکھیے : ابن تغری بردی ' ۶:۲۹۰ ؛(۲) السخاوی :الضوء اللامع ' ۵:۴۳۴ .

(M.Brinner - شیخ نذیر حسین])

ابن غَلْبون : ایک مولدِی رہنما جو (ملوک الطّوائف) کے زمانے میںMolina de Aragōn(حرّہ ابی مسرۃ) کا حکمران بن کر نمایاں ہوا ۔ یہ چھوٹا سا شہر دریائے تیجر ' دریائے شلون کے دو آبے کے درمیان سب سے اونچی جگہ پر واقع ہے ۔ یہ سرزمین جزوی طور پر شمال میں ارغون اور جنوب میں قشتالیہ میں منقسم ہے۔ السعید نے Poyo de Calamocha میں اقامت اختیار کرکے جب ابن غلبون کو زیر کر لیا تو وہ اس کا وفادار بن گیا جیساکہ el Cantar del mio cid نےپرزور طریقہ سے بیان کیا ہے ۔

ابن غلبون اپنے اسی عرفی نام سے مشہور ہے ' لیکن اس کا اصل نام عزون تھا ' جیسا کہ اس کے ایک بیٹے کا نام ابو الغمر بن عزون اور دوسرے کا علی بن عزون تھا جو الَمن بالامامہ کے قلمی نسخے میں بگڑ کر غرون بن گیا ہے ۔ یہ تمام تعظیمی اسما ہیں جن کے آخر میں "اون" کا اضافہ کر دیا جاتا ہے ۔ ہسپانوی مسلمانوں کے اعلیٰ طبقے میں یہ اسما بکثرت پائے جاتے تھے 'جیسے ابن زیدون ' ابن بدرون اور ابن خلدون وغیرہ .

جب Dona Jimena اور اس کی بیٹیاں Campeader کے ساتھ دوبارہ شامل ہونے کے لیے بلنسیہ گئیں تو عزون بن غلبون نے ان گھڑ سواروں کا پرتپاک خیر مقدم کیا جو مستورات کے ہمراہ بھیجے گئے تھے۔ اس کے علاوہ ان میں دو سو سواروں کا اضافہ کر دیا اور مدینہ سالم سے لے کر آگے تک Alver Fanes کے ساتھ ابن سعید کی بیوی اور بیٹیوں کی بڑی عزت افزائی کی اور انہیں ملیانہ میں ایک عالیشان مقام پر ٹھہرایا ۔ جب الموحدی فوج بلنسیہ کو دوبارہ فتح کرنے کے لیے شہر کے سامنے آ کھڑی ہوئی تو اس نے قسنت مریہ ' بنورزین ' انفت ' لاردہ اور طرطوشہ کے ملوک الطّوائف کی طرح السعید کے خلاف یوسف بن تاشفین کی بھیجی ہوئی فوج میں شرکت نہ کی ۔ Cantar اس کے اعلیٰ کردار کی دوبارہ تعریف کرتاہے کہ اس نے السعید کی

بیٹیوں کا پرتپاک استقبال کیا اور کاریون(Carrion)کے شہزادوں سمیت اس منحوس سفر میں ان کا ساتھ دیا ' لیکن Cantar اسے افسانوی رنگ میں بیان کرتا ہے ۔ وہ جنگ Cuarte کے موقع پر شہزادوں کی بزدلی اور بلنسیہ کے دربار میں شیر کے آ جانے سے ان کے ڈر اور خوف کا مذاق اڑاتا ہے ۔وہ Corpes کے منظر کو دل کھول کر بیان کرتا ہے جو ظلم اور ناانصافی پر مبنی تھا ۔ شہزادوں کے کرداروں سے اس کی نفرت کی انتہا یہ ہے کہ وہ ان کو ابن غلبون کے مار ڈالنے کی سازش کا مجرم قرار دیتا ہے تاکہ وہ اس کے اس مال و متاع پر قبضہ کر سکیں جو وہ ان پر نہایت فیاضی سے خرچ کر رہا تھا ۔ ایک لاطینی مسلمان کی مخبری سے منصوبے کی ناکامی کا ذکر کرنے کے بعد وہ السعید کے اس وفادار دوست کو ایک کامل شریف آدمی کے روپ میں ظاہر کرتا ہے جس نے شہزادوں کی بداخلاقی کو ان کے منہ پر دے مارا اور انہیں کچھ سزا نہ دی ' کیونکہ وہ اس کے عظیم دوست کے داماد تھے ۔

اس طرحCantar میں ایک مسلم رہنما کی کتاب زندگی کا ورق اختتام کو پہنچتا ہے جو کہ Campeader کا وفادار اور جان نثار ساتھی تھا اور جس کے بارے میں اس نے وضاحت کی ہے کہ: " اگر ہم ابن غلبون سے کوئی برائی منسوب بھی کریں تو اسے کوئی نقصان نہیں پہنچا سکتے ' کیونکہ اس کا آفتاب اقبال عروج پر ہے ۔ وہ زمانہ امن اور جنگ دونوں میں کامیاب ہے اور وہ شخص کم عقل ہے جو اس حقیقت کا سامنا نہیں کرنا چاہتا" ۔ اب اس امر کی تصدیق ہو چکی ہے کہ ابن غلبون کے بارے میں یہ رائے غیر حقیقت پسندانہ ہے کیونکہ اب یہ ہمارے علم میں آ چکا ہے کہ جب السعید انتقال کر گیا اور بلنسیہ کو مرابطوں نے فتح کر لیا اور ابن غلبون کو ارغونیون کے مقابلے اور ان کو شکست دینے کا امکان نظر آیا تو وہ بلاتامل ۵۱۴ھ/۱۱۲۰ء کے موسم گرما میں جنگ کتندہ (Cutanda) میں الفانسو اول ' el Battalador کے خلاف اپنے آدمیوں اور لارندہ ' بلنسیہ اور غرناطہ کے گورنروں کو ساتھ لے کر چڑھ دوڑا ۔ اس کے ہمراہ مقامی سردار بھی تھے جنہوں نے اس کی طرح ہتھیاروں سے علی بن یوسف (بن تاشفین) کی مدد کی تھی اور اس کی حکومت تسلیم کر لی تھی ۔ اس غیر معروف مگر دلچسپ خبر کا مآخذ البیان المغرب ہے ۔

اس کے بعد ابن غلبون کے متعلق زیادہ معلومات نہیں ملتیں ' کیونکہ جلد ہی مولیانہ دی اورغون کے علاقے پر کتندہ کے فاتحین نے قبضہ کر لیا جو بعد ازاں Enrique de Lara اور اس کے جانشینوں کی علمداری میں آ گیا۔ ہو سکتا ہے وہ اندلس چلا آیا ہو جہاں اس کے دو بیٹوں نے مرابطی سلطنت کے زوال کے بعد ' اپنے باپ کے نقش قدم پر چلتے ہوے Jerez اور روندہ میں اپنی حکومت قائم کر لی تھی۔ بڑے کا نام ابو الغمر عزون تھا ۔ جس نے موحدین کی اندلس آمد پر ان کی سیادت کو جلد ہی تسلیم کر لیا تھا ۔ اس نے وفاداری اور نیازمندی کے وہ ثبوت پیش کیے جو تواضع اور نیازمندی میں اس کے باپ کے ان مظاہر سے بڑھ کر تھے جو اس نے السعید کے سامنے پیش کیے تھے ۔ اندلس کے دوسرے ملوک الطوائف کے برعکس جو عبدالمؤمن کے خلاف اٹھ کھڑے ہوے تھے ابو الغمر عزون المسّی (Al-Massi) کی بغاوت اور اس کی ابتدائی کامیابیوں کے باوجود ' وہ نہ صرف موحدین کا وفادار رہا بلکہ اس نے اشبیلیہ پر قبضہ کرنے میں البراز کا اور الحفرا(Algeciras) سے مرابطوں کو نکال باہر کرنے میں المہدی کے بھائیوں کا ساتھ دیا ۔ وہ ان کے ساتھ مراکش بھی گیا ۔

جب الفانسو ہفتم نے قرطبہ کامحاصرہ کر لیا تو اس نے فوری اور فیصلہ کن قوت کے ساتھ الموحدی افواج کو جو جبل قرطبہ میں مقیم تھیں ' مقابلے میں لا کر قرطبہ کا محاصرہ اٹھوایا ۔ آخر میں اس نے سید یوسف ' جو عبد المومن کا بیٹا اور جانشین تھا ' کے ہمراہ ربیع الاول ۵۵۳ھ/ اپریل مئی۱۱۵۸ء میں جنگ زعبولہ دزغبوقہ میں

حصہ لیا۔ یہ جنگ Elviso اور مرینہ کے علاقے میں جو قلعہ عذیرہ کے شمال میں واقع ہے ' لڑی گئی۔ مخالف فوج کا کمانڈر مشہور کاؤنٹ Sancho Gimeno the Hunchback تھا ۔ اس جنگ میں شکست کے دوران ابن غلبون کے اس بیٹے نے شہادت پائی۔

عزون کا بھائی ابو العلا ' جس نے اسے رندہ پر قبضہ کرنے میں مدد کی تھی ' کے علاوہ دونوں بھائیوں کے اخلاف الموحدی انتظامیہ میں اونچے عہدوں پر فائز رہے اور اپنی وفاداری کی وجہ سے نمایاں رہے جس کی شاہد خلیفہ یعقوب المنصور کی وہ الوداعی تقریر ہے ' جس میں اس نے ابن غلبون کے بیٹے کو ان لوگوں میں ذہین ترین اور کامل انسان قرار دیا تھا جنھوں نے ابن تومرت کا دامن تھاما تھا.

مآخذ: Menendez Pidal: *La Espana del cid*' بار چہارم ' ۱:۴۹۸-۴۹۹ ' ۵۰۱ ؛(۲) *El . Cantar del Mio cid* ' مرتبہ Menéndez Pidal ' ابیات ۱۵۱۷ - ۱۵۲۸ ' ۲۶۳۵ ' ۲۶۵۹' ـ ۲۶۸۸ ' ۲۹۷۸ ؛(۳) ابن العذاری : البیان المغرب کے دو غیر مطبوعہ کراسے ' در دارالکتب جامع قرویین ' فاس ؛(۴) ابن الاثیر ' ۱۰:۹۸- ۹۹؛(۵) A. Huici : *Historia Politica del Imperi0 almohade* ' ۱ : ۳۸۳ اور شذرہ چہارم ؛(۶) وہی مصنف : *Un Nuevo Manuscrito de al- Bayany-al Mugrib* ' در الاندلس ' ۲۴/۱ '۸۱-۸۴.

(A.Huici Miranda[ت:شیخ نذیر حسین ؛ ن: محمد امین])

••-------------••

※ ابن غَنّام : ابو طاہر ابراہیم بن یحیٰی بن غنام ' الحرانی النمیری الحنبلی المقدسی (م ۶۹۳ھ/۱۳۹۴ء) خوابوں کی تعبیر پر ایک رسالے کا مصنف ' جس کی حروف تہجی کی ترتیب کی بنا پر بڑی شہرت اور وسیع پیمانے پر اشاعت ہوئی اور اس سے استفادہ آسان ہوگیا۔ وہ ایسے طریقے کا موجد ہے جو اس کے بعد وسیع پیمانے پر اختیار کر لیا گیا ۔ اس کی کتاب موسومہ المعلم علی حروف المعجم نے تعبیر رویا کے اس روایتی طریقے کو رد کرکے ' جس کی ابتدا افسوس کے ارتیمودرس کی کتاب الرویاء (مرتبہ ت.فہد ' دمشق ۱۹۶۲ء *PIFD*) نے اور تائید نصر بن یعقوب الدینوری[رک بآں]نے کی تھی ' تعبیر رویا کے اس مربوط طریقے کی ابتدا کی جسے "خوابوں کی کلید" کہا جاتا ہے .

اس رسالے کے بہت سے قلمی نسخے استانبول میں پائے جاتے ہیں۔ ابو حامد بن القدسی نے اس رسالے کا اختصار تیار کیا تھا ۔ ابن غنام نے ایک نئی چیز یہ پیدا کی تھی کہ اس نے تمام تعبیری مواد کو ' اسے آسانی سے یاد کرنے کے لیے ' نظم کا جامہ پہنایا تھا ' یعنی اس نے ایک نظم بحر رجز میں لکھی تھی ' جس کا نام عروس البستان فی النساء والاعضاء والانسان تھا۔ نظم درۃ الاحلام جس کا کچھ حصہ اس کی اپنی نظم کے بعد آتا ہے ' برلن میں اس کا قلمی نسخہ ہے اور براکلمان (۲:۴۹۸) ' جسے ابن غنام سے منسوب کرتا ہے ' دراصل جمال الدین الدمیاطی کی ہے (دیکھیے سلیمانیہ یوزگت) اور یہ المعلم سے زیادہ مشہور بھی نہیں ہو سکی (دیکھیے لالہ لی ۱۶۳۶ ' برلن ۴۳۶۳) اس میں وہ لکھتا ہے کہ وہ جمال الدین ابراہیم بن السبتی کا شاگرد تھا ۔اس کی تعبیر کو زین الدین بن الوردی (م ۷۴۹ھ/۱۳۴۹ء) نے کتاب الفیہ الوردیہ میں ترقی دی ۔ یہ کتاب عبد الرؤف المناوی (م۱۰۳۱ھ/۱۶۲۱ء) کی شرح سمیت قاہرہ سے ۱۲۵۸ھ کے بعد کئی بار چھپ چکی ہے۔ مزید براں دیکھیے محمد بن جابر المکناسی الغسانی (م ۸۲۷ھ/۱۴۲۴ء) : منظومہ فی التعبیر (ترکیہ میں متعدد مخطوطات) اور ابو الحسن علی بن سکن المعافری المفسر (ترکیہ میں ایک سے زائد قلمی نسخے) ۔ یہ ملحوظ خاطر رہے کہ اس طریقے سے بوزنطی بھی واقف تھے (قسطنطیہ کے پادریوں Atlrampsychos اور Nicephorus کا مجموعہ اشعار مرتبہ N.Regaltius مابعد Oneirocritica)۔ براکلمان (تکملہ ۱:۹۱۳) کے مطابق ابن غنام کی ایک طویل نظم بعنوان قلادۃ الدر المنثور فی

ذکر البعث والنشور ' ۱۳۰۲ھ میں قاہرہ سے خریطۃ العجائب ' مصنفہ سراج الدین ابو حفص ابن الواردی (م۸۵۰ھ/ ۱۴۴۶ء کے حاشیہ پر چھپی تھی ۔

مآخذ : متن میں مذکور ہیں۔

(ت. فہد [ت: شیخ نذیر حسین؛ ن : محمد امین])

..-------------..

※ ابن غَنّام : شیخ حسین بن غنام الاحسائی ۔ اس کا انتقال ۱۲۲۵ھ/۱۸۱۰ء بمقام الدرعیہ [رک بآں] میں جو نجد میں وہابیت کا پہلا دارالخلافہ تھا ' ہوا (ابن بشر : عنوان ' ۱۰:۱۴۹)۔ وہ وہابی تحریک کا ایک مخلص پیروکار اور وقائع نگار تھا۔ الاحساء میں اس کی ابتدائی زندگی کے بارے میں بہت کم باتیں معلوم ہیں ' سوائے اس کے ' کہ اس نے عربی زبان اور دینی علوم وہاں کے علما سے سیکھے۔ بعد ازاں وہ الدرعیہ چلا گیا ۔ جہاں اس نے پہلے شیخ محمد بن عبدالوہاب کے وعظ سنے اور اس کے بعد اس نے عربی اور دینی علوم کی تدریس شروع کر دی۔ الدرعیہ میں شیخ عبد الرحمن اور سلیمان؛ جیسے مشہور علما ' جو شیخ محمد بن عبد الوہاب کے پوتے تھے ' اس کے شاگردوں میں سے تھے(ابن بشر: کتاب مذکور)۔ ابن بشر اس کی العقد الثمین فی شرح اصول الدین کو علم توحید پر کئی کتابوں میں سے ایک کے طور پر نمایاں کرتا ہے (حوالۂ مذکور)تاہم اس کے علاوہ اس کی کسی دوسری کتاب کا ذکر نہیں کیا ' البتہ ابن غنام اپنی کتاب روضہ (۲۵) میں اپنی ایک اور کتاب رفع الملام عن الائمہ الاعلام کا بھی تذکرہ کرتا ہے ۔ اس کی زیادہ معروف تصنیف روضۃ الافکار والافہام لمرتاد حال الامام و تعداد غزاوات ذوی الاسلام (مخطوطہ موزہ بریطانیہ ' Add ' ۱۹۷۸۰-۱۹۷۹۹' Add و ۲۳۳۴۴-۲۳۳۴۵ ' سنگی طباعت ' بمبئی ۱۹۱۰ء وقاہرہ ۱۹۴۹ء) یہ کتابیں اور ان کے مخطوطے سعودی عرب سے باہر شاذ ہی کہیں ملتے ہیں ۔

روضہ دو جلدوں پر مشتمل ہے :(۱) روضۃ الافکار ۔ توحید باری تعالیٰ کے متعلق وہابی تحریک کا نقطۂ نظر ' یہ پانچ ابواب پر محیط ہے ۔ باب اول سعودی عرب اور اس کے ہمسایہ علاقوں کی صورت حال کے بیان پر مشتمل ہے ' جہاں روضہ کے بیان کے مطابق اس سے قبل لوگ شرک و بدعات اور اخلاقی پس ماندگی میں مبتلا تھے ۔ دوسرا باب محمد بن عبد الوہاب کی ذاتی اور دعوتی زندگی سے متعلق ہے ۔ اس بارے میں روضہ اپنی دوسری ہم عصر کتابوں خصوصاً لمع الشہاب سے نمایاں طور پر مختلف ہے ۔ آخری تین ابواب کی عالمانہ بحثوں سے دینی علوم میں مصنف کی وسعت نظر کا اظہار ہوتا ہے ۔یہاں وہ محمد بن عبد الوہاب کے ان خطوط پر بھی تبصرہ کرتا ہے جو جزیرۃ العرب کے اندر اور اس سے باہر کے مختلف معززین کو ارسال کیے گئے تھے ۔ کتاب کی داخلی شہادت سے یہ بات بھی واضح ہوتی ہے کہ روضہ محمد بن عبد الوہاب کے انتقال کے بعد تحریر کی گئی تھی۔

۲۔ الغزوات البیانیہ والفتوحات الربانیہ و ذکر السبب الذی حملہ علی ذلک ' شیخ محمد بن عبد الوہاب کی برپا کردہ تحریک کی ابتدائی تاریخ سے متعلق ہے ' جو سرزمین عرب میں اس کی توسیع کی تفصیلات پر اختتام پذیر ہوتی ہے۔ یہ اٹھارویں صدی میں عرب کی تاریخ کا ایک انمول ماخذ ہے اور بشر کی کتاب عنوان المجد سے کہیں زیادہ تفصیلی ہے ۔ یہ بھی عجیب بات ہے کہ بشر وہاں ہونے کے باوجود کہیں بھی ابن غنام کی تاریخ کا حوالہ نہیں دیتا ۔ تاہم دونوں متون کے جائزہ سے یہ حقیقت سامنے آتی ہے کہ ابن بشر وہابی غزوات کی تاریخ تک بیان کرتا ہے ' جبکہ ابن غنام نے محض ۱۲۱۲ھ/ ۱۷۹۷ء تک کے واقعات بیان کیے ہیں ' نیز ان کے درمیان یہ فرق بھی ہے کہ ابن بشر دینی مباحث میں نہیں پڑتا اور صرف جنگوں کے حالات بیان کرتا ہے۔

مآخذ:(۱) ابن غنام : روضۃ الافکار والافہام لمرتاد حال الامام وتعداد غزوات ذوی الاسلام ' بمبئی ۱۹۱۹ء ؛ (۲) امین الریحانی : تاریخ نجد الحدیث ' بیروت ۱۹۲۸ء ؛ (۳) ابن بشر عثمان بن عبد اللہ :عنوان المجد فی تاریخ

نجد ، مکہ ۱۹۳۰ء ، ۱:۱۴۹؛ (۴) H.St.J.Philby: *Arabia*، لنڈن ۱۹۲۰ء ، ص IX ، X، ۱۱۴؛ (۵) وہی مصنف : *Saudia Arabia* ، نیو یارک ۱۹۵۵ء ، ۵ ، ۸۰ ، ۱۱۷ ، ۱۱۸؛ (۶) G.S.Rentz: *Mohammad Ibn Abdul Wahhab and the Begining of the First Unitarian Empire in Arabia* ، غیر مطبوعہ مقالہ پی ایچ ڈی ، یونیورسٹی آف کیلیفورنیا ؛ (۷) R.B.Winder: *Saudi Arabia in the Nineteenth Century*، لنڈن ، ص ۲۰ ، ۲۴۳-۲۴۴.

(اے۔ایم ابو حکیم [ت : محمود الحسن عارف])

•• ------------- ••

※ **ابن الفارض** : عمر بن علی (شرف الدّین) ابوالقاسم المصری ، ایک مشہور صوفی شاعر ، اس کا نام الفارض (وراثت کے حصوں کی تعیین کرنے والا) اس کے والد کے پیشے کو ظاہر کرتا ہے (دیکھیے دیوان ، قاہرہ ۱۹۱۳ء) اس کا والدہ حماۃ کا رہنے والا تھا ، لیکن بعد ازاں ترک وطن کرکے قاہرہ آ گیا ۔ جہاں ۵۷۶ھ/۱۱۸۱ء میں عمر کی ولادت ہوئی ۔ اس نے جوانی کے ابتدائی دور میں شافعی فقہ اور حدیث کا مطالعہ کیا۔ بعد ازاں اس نے طریقت کی راہ اختیار کی اور کئی برس تک قاہرہ کی مشرقی پہاڑیوں (المقطم) پر صحرا میں وحشی درندوں کے درمیان گوشہ نشینی کی زندگی بسر کی۔ بعد ازاں وہ حجاز میں رہا ۔ اس نے خواب میں پیغمبر اسلام صلی اللہ علیہ وسلم کی زیارت بھی کی ۔ قاہرہ واپسی پر اسے بے حد عزت ملی اور اس نے اپنی وفات ۶۳۲ھ/۱۲۳۵ء تک ایک پاک باز ولی اللہ کی حیثیت سے زندگی گزاری ۔ اس کا مقبرہ المقطم کے نشیب میں واقع ہے ۔ ابن الفارض کا دیوان مختصر ہونے کے باوجود ان چند دیوانوں میں سے ہے جو حقیقی عربی ادب پر مشتمل ہیں اور منفرد مقام کے حامل ہیں ۔ چھوٹی چھوٹی نظمیں ، ولولہ انگیز اسلوب بیان اور کمال درجے کے حسن وجمال کی عکاسی کرتی ہیں ۔ جن میں بحر اور قافیے کا فنکارانہ استعمال کیا گیا ہے۔ یہ نظمیں خاص صوفیانہ تقریبات پر آلات موسیقی کے ساتھ گانے کے لیے مرتب کی گئیں (Nillino ، در *R.S.O*، ۸:۱۷).

ان نظموں کا اندرونی مفہوم اور بیرونی تراکیب ایسی ہیں کہ انہیں عشقیہ اور صوفیانہ حمد دونوں طرح سے پڑھا جا سکتا ہے ، لیکن " دیوان " میں دو خالص صوفیانہ نظمیں بھی شامل ہیں ۔ ان سے ایک خمریہ یا شراب کی مستی ، والی نظم ہے ، جو اللہ تعالیٰ کی محبت کی شراب کی مستی کا اظہار کرتی ہے ۔ جبکہ دوسری نظم کا عنوان نظم السلو ہے ۔ ۷۶۰ اشعار ہیں ، جسے اکثر " التائیۃ الکبری " بھی کہا جاتا ہے ، تاکہ اسے اسی حرف ، یعنی تاء کی ردیف والی مختصر نظموں سے متمیز کیا جا سکے۔ اس قصیدے میں جو بلحاظ طوالت باقی دیوان کے برابر ہے اس نظم میں ابن الفارض بہت گہرائی میں جا کر تصوف کے تمام تجربات کی نفسیاتی تشریحات کرتا ہے ، یہ اس کا ایک منفرد شاہکار اورمثبت تعمیری کام ہے ، جس میں صوفیانہ تجربات کو راسخ العقیدہ مسلمانوں کے خیالات کے تناظر میں دیکھا جا سکتا ہے .

مآخذ : (۱) براکلمان ، ۱:۲۶۲ ؛ تکملہ ، ۱:۴۶۲ و بعد؛ (۲) شاعر کی سوانح پر اس کے پوتے علی کی تحریر جو دیوان کا پہلا مرتب تھا ، رشید بن غالب الدحداح کے مقدمہ کے طور پر چھپی ہے ، مارسلز ۱۸۵۳ء ؛(۳) ابن خلکان ، عدد ۵۱۱؛ (۴) ابن العماد: شذرات الذہب ، قاہرہ ۱۳۵۱ھ/۱۹۳۲ء ، ۱۴۹ و بعد ؛(۵) سیوطی : حسن المحاضرہ ، قاہرہ ۱۳۲۱ھ/۱۹۰۳ء ، ۱:۲۴۶ ؛(۶) نیز وہ حوالے جو *Di Matteo* نے دیئے (دیکھیے نیچے)؛(۷) اور Nallino(کتاب مذکور ، ص ۸) دیگر اشاعتیں : قاہرہ ۱۳۱۹(دو شروح کے ساتھ) اور ۱۳۳۵ھ (مختصر حواشی کے ساتھ)؛(۸) Von Hammer: تائیۃ الکبری کا ترجمہ *Das Arabische hohe Lied der Liebe* ، ویانا ۱۸۵۴ء (عربی متن اور جرمن شعری ترجمہ ، آخر الذکر غیراہم ہے) ؛(۹) Di Matteo، (روم ۱۹۱۷ء)؛ (۱۰) Nicholson: *Studies in Islamic Mysticism* ، کیمبرج

۱۹۲۱ء ، باب ۳ ؛ ابن الفارض کے اشعار ، ص۱۹۹ تا ۲۶۰ (مع توضیحی حواشی)؛(۱۱) خمریہ کا انگریزی ترجمہ ، از Sefi در *BSOS* ، ۲(۱۹۲۲ء): ۲۳۵ـ۲۴۸ ، جرمن ترجمہ از E. Dermenghem بعنوان *L' eloge du Vin* ، پیرس ۱۹۳۱ء ، النابلسی کی شرح کے ترجمہ کے ساتھ ؛ (۱۲) دانش ، در J.Pederson : *Muhammedansh Mystik* ، کوپن ہیگن ۱۹۵۲ء ، ص ۵۴ تا ۱۳۳ ، ابن الفارض کا مکمل تنقیدی مطالعہ وہ ہے جو Nallino نے Di Matteo کی عبارت پر *R.S.O* ، ۸(۱۹۱۹ـ۱۹۲۰ء) ، ۱ تا ۱۰۶ و ۵۰۱ تا۵۶۲ میں کیا ہے ، نیز دیکھیے Pearson ، عدد ۲۳۶۳۱ و ۲۳۶۳۴.

(R.A Nicholson [J.Pedfrsen] [ت: محمود الحسن عارف])

••--------------••

※ ابن الفحام : ابو القاسم عبد الرحمان بن عتیق بن خلف الصقلی (۴۲۲ـ۵۱۶ھ/۱۰۳۰ـ۱۱۲۲ء) امکاناً اس کی پیدائش صقلیۃ (کریٹ) میں ہوئی ، لیکن بعد ازاں وہ مصر منتقل ہو گیا ۔ جہاں ہم اسے ۴۳۸ھ/۱۰۴۶ـ۱۰۴۷ء میں المستنصر (۴۲۷ـ۴۹۷ھ/۱۰۳۶ـ۱۰۹۴ء) کے زمانے میں قرأت کا طالب علم(فی طلب القرائۃ) پاتے ہیں۔ جیسا کہ مآخذ ظاہر کرتے ہیں کہ اس نے فن قرأت میں وہاں کے نامور اہل علم ، مثلاً احمد بن علی بن ہاشم ، ابن نفیس ، عبد الباقی بن فارس اور ابو الحسن الفارسی الشیرازی وغیرہ کے ہاں سے درس لیا ۔ علم صرف و نحو میں اس کا استاد مشہور عالم طاہر بن احمد بن باباشاد [رک باں]تھا۔ ابن الفحام کی وجہ شہرت یہ ہے کہ اس نے مشہور زمانہ کتاب مقدمہ (الجزری) کی دو میں سے ایک شرح کی روایت کی ، جسے اس کے شاگردوں نے پیچھے منتقل کیا ہے [دوسری شرح خلف بن ابراہیم کے نام سے منسوب ہے].

ہمیں اس کی صقلیہ میں بسر ہونے والی زندگی کے بارے میں بہت کم باتیں معلوم ہیں ۔ اسی طرح ہمیں اس کے ان ادوار زندگی کے بارے میں بھی بہت کم علم ہے جو اس نے مصر میں اپنے طویل قیام کے دوران میں گزارے اور جسے اس نے ۵۰۴ھ/۱۱۱۰ـ۱۱۱۱ء میں چھوڑ دیا اور کسی نامعلوم مقام کی جانب کوچ کر گیا ۔ سوانح نگار صرف بتاتے ہیں کہ اسکندریہ میں قرأت کے استاد (شیخ) کی حیثیت سے اس کی شہرت اتنی تھی کہ اسے شیخ الاسکندریہ کا خطاب عطا کیا گیا تھا ۔ اس شہر میں اس کے شاگردوں میں سے دو شاگردوں کا ذکر کیا جا سکتا ہے ، ایک ابو طاہر السلانی [رک باں] ہیں اور دوسرا اصلاً سسلی کا رہنے والا عثمان بن علی بن عمر السراقوسی الصقلی ہے ، جو ماہر لسانیات اور عالم صرف و نحو تھا ۔ جو پانچویں اور چھٹی صدی ہجری / گیارھویں صدی اور بارھویں صدی عیسوی کا عالم تھا۔ ابن الفہام فن قرأت پر اپنی مشہور کتاب کے باعث معروف ہے ۔ جس کا عنوان التجرید فی بغیۃ المرید ہے جبکہ اس کی دوسری کتاب مفردات یعقوب ہے جسے روایتی اسلامی ادب میں تقریباً فراموش کر دیا گیا ہے .

مآخذ : اس کی سوانح حیات کے ماخذوں ، مخطوطات، شروح اور نقد اور باباشاد کی کتابوں استدلالات اور تجرید کے ابواب کے اختصار کے لیے دیکھیے U.Rizzitano: *Ibn al-Fahham Muqri " cieiano"* ، در *Studi or in onore de G. Levi Della vida* ، روم ۱۹۵۶ء ، ۲:۴۰۳ـ۴۲۴.

(U. Rizzitano[ت : قیوم خان درانی ؛ ن : محمود الحسن عارف])

••--------------••

※ ابن فرج الجیانی ، ابو عمر احمد بن محمد : ایک شاعر ادیب اور اندلس کی اسلامی تاریخ کا مؤرخ ، اس کی زندگی کے بارے میں ہماری معلومات صرف الحمیدی کی جذوۃ المقتبس کی چند سطور پر مبنی ہیں اور جنہیں دیگر مآخذ میں بھی دہرایا گیا ۔ اس کے بارے میں جو کچھ معلوم ہو سکا وہ یہ ہے کہ وہ الحکم ثانی المستنصر (۳۵۰ـ۳۶۶ھ/۹۶۱ـ۹۷۶ء) کے درباری شعرا میں سے تھا ۔ یہ اس کی بدبختی تھی یا اس کی تند مزاجی کا اثر کہ اس نے الحکم کے بارے میں ایک سخت ہجو تحریر کی ،

جس کے نتیجے کے طور پر اسے باقی ماندہ زندگی کے لیے جیل بھیج دیا گیا ۔ جہاں اس نے کتابوں کی تصنیف اور شاعری کے سلسلے کو جاری رکھا ۔ اس کے دو ہی بھائی تھے اور دونوں شاعر تھے جن کے نام ابو سعد عثمان اور ابو محمد عبد اللہ تھے ۔ جن کے صرف ہم ناموں سے آشنا ہیں اور ان کے چند اشعار ہم تک پہنچے ہیں۔

ابن فرج الجیانی کو اپنی ایک اندلسی شاعری کی کتاب بنام کتاب الحدائق کے باعث ' جس کا حوالہ بعدمیں آنے والے اکثر ادیبوں نے دیا ہے ' شہرت ملی ۔ گو اس کی اصل کتاب ناپید ہے ' لیکن دوسرے مصنفین نے جو اس کے طویل اقتباسات دیئے ہیں ان سے اس کتاب کے عنوانات کے بارے میں کچھ آگاہی ہوتی ہے ۔ اس نے یہ کتاب مشرقی شعرا کی شاعری کے تذکرے داؤدالاصفہانی [رک بآں] کی الزھرہ سے متاثر ہو کر لکھی ' جس میں سو ابواب تھے اور ہر شاعر پر ایک سو سطور تھیں ۔ لہذا ابن فرج نے فیصلہ کیا کہ وہ اپنی کتاب کو دو سو ابواب پر یوں ترتیب دے گا ' کہ ہر باب میں دو سو سطور ہوں گی۔ کتاب الحدائق مسلم اندلس میں اسلامی ادب میں ایسی شعوری کے استحکام کی عکاسی کرنے والی ابتدائی کتب میں سے ہے ' کہ جس نے وہاں کے لوگوں کو اس قابل بنایا کہ وہ مشرق اور مشرقی مسلمانوں کی سرپرستی سے بے نیاز ہو گئے ۔ ابن فرج کی شاعری کی ایک معقول مقدار ہم تک پہنچی ہے ۔ اس کی شاعری کافی حد تک پھولوں کی شاعری (روضیات) یا عاشقانہ تصورات (تغزل) کی آئینہ دار ہونے کے علاوہ شاعرانہ نزاکت اور دل فریبی کا پیش بہا تحفہ محسوس ہوتی ہے ۔

ایک دوسری کتاب بنام تاریخ المتنزین[المتازین] والقائمین باندلس واخبارہم ' بھی ابن فرج سے منسوب ہے ۔ جو اب ناپید ہے۔ یہ کتاب جیل کے دوران لکھی گئی تھی اور اس میں ابن فرج نے خلیفہ کے خلاف تلخ احساسات کا اظہار کیا تھا۔

مآخذ:(۱) الحمیدی : جذوہ ' قاہرہ ۱۹۵۲ء ؛(۲) الضبی: بغیہ ' ص ۱۴۰؛(۳) یاقوت : ادباء ' ۲۳۶:۴؛(۴) ابن دحیہ : مطرب ' اشاریہ ؛(۵) ابن سعید : مغرب ' قاہرہ ۱۹۵۵ء ' ص ۵۶۔۵۷؛(۶) وہی مصنف : رایات ' میڈرڈ ۱۹۴۲ء ' ص ۲۳۱ ' انگریزی ترجمہ از A.J.Arberry : *The Pennante* ' کیمبرج ۱۹۵۳ء ؛(۷) خاقان : مطمح ' ص ۸۹ ؛(۱۰) H.Pérés: *Poesi Andalouse* ' بار دوم ' پیرس ۱۹۵۳ء ' اشاریہ ؛(۱۱) Elia Teris : *Ibn Faraŷ de Jaen* در *Andalus* ۱/۱۱ : (۱۹۴۶ء): ۱۳۱.

(حسین مونس [ت: محمود الحسن عارف])

••--------------••

⊗ **ابن فورک** : ابو بکر محمد بن الحسن بن فورک الانصاری الاصفہانی ' ایک اشعری متکلم ' اصولی ' ادیب نحوی اور واعظ ' ولادت نواح ۳۳۰ھ/۹۴۱ء میں (شاید) اصفہان میں ہوئی (آآ : ۷۶۶:۳) ۔انہوں نے عراقی شہروں بصرہ اور بغداد میں ابو الحسن الباہلی وغیرہ سے اشعری علم الکلام میں اور عبد اللہ بن جعفر الاصفہانی سے علم الحدیث میں تعلیم حاصل کی ۔ اس کے ہم درس ساتھیوں میں الباقلانی [رک بآں] اور الاسفرائنی [رک بآں] وغیرہ شامل تھے ۔

حصول علم کے بعد وہ خراساں [رک بآں] کے شہر "رے" چلے گئے ' جہاں اس زمانے میں ایک بدعتی فرقے کرامیہ کا زور تھا ' انہوں نے ان کا وہاں ٹھہرنا مشکل کر دیا ' جس پر اہل نیشاپور نے انہیں اپنے ہاں آنے کی دعوت دی ' تو وہ نیشا پور چلے گئے ۔ وہاں ان کے لیے مشہور صوفی بزرگ ابو شیخی کی خانقاہ کے قریب" مدرسہ " اور گھر بنایا گیا ۔ وہاں انہوں نے طویل عرصے تک قیام کیا(دائرۃ المعارف ' ۶۴۱:۱).

آآ ' لائیڈن کے مقالہ نگار کے مطابق وہ وہاں نامور صوفی عالم اور ابو عثمان المغربی کی وفات ۳۷۳ھ/۹۸۳ء تک مقیم رہے (۷۶۹:۳) ' لیکن اس کے بعد بھی ہم انہیں وہیں پاتے ہیں۔ لہذا صحیح یہ ہے کہ وہ اپنی وفات تقریباً ۴۰۶ھ/۱۰۱۵ء کے قریبی

زمانے تک، معمولی سے وقفے کے سوا ' وہیں قیام پذیر رہے ۔ معلوم ہوتا ہے کہ اس عرصہ میں بھی ''کرامیہ'' سے آویزش کا سلسلہ جاری رہا ' چنانچہ انہی کی شکایت پر انہیں سلطان محمود غزنوی نے غزنہ میں طلب کیا ۔ دربار شاہی میں ان کے کرامیہ وغیرہ سے کئی مناظرے ہوے ' جن میں وہ کامیاب رہے اور مخالفین انہیں نیچا دکھانے میں کامیاب نہ ہو سکے۔ اس پر سلطان محمود نے انہیں گھرجانے کی اجازت دے دی ' لیکن معلوم ہوتا ہے کہ واپسی کے سفر کے دوران میں انہیں زہر دے دیا گیا ' جس سے ان کی وفات ہو گئی ۔ ان کے جسد خاکی کو نیشاپور لے جایا گیا اور حیرہ میں دفن کیا گیا (دائرۃ المعارف ' ۱:۶۴۱) مشہور قول کی رو سے انہیں کرامیہ نے زہر دیا تھا ۔ تاہم اس سلسلے میں دوسری روایت یہ ہے کہ انہیں زہر خوانی خود سلطان محمود کے حکم سے عمل میں آئی ' لیکن یہ بات قریباً ناممکن ہے ۔

تصانیف: انہوں نے بہت سی کتابیں لکھیں ' جن کی تعداد ایک سو کے قریب ہے جن میں اصول الفقہ ' اصول الدین (علم الکلام) اور معانی القرآن کے موضوعات پر داد تحقیق دی گئی ہے ۔ ان کی بیشتر کتابیں ناپید ہیں ' البتہ ان کی ایک اہم ترین تصنیف کتاب مشکل الحدیث وبیانہ ہے۔جس میں انہوں نے احادیث کے مشکل الفاظ کی توضیح اس طریقے سے کرنے کی کوشش کی ہے ' جس میں ایک طرف تو بشری غلطیوں سے بچا جا سکتا ہے تو دوسری طرف معتزلہ کے خیالات کی بھی نفی ہو جاتی ہے (مطبوعہ حیدر آباد دکن ۱۳۶۲ھ/۱۹۴۳ء).

دوسری کتابوں میں ان کی کتابوں کے عنوانات سے (دیکھیے ابن حزم ' فصل ' ۴:۲۰۹ ' ۲۱۴ ' ۲۱۵ ' ۲۲۴؛ البغدادی : اصول الدین ' ص ۲۵۳ ' ابوعزبہ: الروضۃ البھیۃ ص ۱۴ ' ۴۴) یہ ظاہر ہوتا ہے کہ انہوں نے اپنے معاصر کلامی مباحث میں بھی بھرپور حصہ لیا تھا ۔ جیسے قسم کے موقع پر استثناء کا استعمال ' کسی ولی کو اس کی ولایت کا علم ہونے (دیکھیے ہجویری :کشف المحجوب' ترجمہ R.A. Nicholson ' ص ۲۱۴) انسان کے جبر و قدر نیز عصمت انبیاء کا مسئلہ وغیرہ .

وہ اگرچہ شافعی المسلک تھے ' لیکن انہوں نے حنفی فقہ پر کتاب لکھی ہے(دیکھیے ابن قتلو بغا : تاج التراجم) ابن فورک نے علم الکلام پر جو کتابیں لکھیں ہیں ان میں ایک اہم کتاب طبقات المتکلمین ہے(ناپید) جو اشعری علما اور ان کی تصانیف کے بارے میں ایک اہم ذریعہ معلومات ہے اور جسے ابن عساکر اپنی کتاب تبیین کذب المفتری(ص ۱۲۳ دیکھیے R.J.McCarthy :The Theology of al-Ashari ' بیروت ۱۹۵۳ء ' اشاریہ) میں استعمال کیا ہے.

ابن فورک نے اشعری علم الکلام کو صوفیہ میں مقبول بنانے میں بھی اہم کردار ادا کیا (دیکھیے آآ لائیڈن ' بار دوم ' ۳:۷۶۶) جس نے المغربی اور الدقاق کا حوالہ دیا ہے جوالقشیری کے مشہور شاگرد تھے.

مآخذ :(۱) براکلمان ' ۱:۱۷۵ و بعد : تکملہ ' ۱: ۲۷۷؛ (۲) ابن العماد : شذرات ' ۴: ۱۸۱ ;(۳) ابن عساکر ' تبیین کذب المفتری ' ص ۱۷۸ ' ۲۴۲ ;(۴) سبکی : طبقات الشافعیہ ' ۳:۵۳۔۵۶؛(۵) ابن تغری بردی: النجوم الزاہرہ ' ۸:۶۱۶ ;(۶) ابن خلکان : وفیات ۱:۶۱۰ ;(۷) البستانی : دائرۃ المعارف ' ۱:۶۴۱؛(۸) آآ ' لائیڈن ' بار دوم ' ۳:۷۶۶۔۷۶۷.

(محمود الحسن عارف)

••------------••

※ ابن فہد : ایک معروف مکی خاندان ' جس کی سرگرمیاں دو صدیوں ' یعنی آٹھویں صدی تا دسویں صدی ہجری/ چودھویں تا سولھویں صدی عیسوی) کے دوران میں معروف ہیں ' یہ خاندان حضرت محمد بن الحنفیہ ؓ کی وساطت سے حضرت علیؓ کی اولاد میں سے ہونے کا مدعی ہے۔ اس کے تمام افراد روایت حدیث میں بے حد تربیت یافتہ تھے۔ اس کے علاوہ وہ شافعی فقہ میں دسترس

رکھنے کے علاوہ حنفی فقہ سے بھی آشنا تھے۔ اپنی چار نسلوں کی علمی وراثت کے باعث یہ لوگ اپنی تاریخ نگاری پر فخر کا اظہار کرتے ہیں ' جن کی زیادہ دلچسپی مقامی تاریخ اور سوانح نگاری میں رہی۔ مصاہرت کے ناطے بنو فہد مکہ مکرمہ کے بہت سے بارسوخ خاندانوں سے روابط رکھنے کے ساتھ ساتھ کئی ایسے غیر ملکی علما سے بھی ' جو مکہ میں سکونت پذیر ہوے ' روابط رکھتے تھے۔ ان میں سے بیشتر نے تجارت کو اپنے ذریعہ معاش کے طور پر اختیار کیا۔ کاروباری مقاصد کے لیے انہوں نے نہ صرف یہ کہ تمام عرب ' شام اور مصر کے سفر کیے ' بلکہ وہ لوگ برصغیر پاک ہند اور بحیرۂ احمر کی بندرگاہ سواکن (Suakin) تک کے دور دراز مقامات تک بھی گئے.

ا۔ قاضی محمد بن محمد بن عبد اللہ بن محمد (۷۳۵۔ ۷۷۰ھ/۱۳۳۴۔۱۳۳۵ تا ۱۳۶۹ء) خدیجہ سے شادی کی ' جس کا والد عبد الرحمٰن بن یوسف (۷۵۰۔ ۶۷۷ھ/ ۱۲۷۸۔۱۳۵۰ء) ایک شافعی المسلک عالم تھا جو بالائی مصر کے شہر اسوان سے تعلق رکھتا تھا ' لیکن بعد میں اس نے مکہ میں سکونت اختیار کر لی (ابن حجر : درر ' ص ۳۵۰ ؛ ابن العماد: شذرات ' ۶: ۱۶۸۷ ؛ براکلمان : تکملہ ' ۲/ ۲۲۷).

اس کے بیٹے عبد الرحمٰن کا ایک بیٹا یحییٰ (۷۸۹۔ ۸۴۳ھ/۱۳۸۷۔۱۴۳۹ء) ہندوستان کے ساتھ تجارت کرتا تھا (السخاوی : الضوء ' ۱۰: ۲۳۳)۔ اس نے مکہ کے ایک تاجر الدقوقی کی بیٹی سے شادی کی (الضوء ' ۵: ۲۴۰ بعد) ' جس کے بطن سے ایک بیٹا " عبدالقدیر" پیدا ہوا۔ اس کا انتقال ایک تجارتی سفر کے دورن سواکن میں ہوا (الضوء ' ۴: ۲۹۹)۔ قاضی محمد کے دوسرے فرزند کا نام بھی محمد (۷۶۰۔۸۱۱ھ/۱۳۵۸۔ ۱۴۰۸ء) (الضوء ' ۹: ۲۳۱) تھا جس کا ایک بیٹا بنام عطیہ (۸۰۴۔۸۷۹ھ/ ۱۴۱۲۔۱۴۶۹ء)(الضوء ' ۵: ۱۴۸۱ء) تھا ' اس نے ایک ایسے شخص کی بیٹی فاطمہ سے شادی کی جس کے آباء و اجداد کا تعلق ہندوستان سے تھا (الضوء ۲: ۱۷۸ ' عدد ۴۷۷) اس کے دو بیٹے تھے حسن (۸۴۳۔ ۹۲۲ھ/ ۱۴۳۹ تا ۱۵۱۶ء) (الضوء ' ۳: ۱۰۵ ؛ ابن العماد : شذرات ' ۸: ۱۰۷ بعد) اور حسین ' جس کا انتقال شیر خوارگی کے دوران ۸۴۹ھ/۱۴۱۵ء میں ہو گیا تھا (الضوء ' ۳: ۱۴۸).

ا۔ تقی الدین محمد ' ۵ ربیع الثانی ۷۸۷ھ/ ۱۶ مئی ۱۳۸۵ء کو اسوان میں پیدا ہوا ۔ اس نے مکہ مکرمہ میں اپنے کتب خانہ کے لیے بہت سی کتب جمع کیں اور وہ ایک روشن خیال مصنف بھی تھا ۔ اس نے آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کی سیرت طیبہ ' قصص الانبیاء ' قریش کی کامیابیوں 'مقامی علما کے حالات ' مکہ اور نواح مکہ کی تاریخ اور کئی دیگر مضامین و عنوانات پر کثیر تعداد میں کتابیں تحریر کیں ۔ کہا جاتا ہے کہ اس کی تصانیف کی ایک مفصل فہرست اس کی کتاب عمدہ المنتحل (جوکہ قاہرہ میں محفوظ ہے) میں موجود ہے ۔ اس کی ایک اور لاثانی کتاب جبل الثور (نواح مکہ) سے متعلق ہے ۔ براکلمان نے تکملہ (۲: ۵۳۸) میں اس کی کتابوں کی فہرست دی ہے لیکن غالباً غلطی سے اس کے پڑپوتے جار اللہ کے نام کے تحت دے دی ہے ۔اس کی کتاب لحظ الالحاظ جو الذہبی کی طبقات الحفاظ کا تسلسل ہے ' دمشق سے ۱۳۴۷ھ میں (صفحات ۶۹ تا ۳۴۴) شائع ہوئی۔ یہ کتاب دنیائے اسلام کی مختلف شخصیات کی سوانح حیات پر مشتمل ہے ' اس میں لوگوں کی سنین وفات اور دیگر معلومات دی گئی ہیں ۔ یہ کتاب اس کے پڑپوتے جاراللہ نے اس کے پوتے عبد العزیز کی روایت سے اور السخاوی نے مرتب کی ہے۔ تقی الدین کا انتقال بروز جمعہ ۷ ربیع الاول ۸۷۱ھ/ ۱۷ اکتوبر ۱۴۶۶ء کو ہوا (الضوء ' ۹: ۲۸۱۔۲۸۳ ؛ براکلمان ' ۲/ ۲۲۵ ؛ تکملہ ' ۲: ۲۵۵ ' ۳: ۱۲۶۷ء).

اس کی اولاد میں سے اس کا بیٹا ابوبکر (۸۰۹۔ ۸۹۰ھ/۱۴۰۷۔۱۴۸۵ء) تھا جس نے مکہ کے ایک رئیس ابوبکر الطوریزی (الطبریزی) کی بیٹی سے شادی کی (الضوء

۳۹:۱۱) ۔ وہ مسودات کا ایک ماہر نقل نویس تھا۔ اس نے دور دراز کے سفر بھی کیے جس میں ہندوستان کے دو سفر بھی شامل ہیں۔ عبد الرحمٰن (۸۴۱۔۸۷۳ھ/۱۴۳۷۔۱۴۶۱ء) نامی اس کے ایک بیٹے کی پیدائش کالی کٹ[کلکتہ] میں ہوئی (الضوء ' ۴:۷۰ وبعد) اور اس کی بیٹی کمالیہ کی شادی اس کے چچا زاد عبد العزیز سے ہوئی جو ابو بکر کا چھوٹا بھائی تھا.

۲۔ نجم الدین عمر (محمد) بروز جمعہ ۲۰ جمادی الآخرہ ۸۱۲ھ/ ۸ نومبر۱۴۰۹ء کو پیدا ہوا ۔ بہت سی کتابیں تصنیف کیں ' جس میں الفاسی کی تاریخ مکہ کا تتمہ اور ایک تاریخ مکہ بعنوان اتحاف الوری باخبار ام القری بھی شامل ہے ۔ یہ کتاب اس کے بیٹے عبد العزیز کے لیے تاریخ مکہ لکھنے کے لیے بنیاد ثابت ہوئی ۔ اسے خاص طور پر اپنے خاندان اور ان خاندانوں کی تاریخ سے دلچسپی تھی جو بوجہ مصاہرت اس کے خاندان سے منسلک تھے۔ علاوہ ازیں اسے اپنے ہم عصر علما کی سوانح حیات سے بھی شغف تھا ۔ چنانچہ اس کی کتاب معجم اس کے اور اس کے والد کے اساتذہ اوردیگر علما کے شیوخ کے حالات پر ہے۔ اس کی اپنی معجم ۸۶۱ھ/۱۴۵۷ء میں مکمل ہوئی (بانکی پور ' جلد ۱۲ ' عدد ۷۲۷) اس کے زمانے تک مسلمانوں کی علمی ترقی اس مرحلے تک پہنچ چکی تھی کہ اس نے مختلف سوانحی کتب کے اشاریے بھی مرتب کیے ' بشمول ابن ابی اصیبعہ کی تاریخ الاطباء کے ۔ عمر کی قلمی مہارت کا شاہکار ابن حجر کی کتاب معجم المفہرس کا مخطوطہ ہے ' جس کا تذکرہ V.Rosen نے *Mél.Asiatiques* ' ۸ (۱۸۸۱ء) : ۶۹۱ تا ۷۰۲ میں کیا ہے ۔ اس کا انتقال بروز جمعہ رمضان ۸۷۵ھ/۱۰ نومبر۱۴۸۰ء کو ہوا (الضوء ' ۶:۱۲۶۔ ۱۳۱ ؛ براکلمان ' ۲:۲۲۵ ' وتکملہ ۲:۲۲۵؛ السخاوی ' الاعلان ' در F.Rosenthal : *A History of Muslim Historigraphy* 'لائیڈن ۱۹۵۲ء خصوصاً ص ۲۵۱ ' ۳۵۵ ' ۳۶۰ ' ۳۶۹ 'بعد' ۳۹۸ ' ۴۰۲ و بعد) عمر کی شادی اصفہانی نسب سے تعلق رکھنے والے ایک تاجر کی بیٹی سے ہوئی (الضوء ' ۵:۵۹)۔ اس کی اولاد میں سے ایک بیٹی ام ہانی نے بنو فہد اور مکہ کے دیگر معزز خاندانوں سے روابط قائم رکھے (دیکھیے الضوء ' ۲:۱۶۹ ' عدد ۴۸۲)۔ اس کے بیٹے یحیٰی (۸۴۸۔۸۸۵ھ/ ۱۴۴۴۔۱۴۸۱ء) نے اوائل [رک باں] پر ایک کتاب بعنوان الدلائل الی معرفۃ الاوائل (الضوء ' ۱۰: ۲۳۸۔ ۲۴۰)تصنیف کی ' تاہم علمی اعتبار سے اس کا جانشین اس کا دوسرا بیٹا تھا.

۳۔ عز الدین عبد العزیز ' ہفتہ ۲۶ شوال ۸۵۱ھ/ جنوری ۱۴۴۷ء کو پیدا ہوا ۔ اس نے اپنے والد کا تتبع کرتے ہوے معجم لکھی ' الذہبی کی طبقات القراء کی فہرست سازی کی اور مکہ مکرمہ کی تاریخ مرتب کی ۔ علاوہ ازیں اس نے مصر کی عمومی تاریخ کے علاوہ ایک تجزیاتی تاریخ ۸۷۲ھ/ ۱۴۰۷ء سے آغاز کرتے ہوے مرتب کی۔ اس کے ہاتھ سے نقل کیے ہوے مخطوطات میں اس کے والد کی کتاب معجم بانکی پور کے کتب خانے(ج ۱۲' عدد ۷۲۷ اور کتب خانہ جامعہ Yale ' مخطوطہ ایل ۲۳۴) میں موجود ہے۔ اس کا انتقال ۹۲۱ھ/ ۱۵۱۵ء میں ہوا (الضوء ۴ : ۲۲۴۔۲۲۶ ؛ الغزی ' الکواکب السائرہ ' طبع جے۔ ایس جبور ' ۱:۲۳۸ ببعد؛ ابن العماد ' شذرات ' ۸:۱۰۰ تا ۱۰۲ ؛ براکلمان ' ۲:۲۲۴) اس کی بنت عم کمالیہ بنت ابی بکر کے ساتھ شادی کے نتیجے میں ہونے والے بچوں میں سے یحیٰی کا شیر خوارگی میں انتقال ہو گیا تھا (الضوء ۱۰:۲۲۴).

۴۔ محب الدین جار اللہ (محمد) (۸۹۱۔۹۵۴ھ/ ۱۴۸۶۔۱۵۴۷ء) اس خاندان کا اگلا علمی جانشین تھا ۔ معلوم ہوتا ہے کہ اس نے ذاتی طور پر کوئی مستقل تصنیفی کام تو نہیں کیا ' البتہ اپنے پیش رو اجداد کی کتب کی روایت اور ان کے کام کے تسلسل کو برقرار رکھنے کی بنا پر اس نے بہت عزت پائی۔ اپنے دادا کی لکھی ہوئی تاریخ مکہ کے تسلسل کو جاری رکھا اورمقامی جگہوں کی تاریخ ' مثلاً عکاظ کے میلے ' بندر گاہ جدہ 'فضائل عباسؓ '

وجّ اور طائف کے فضائل پر رسائل لکھے۔ نیز خانہ کعبہ کی تاریخ لکھی اور حسن القری فی اوریۃ ام القری کے عنوان سے مکہ مکرمہ ' جدہ اور طائف کا تذکرہ لکھا ۔ اس کا مخطوطہ تریم میں ہے (دیکھیے R.B.Serjeant 'در BSOAS ' ۲۱(۱۹۵۸ء) : ۲۵۴ تا ۲۵۸).

اس نے اپنے اساتذہ کے تذکرہ پر مشتمل معجم لکھی ' جن میں عالم بھی تھے اور شاعر بھی اور تاریخ قانصوہ الغوری کا تتمہ بعنوان تحقیق الرجال لعلو المقرہ قراجا(؟) مرتب کیا ۔ علاوہ ازیں اس کے ہاتھ کے لکھے ہوئے ہفتہ کے ایام پر چھوٹے چھوٹے رسائل (نامکمل) اور مکہ میں رباط العباس پر ایک رسالہ بھی ہے(دیکھیے کتب خانہ جامعہ ییل بذیل ۲۳۵ـL ' عدد ۱۲۹۲ و ۱۵۹۲ ؛ العیدروسی ' النور السافر ' ص ۲۴۱ بعد ؛ الغزی : کواکب ' ۲:۱۳۱ ؛ ابن العماد ' شذرات ' ۸:۳۰۱ ؛ براکلمان ' ۲:۵۱۶ ؛ تکملہ ' ۲:۵۳۸ ' ۳/۱۲۹۵)۔ جار اللہ کے بیٹے محمد نے اس کے بعد ' عبد العزیز(مذکورہ بالا) کے تحریر کردہ مسودات اپنے قبضے میں رکھے جو اب جامعہ ییل کے کتب خانے میں(بذیل ۲۳۴ـ۷ ' اوراق : ۱۲۸ الف ' ۱۲۶ الف ' ۲۶۵ الف) محفوظ ہیں.

تقی الدین ابوبکر بن فہد نامی ایک شخص جس کا انتقال ۹۴۶ھ/۱۵۳۹ـ۱۵۴۰ء میں ہوا ۔ اس خاندان کا ایک فرد معلوم ہوتا ہے (الغزی: کواکب ، ۲:۹۲؛ ابن العماد : شذرات ' ۸:۲۶۵).

مآخذ : اس مقالے کا بنیادی انحصار السخاوی کی ضوء (نیز دیکھیے ضوء ، ۱۱:۲۶۵) پر ہے ۔توقع کی جاتی ہے کہ اس عظیم خاندان کے افراد کے مزید علمی کارنامے مخطوطوں کی صورت میں دریافت ہوں گے.

(F.Rosenthal[ت: قیوم خان درانی ؛ ن: محمود الحسن عارف])

※ **ابن القنفذ** : ابو العباس احمد بن حسن (کذاحسین) بن علی بن حسن الخطیب بن علی بن میمون بن القنفذ ؛ الجزائر کا فقیہ ' محدث اور مؤرخ ۔ پیدائش ۷۳۱ھ/ ۱۳۳۰ء یا غالبًا ۷۴۱ھ/۱۳۴۰ء میں اور انتقال ۸۰۹ھ/ ۱۴۰۶ یا ۸۱۰ھ/۱۴۰۷ء بمقام قسنطینہ۔ وہ مدرسین اور فقہا کے خاندان کا ایک فرد تھا جو قسنطینہ اور اس سے ملحقہ علاقوں میں سکونت پذیر تھے ۔ اس کا ایک جدامجد حسن بن علی الخطیب تھا ' جس نے قسنطینہ میں حدیث کا درس دیا اورجس کا تعلق تصوف کے شاذلیہ مسلک سے تھا ۔ وہ ۶۶۴ھ/۱۲۶۵ء میں فوت ہوا(وفیات ' ص ۵۱)۔ اس کے دادا نے ' جو نصف صدی تک قسنطینہ میں خطیب اور کئی برس تک قاضی کے عہدے پر فائز رہا ' ۷۱۳ھ/۱۳۳۲ء میں وفات پائی (وفیات ' ص ۵۴)۔ اس کا نانا یوسف بن یعقوب الملاری جو ابو مدین [رک بآں] کاشاگرد ہونے کے ساتھ صوفی منش شخص تھا ' ایک زاویہ کامہتم تھا جو قسنطینہ سے دو منزل کے فاصلے پر واقع تھا اور جہاں وہ معلّم کے فرائض بھی انجام دیتا تھا۔ اس کا انتقال ۶۸۱ھ/۱۲۸۱ء میں ہوا ۔ اس کا والد حسن بن علی قسنطینہ کا خطیب اور معروف فقیہ ہونے کے علاوہ کتاب المسنون فی احکام الطاعون کا مصنف بھی تھا ۔ اس کا انتقال ۷۵۰ھ/۱۳۵۰ء میں ہوا(وفیات ' ص۵۶) .

اس پس منظر میں اغلب یہی ہے کہ اس نے روایتی ابتدائی تعلیم گھر ہی پر حاصل کی ' تاہم یہ بھی ریکارڈ پر ہے کہ ۷۵۹ھ/۱۳۵۷ء میں جب کہ وہ محض اٹھارہ برس کا تھا وہ اپنا وطن چھوڑ کر سفر پر روانہ ہو گیا اور اٹھارہ برس بعد وطن واپس لوٹا۔ اس دوران میں وہ فاس اور مراکش (ایک شہر جو موجودہ ملک مراکش میں ہے) بھی گیا۔ ۷۶۳ھ/۱۳۶۱ـ۱۳۶۲ء میں وہ مشہور مراکشی قبیلے ھنتاتہ (Hintata) کے ساتھ رہا اور تنمل (Tinmeuel)میں اس نے ابن تومرت(مہدی) کے مزار پر مراقبہ کیا۔ اس کے بعد وہ سیلہ(Sale) چلا گیا جہاں اس نے معروف صوفی بزرگ اور دینی شخصیت ابن عاشر [رک بآں] سے ملاقات کی۔ ۷۷۶ء میں وہ تلمسان گیا۔ جہاں اس نے حفصی شہزادے ابو العباس احمد(۷۷۲ـ۷۹۶ھ/۱۳۶۸ـ۱۳۹۳ء) سے ملاقات کی ۔ بعد ازاں وہ تونس چلا گیا ' جہاں اس نے

ایک اور حفصی شہزادے ابو فارس عبدالعزیز(۷۹۷ـ ۸۴۳ھ/۱۳۹۲ـ ۱۴۳۴ء) کی رفاقت میں ایک اور عالم ابو مہدی عیسیٰ بن احمد بن محمد بن محمد الغبرینی(م ۸۱۶ھ/ ۱۴۷۲ء)کے درس میں شرکت کی۔ اس کے بعد وہ کسی وقت قسطنطینہ چلا گیا ' جہاں اس نے قاضی اور مفتی کے طور پر فرائض انجام دیے۔ ۸۰۴ھ/۱۴۰۱ء میں وہ سبکدوش کر دیا گیا اور تامرگ وہ وہیں ناقدری کی حالت میں رہا۔

دوران سفر اس نے تفسیر ' حدیث ' فقہ ' منطق ' نحو ' قرأت اور ریاضی وغیرہ کے علوم کی تکمیل کی کوشش کی اور مختلف اساتذہ سے اسناد اجازت حاصل کیں جن کے نام اس نے سنین وفات کی ترتیب پر مرتب کرکے اپنی کتاب وفیات میں درج کیے ۔یہ لوگ حسب ذیل ہیں: فاس میں(ا) ابو زید عبدالرحمٰن بن سلیمان اللجائی (م ۷۷۳ھ/۱۳۷۱ء) مشہور ریاضی دان ابن البناء کا شاگرد؛(۲) ابو عمران موسیٰ بن محمد بن معطی العبدروسی (م۷۷۶ھ/۱۳۷۴ء) جو مکناس کے رہنے والے تھے ؛ (۳) ابو العباس احمد القباب؛'(م ۷۷۹ھ/۱۳۷۴ء)؛ (۴) ابو محمد عبد اللہ الوانغلی 'نابینا (م ۷۷۹ھ/۱۳۷۸ء)؛ (۵) ابو عبد اللہ محمد بن حیاتی (م۷۸۱ھ/۱۳۷۹ء)؛(۶)ابو محمد عبد الحق الھسکوریی ؛ سیلہ میں :(۷) ابن عاشر ابو العباس احمد (م ۷۶۵ھ/۱۳۵۳ء) ؛ (۸) لسان الدین ابن الخطیب (م ۷۷۶ھ/۱۳۷۴ء)؛(ج)مراکش میں:(۹) ابو محمد عبد اللہ الزکندری (م ۷۶۸ھ/۱۳۶۷ء)؛ تلمسان میں:(۱۰) ابو عبد اللہ محمد بن یحییٰ (م ۷۷۱ھ/ ۱۳۶۹ء)؛(۱۱) ابو عبد اللہ محمد بن احمد بن مرزوق(م ۷۸۰ھ/۱۳۷۹ء)؛ قسطنطینہ میں : (۱۲)ابوعلی حسن بن ابی عبدالقاسم بن بادیس(م ۷۸۷ھ/ ۱۳۸۵ء) ؛(۱۳) حسن بن خلف اللہ بن حسن بن ابی القاسم بن مامون بن بادیس (م ۷۸۴ھ/۱۳۸۲ء)؛(ھ) تونس میں:(۱۴) ابو الحسن محمد بن احمد البطرنی (کذا ؟ البطرونی اور البطیوی)(م ۷۹۳ھ/ ۱۳۹۰ء) ؛(۱۵) ابو عبد اللہ محمد بن محمد بن عرفہ (م ۸۰۳ھ/۱۴۰۰ء) ؛ (۱۶) ابو مہدی عیسیٰ الغبرینی ؛ (۱۷) ابو القاسم محمد بن احمد السبتی ' غرناطہ کا قاضی (م ۷۶۱ھ/۱۳۵۹ء) جس نے اس اعتراف کے ساتھ اسے عمومی سند دی ہے کہ اس کے درس میں آنے سے اسے بے حد مسرت ہوئی ہے (وفیات ' ص ۵۸)؛(۱۸) ابو حافظ عمر الرجراجی (شاید : الرگراگی) (م ۸۱۰ھ/۱۴۰۷ء) ' جس کی وفات وفیات کی تصنیف کے بعد ہوئی ؛(۱۹) ابو عبد اللہ محمد بن ابی اسحاق ابراہیم بن ابی بکر.... بن عباد الرندی [رک بآں] (م۷۹۲ھ/۱۳۹۰ء بمقام فاس) آخری دو اساتذہ کے نام وفیات میں نہیں لکھے گئے۔

ابن قنفذ اپنی ہی کتابوں کی فہرست کو ترتیب دیتے ہوے تشکک کاشکار ہو گیا ۔ بہرحال جن ۲۶ کتابوں کی فہرست اس نے دی ہے ' ان میں سے مندرجہ ذیل ہی ہم تک پہنچی ہیں: (ا) بغیۃ الفارض من الحساب و الفرائض ' جو غالبًا معاونۃ الرائض فی مبادی الفرائض یا شرح ارجوزہ (کذا المنظومہ) التلمسانیہ فی الفرائض ہی کا دوسرا نام ہے جو محمد بن شنب کے مطابق ایک نجی لائبریری میں موجودہے؛(۲) الفارسیہ فی مبادی الدولہ الحفصیہ طبع M.Nayfar اور Turki ' تونس ۱۹۶۸ء ' مع ایک اہم مقدمہ ؛(۳)المسافۃ السنیہ فی اختصار الرحلۃ العبدریہ جو احمد باباکی نیل الابتہاج (مطبوعہ فاس ' ص ۹۴ ' طبع قاہرہ ص ۷۰ و بمواقع عدیدہ) کا مآخذ ہے ؛ (۴) شرف الطالب فی اسناء المطالب (دیکھیے مخطوطہ الفارسیہ ص ۲۳ تا۲۷)؛ (۵) تفسیر المطالب فی تعدیل الکواکب (مخطوطہ رباط ' ص ۵۱۲) ؛(۶) انس الفقیر وعزالحقیر ' اندلس کے ایک صوفی ابو مدین اور اس کے خلفا کی سوانح حیات ۔ مخطوطہ رباط 'عدد ۳۸۳ ' قاہرہ ۷:۳۴۴ ' ۵ : ۴۵ ' طبع محمد الفاسی و A.Faur رباط ۱۹۶۵ء ؛(۷) خط النقاب عن وجوہ اعمال الحساب ' ابن البناء [رک بآں] کی تلخیص اعمال الحساب کی شرح،مخطوطہ رباط ' ص ۵۳۱.

محمد بن شنب نے اس کی طرف مزید کتب منسوب کی ہیں ' مگر ان کے عنوانات اس کی اپنی فہرست میں

شامل نہیں :(۸) تحصیل المناقب فی تکملة المآرب ' مذکورہ بالا تفسیر المطالب کی شرح ' مخطوطہ رباط عدد ۵۱۲؛ (۹) شرح ارجوزہ ابن ابی الرجال (مخطوطہ رباط ' ص ۴۶۶ ' ۴۶۷ ' ۵۱۲ (۱) موزہ بریطانیہ عدد ۹۷۷ ـ الف۔ اس کے علاوہ اس کی کتابوں کے کئی مخطوطات دریافت ہوے ہیں (دیکھیے الفارسیہ کا مقدمہ ' خصوصاً) ؛ (۱۰) ارجوزہ فی الطب؛ (۱۱) تحفة الوارد فی اختصاص الشرف من قبل الوالد ؛(۱۲) تحصیل المطالب فی تعدیل الکواکب ؛(۱۳) سراج الثقات فی علم الاوقات ـ اس کی باقی کتب ہم تک نہیں پہنچیں جو حسب ذیل ہیں ؛ (۱۴)علامة النجاح فی مبادی الاصلاح ؛(۱۵) انوار السعادہ فی اصول العبادہ ؛(۱۶) بسط الرموز الخفیہ فی شرح عروج الخزرجیہ ؛ (۱۷) ہدایة السالک فی بیان الفیہ ابن مالک ؛ (۱۸) ایضاح المعانی فی بیان المبانی ؛(۱۹) الابراہیمیہ فی مبادی علم العربیہ ؛(۲۰) القنفذریہ فی ابطال الدلالة الفلکیہ ؛(۲۱) اللباب فی اختصار الجلاب ؛ (۲۲) تفہیم الطالب لمسائل اصول(کذا اصل) ابن الحاجب ؛(۲۳) تلخیص العمل فی شرح الجمل للخونجی (براکلمان '۱: ۴۶۳)؛ (۲۴) تسہیل العبارة فی تعدیل الاشارہ ؛(۲۵) وسیلة الاسلام بالنبی علیہ الصلوة والسلام ؛(۵) وقایہ الموقت و النکایہ الممکت.

مآخذ : ابن القاضی : جذوة الاقتباس فی من حل من الاعلام مدینہ فاس ' چاپ سنگی فاس ۱۳۰۹ھ ' ص ۷۹؛(۲۱)وہی مولف : درة الحجال فی اسماء الرجال ' رباط ۱۹۳۴ ' ا-۶۰؛(۲۲) احمد بابا : نیل الابتہاج بطریز الدیباج ' قاہرہ ۱۳۵۱ھ /۱۹۳۲ء ' ص ۷۵ ؛(۲۳) قادری : نشر المثانی لاہل القرن الحادی عشر و الثانی چاپ سنگی ' فاس ۱۳۱۰ھ '۱: ۴ ؛(۵) ابن مریم : البستان فی ذکر الاولیاء والعلماء بتلمسان 'الجزائر '۱۳۲۶ھ/۱۹۰۸ء ' ص ۳۰۹ ؛(۶) حفناوی : تعریف الخلف برجال السلف ' الجزائر ۱۳۲۸ھ/۱۹۰۹ء 'ص ۲۷-۳۲؛(۷) الکتانی : فہرس الفہارس و الاثبات ' ۲:۳۲۳؛(۸) آر ۔باسط: Rech Bibliographiques sur les Source de al Salouat al-Anfas ' الجزائر ۱۹۰۵ء ' عدد ۲۰ ؛(۹) E.Lévi : Provençal Chorfa ' ص ۹۸ 'ج ۲ ؛ ۲۴۷ ' ج ۵ ؛ (۱۰) محمد بن شنب در Hespéris ' ۱۹۲۸ء ' ۳۷-۴۹ ؛ (۱۱) براکلمان ' ۲:۲۴۱ ؛ تکملہ ' ۱:۵۹۸ ' ۲:۳۴۱ '۳۶۱ ؛ (۱۲) Cl. Uarat : Litt. ar ' ص ۳۴۳ ؛(۱۳) ناصری: کتاب الاستقصاء لاخبار دول المغرب الاقصیٰ ' دارالبیضاء ۱۹۵۴-۱۹۵۶ء ' ۴:۸۳ ؛(۱۴) H.Peres (مرتب): الوفیات لابن قنفذ ' الجزائر ' ص ۵۸ ببعد .

(محمد حاج صدوق [ت: قیوم خان درانی؛ ن : محمود الحسن عارف])

••-------------••

ابن القط : اموی شہزادہ احمد بن معاویہ بن محمد ※ بن ہشام بن معاویہ بن ہشام اول کا عرفی نام جو ۲۸۸ھ/۹۰۱ء میں زمورا پر حملہ کے باعث معروف ہے۔

امیر محمد اول اور اس کے جانشین عبد اللہ کے دور حکومت میں قرطبہ کا اتحاد تباہی کے دہانے پر پہنچ گیا تھا۔ مختلف صوبوں میں برسراقتدار عرب اور بربر سرداروں کی بے وفائی اور مسلسل سرکشی کے باعث لیون کا حکمران الفانسو سوم اس قابل ہو گیا تھاکہ وہ قلمریہ ' اشتورقہ ' لیون اور امایا تک اپنی فتوحات کو وسعت دے۔ ۲۸۰ھ/۸۹۳ء میں اس نے زمورا کے قلعہ کی تعمیر نو کی اور نواح کے بربر علاقوں پر متواتر حملے کرتا رہا۔ علاوہ ازیں ارغون میں بنو قسی ' استریمدورہ (Extremadura) میں ابن مروان اور رندہ کے قریب پہاڑوں میں ابن حفصون مرکز گریز پالیسی پر عمل پیرا تھے ـ انہی دنوں لیون کی سرحدوں پرجہاں بربروں کی کافی آبادی تھی ' صوفیانہ اور مذہبی جوش کی ایک تحریک ابھر رہی تھی ' مشرق سے معتزلی خیالات کی درس و تدریس متعارف ہو رہی تھی اورشنت مریہ بنو زریں اور قرطبہ میں فلسفی ابن مسرّہ [رک بآں] اپنے مابعد الطبیعیاتی خیالات کا چرچا کر رہا تھا۔ اس مذہبی اور سیاسی اختلاف کے ماحول میں کئی مہم جو شخصیات ابھر کر سامنے آئیں جنھوں نے حکومت

وقت کی مخالفت کی اور جنہیں جزیرہ نما کے مرکز میں پہاڑی علاقوں میں آباد بربروں سے پرجوش حمایت ملی ۔ ان میں سے ایک اندلسی مبلغ ابو علی السراج تھا۔ یہ وہ وقت تھا جب اسماعیلی داعی ' اپنے خیالات کی جنوبی افریقہ میں اشاعت کے لیے سرگرم عمل تھے ' ابو علی السراج نے عام گھریلو لباس پہنا ہوتا اور پاؤں میں رسی سے بنے جوتے ہوتے ۔ گدھے پر سوار ہوتا ' اسی روپ میں اس نے تمام ملک کا سفر کیا ۔ اس نے اسی روپ میں اس منصوبہ کو عملی جامہ پہنانے کا اقدام کیا جو کہ ۲۸۵ھ/۸۹۸ء میں ارغون کے بنو قسی اور عمر بن حفصون کے درمیان طے پایا تھا ۔ مگر یہ اس وقت اپنے منصوبے کی تکمیل میں ناکام رہا ۔ تاہم اس کے تین سال بعد وہ اموی شہزادہ احمد بن معاویہ کو ' جس نے خود کو علم نجوم کے لیے وقف کر رکھا تھا اور جو اپنے تجربات کو پوشیدہ رکھتا تھا ' حکومت کے خلاف کھل کر بغاوت کرنے کی ترغیب دینے میں کامیاب ہو گیا ۔ ابن سراج نے اسے مصلح مہدی کے طور پر پیش کیا اور دونوں نے ضلع (فحص البلوط) اور جبل البرانس کو اپنے مرکز کے طور پر استعمال کیا ' جہاں بربر 'جن کو انہوں نے سمورہ کے خلاف جہاد کی دعوت دی تھی ' ان کے ساتھ بڑی عزت اور احترام سے پیش آئے ۔ ابن القط کے سحر انگیز رویہ نے ان کے حامیوں کی تعداد میں اضافہ کر دیا (عربی مآخذ کی رو سے ان کی تعداد ۶۰۰۰۰ سے زائد تھی) اور یہ جنوبی جتھہ جن کے سامنے اس نے یہ دعوی کیا تھا کہ وہ زمورہ (کے قلعے کی) سات دیواروں کو چکنا چور کر دے گا قلعے تک پہنچ گیا ۔ اس وقت السراج پیچھے ہٹ گیا۔ ابن القط نے الفانسو سوم کو دعوت دی کہ اگر وہ اپنی قوم کے ساتھ تباہی سے بچنا چاہتا ہے تو وہ اسلام قبول کرلے۔ الفانسو نے نہر دویرہ کے دائیں کنارے پر اپنی پوزیشن بہتر بنائی اور ایک مقابلے کے بعد جس کے بعد مآخذ کے مطابق ' ابن القط کی پوزیشن بہتر ہو گئی وہ زمورہ پر قبضہ کے قریب پہنچ گیا ' لیکن بربر سردار نفزہ غلط فہمی کے باعث ابن القط کو اپنی فوج سمیت چھوڑ گیا ۔ جس سے اس کے حامیوں کو بے وفائی کو ترغیب ملی ۔ کئی غیر فیصلہ کن حملوں کے بعد ابن القط نے جو اپنے بہت سے ساتھیوں سے محروم ہو گیا تھا آخر کار دشمن پر ایک فیصلہ کن حملہ کیا ،لیکن وہ خود مارا گیا(۲۰ رجب ۲۸۸ھ/ ۱۰ جولائی ۹۰۱ء) ایک طویل عرصے تک اس کا سر سمورہ کے ایک اونچے دروازے پر آویزاں رہا ۔ یہ افسوس ناک فوجی مہم جوئی ' اس کے سوا کچھ نہیں کہ وہ تاریخی مرکزی حملوں میں بالکل الگ تھلگ دکھائی دیتی ہے جو کہ نویں صدی عیسوی کے اواخر میں اور چوتھی صدی ہجری اور دسویں صدی عیسوی کے اوائل میں واقع ہوے۔ اس کے رد عمل میں بیان کیا جاتا ہے کہ آرڈرنو سوم جو الفانسو سوئم کا بیٹا تھا ' ویزو (Viseo) سے روانہ ہو کر تغش (Tagus) کو عبور کرنے کے بعد وادی آنہ (Guadiana) سے اشبیلیہ پہنچ گیا ۔ جہاں اس نے ایک گاؤں کو تاخت و تاراج کرکے آگ لگا دی ۔

مآخذ: E.Lévi Provençal: Hist Esp.Mus ' ۱:۳۸۲-۳۸۵؛ (۲) Dozy: Hist. Mus. Esp ' بار دوم ۲:۱۳۲-۱۳۴؛ (۳) ابن الابار : حلہ ' ص۹۱ تا ۹۲؛ (۴) المسعودی : مروج الذہب ' ۱:۳۶۳ ' زمورہ کی تشریح المقری کی نفح الطیب ' ۱/۲۲۳ نے کی ہے۔

(Huici Miranda) [ت : محمودالحسن عارف]

••-------------••

※ ابن القَطّاع : علی بن جعفر بن علی الشنترینی السعدی الصقلی ' ایک ادیب ' مؤرخ ' ماہر صرف و نحو اور لغت دان (اس کی شاعری کے بارے میں معلومات نہیں مل سکیں)۔ اس کی ولادت ۴۳۳ھ/۱۰۴۱ء میں جزیرہ صقلیہ میں اس وقت ہوئی جس وقت یہ جزیرہ خانہ جنگی کا شکار تھا ۔ اس نے ابن البرّ جیسے عالم کی ہدایت پر اپنی زندگی لغت اور صرف و نحو کے مطالعے کے لیے وقف کر دی ۔ ابن البرّ نے ہی اسے الجوہری کی صحاح

سے روشناش کرایا تھا۔ جب نارمن افواج نے ۱۰۶۱ء میں اس جزیرہ پر حملے کا آغاز کیا تو ابن القطاع کو دیگر معززین کے ساتھ صقلیہ کو خیر باد کہنا پڑا۔ اندلس میں مختصر قیام کے بعد وہ مصر چلا گیا جہاں بعض روایات کے مطابق وہ چھٹی صدی ہجری/ بارہویں صدی عیسوی کے آغاز میں موجود تھا۔

مصر میں اس کی زندگی کے بارے میں زیادہ تفصیلات نہیں ملتیں ' سوائے اس کے کہ اسے جلد ہی فاطمی وزیر الافضل بن بذر الجمالی [رک باں] کے بیٹوں کے لیے اتالیق منتخب کر لیا گیا اور یہ کہ اس نے خود کو علم العروض ' صرف و نحو اور لسانیات کی تدریس کے لیے وقف کر دیا تھا۔ جہاں کئی اہم لوگوں نے اس سے استفادہ کیا ' جن میں سے ابو محمد عبد اللہ بن بری [رک بہ بری] قابل ذکر ہے۔ ابن القطاع کا انتقال ۵۱۵ھ/۱۱۲۱ء میں مصر میں ہوا اور اسے امام شافعیؒ کے مزار کے قریب دفن کیا گیا۔

مختلف مآخذ سے اس کی جن کتابوں کے نام سامنے آتے ہیں انمیں سے بیشتر ناپید ہیں۔ U.Rizzitano نے اس کی کتابوں کی ایک فہرست Notizie Bio-Bibliografiche میں دی ہے ' ان میں سے دو جو ہم تک پہنچی ہیں ایک کتاب الدرۃ الخطیرہ من شعراء الجزیرہ ہے جس میں صقلیہ کے عرب شعرا کی شاعری کا تذکرہ ہے اور یہ شعری مجموعوں کے اقتباسات کی صورت میں محفوظ رہ گئی ہے جو بعد کے مرتبین نے اس کتاب میں سے دیئے ہیں (دیکھیے Notizie bio- Bibliografiche ' ص ۲۷۵-۲۸۰)۔ اس کی دوسری کتاب کا نام الملح العصریہ ہے۔ اس کی جو کتابیں مکمل صورت میں ہم تک پہنچی ہیں ' لیکن ابھی تک غیر مطبوعہ ہیں ' یہ ہیں: (۳) مجموع من شعر المتنبی و غوامضہ (متنبی کے بعض اشعار کی مختصر تشریح) (۴) عروض پر پانچ رسائل کا مجموعہ (دیکھیے Notizie Biobibliogratiche ' ص ۲۸۲ تا ۲۸۴)؛ (۵) کتاب الافعال جس کی سب سے پہلے E.Griffini نے نشان دہی کی (دیکھیے Centenario della naseita di, M.Amari بلرمو ۱۹۱۰ء ' ۱:۴۳۱ بعد) اور جس کا ایک نسخہ مطبوعہ ' حیدر آباد ۱۳۵۴ھ ہمارے پاس بھی ہے؛ (۶) آخر میں ایک اور غیر مطبوعہ کتاب ابنیۃ الاسما (دیکھیے U.Rizzitano ' ص ۲۸۵ تا ۲۹۲ ' جہاں اس کا دیباچہ فہرست ابواب اور اختتامیہ شائع کیا گیا ہے) بھی قابل ذکر ہے۔

مآخذ: (۱) براکلمان (۱:۳۰۸ ' تکملہ ۱:۵۴۱) کے علاوہ دیکھیے؛ (۲) U.Rizzitane : Notizie biobibliografiche su ibn al Qatta il siciliano در Atti Acc .Naz. dei Lincei آٹھویں سیریز ' ۹(۱۹۵۴ء) ' ۲۶۰-۲۹۱؛ (۳) وہی مصنف : Un commento di ibn al Qatta il siciliano" ad alcuni versi di al. Mutanabbi در RSO ۳۰(۱۹۵۵ء) ' ۲۰۷-۲۲۷؛ (۴) وہی مصنف: Un Compendio dell' Antologia di Poeti arabo-siciliani intitolata ad-Durrah al-Khatirah min Shuara al-Gazirah di ibn al-Qatta "il siciliano" in Atti Acc. Naz die lincei Memorie آٹھویں سیریز ' ۸(۱۹۵۸ء) ' ص ۳۳۵-۳۷۸.

(U.Rizzitano [ت: قیوم خاں درانی ؛ ن: محمود الحسن عارف)

(••------------••)

※ ابن القطّاع: عیسیٰ بن سعید الیحصوبی ' ایک اندلسی منکسر المزاج وزیر جو اصلاً عرب تھا۔ وہ مدرسہ کے ایک معلم کا بیٹا تھا ' لیکن المنصور [رک باں] کی سرپرستی کے باعث معاشرے میں اعلیٰ مقام تک پہنچ گیا۔ منصور نے اسے اعلیٰ عہدوں پر فائز کیا ' بلکہ اسے ایک فوج کا کمانڈر بناکر ۳۸۶ھ میں اسے مراکش بھیجا تاکہ وہ زیری بن عطیہ (دیکھیے H.R Idris : Zirides) کو معقولیت کا سبق سکھائے۔ المنصور کے بیٹے عبد الملک المظفر [رک باں] نے جو اس کا جانشین بنا نہ صرف اسے بطور وزیر برقرار رکھا اور انتظام سلطنت اس کے حوالے کیا ' بلکہ اس کی چھوٹی بہن کا عقد بھی عیسیٰ کے بیٹے (م

۳۹۶ھ / ۱۰۰۵ء) کے ساتھ کر دیا۔ اس عروج کے باعث بہت سے لوگ اس کے دشمن بن گئے ' خصوصاً عبد الملک کا بھائی عبدالرحمان اور والدہ الزلفاء ' حالانکہ اسے عبد الملک کا مکمل اعتماد حاصل تھا ۔ ہوا کے رخ کو دیکھتے ہوے اور ان درباری مصاحبین کی مدد سے جو صقالبہ [رک باں] کے بڑھتے ہوئے اقتدار سے خائف تھے ' اس نے اپنے محسن امیروں کو ہٹانے کی سازش تیار کر لی تاکہ ہشام دوم کی جگہ عبد الرحمان سوئم کے پوتے ہشام بن عبد الجبار کو خلافت پر فائز کر دے۔ تاہم عبدالملک المظفر کو مختلف ذرائع سے بروقت اس سازش کا پتہ چل گیا اور اس نے اسے کچلنے کا فیصلہ کر لیا چنانچہ اس نے اپنے مصاحبین خاص کی مجلس میں ابن القطاع کو بلوایا اور اسے سر مجلس قتل کروا دیا ۔ابن حیان نے اس اندوہناک واقعے کی تفصیل بیان کی ہے جو ۱۰ ربیع الاول ۳۹۷ھ / ۴ ستمبر۱۰۰۶ء کو پیش آیا ' جب اس کی املاک کو ضبط کیا گیا تو یہ بات سامنے آئی کہ اس نے کوئی مال ومنال جمع نہیں کیا تھا۔امیر نے جوش انتقام میں وزیر کے خاندان ' دوست احباب اورماتحت افراد کو بھی نہیں بخشا۔

مآخذ : ابن حیان ' بذیل ابن بسام : ذخیرہ ' ۱:۱ ' ص۱۰۰ تا ۱۰۷ ؛(۲) ابن العذاری : بیان ' ۳؛ اشاریہ ؛ (۴) ایف بستانی : دائرۃ المعارف ' ۳: ۴۵۹ـ۴۶۰.

(ch.Pallat [ت: محمود الحسن عارف])

••-------------••

※ **ابن القطان عبد القاسم** : ہبۃ اللہ بن ابی عبد اللہ الفضل بن عبد العزیز بن محمد بن الحسین بن علی البغدادی ' محدث ' معالج چشم اور بغداد کا شاعر۔ وہ بغداد ۴۷۸ یا ۴۷۹ھ / ۱۰۸۶ء میں پیدا ہوا اور ۲۸ رمضان ۵۵۸ھ / ۳۰ اگست ۱۱۶۳ء کو انتقال کر گیا ۔ وہ طب پر کئی کتب کا مصنف تھا ' جن میں سے کوئی بھی ہم تک نہیں پہنچی ۔ اس نے احادیث کی بھی روایت کی ' جس پر محدثین نے زیادہ جرح نہیں کی۔ ابن القطان اپنی ہجوگوئی کی وجہ سے زیادہ معروف ہے اور جیسا کہ گولت سیہر (Goldziher) کہتا ہے(Muh.st ' ۲: ۶۰) کہ " اس کی ہجو گوئی سے خلیفہ سمیت کوئی بھی بچ نہیں سکا" جیساکہ اس کی مجون اورہم عصر حریف شاعر حیص بیص کے ساتھ معرکہ آرائیوں سے ظاہر ہے۔ وہ ان اولین لوگوں میں سے ہے جنہوں نے ذوابیات میں فعلن / متفاعلن / فعولن کا وزن استعمال کیا [رکّ بہ رباعی] اور بحر کے آخری قافیے کو گرا دیا جیسا کہ عام طور پر بہاؤالدین زہیر [رک باں] کرتا ہے .

مآخذ : ابن الجوزی : المنتظم ۱۰: ۲۰۷ ؛(۲) ابن الاثیر ' ۱۱: ۱۹۶ ؛(۳)ابن خلکان ' ۳: ۲۱ـ۱۱۶ ؛(۴) یافعی: مرآۃ ' ۳: ۳۱۵ ؛(۵) ابن ابی اصیبعہ ا: ۲۷۴ ' ۲۸۵ ؛ (۶) ابن شاکر : فوات ' ۲: ۲۹۳ـ۳۹۵ ؛(۷) ابن حجر: لسان المیزان ' ۵: ۱۸۹ ؛(۸) ایف۔البستانی : دائرۃ المعارف ' ۲: ۴۶۲ـ۴۶۳ ؛(۹) عبد الجبار الطاہر : الشعر العربی فی العصر السلجوقی ' بغداد ۱۹۶۱ء 'بمدد اشاریہ .

(Ch.Peuat [ت: قیوم خان درانی ؛ ن: محمود الحسن عارف])

••-------------••

※ **ابن کُناسہ** : ابو یحیٰی محمد بن عبد اللہ (کناسہ) بن عبد العلاء ' المازنی الاسدی ' شاعر ' ماہر علم اللسان اورعباسی دور کا ایک راوی ' جس کی پیدائش ۱۲۵ھ / ۷۴۱ء میں بمقام کوفہ ہوئی ۔ اس نے اپنے ہی شہر ہی میں بنو اسد کے ممتاز علماے کرام سے شاعری ' حدیث اوردیگر روایتی فنون کا درس لیا اور بہت سے شعرا کے کلام کی روایت کی ' جس میں الکمیت [رک باں] زیادہ معروف ہے۔اس نے دوسرے محدثین کی طرح بہت سی احادیث بھی نامور محدثین مثلاً الاعمش [رک باں] اور سفیان الثوری [رک باں] سے روایت کیں ۔ وہ اگرچہ بغداد میں ہی رہا ' لیکن شاہی دربار سے اس کا کسی قسم کا تعلق ثابت نہیں ہوتا ۔ اس کا انتقال ۲۰۷ھ / ۱۹ فروری ۸۲۳ء کو کوفہ میں ہوا ۔ جیسا کہ اس کے ان چند اشعار سے معلوم ہوتا ہے جو محفوظ رہ گئے ہیں کہ وہ کوئی بڑا شاعر نہ تھا ' البتہ اس کی شاعری سادگی ' اخلاقیات اور

خلوص پر مبنی ہونے کی بنا پر کسی حد تک قابل ذکر ہے ۔ ابراہیم بن الادھم [رک بآں] کا بھانجا ہونے اور مکمل زاہدانہ ماحول میں پرورش پانے کے باوجود اس کے پاس ایک معروف مغنّی کنیز تھی جس کا نام دنانیر تھا اور جس کی موت پر اس نے نوحہ بھی لکھا تھا۔ کوفہ کے متعلق بھی اس کے خیالات قابل قدر ہیں.

اس کی متعدد تصانیف میں سے ' الفہرست میں حسب ذیل کتب کا ذکر کیا گیا ہے:(۱) ایک کتاب معانی الشعر ؛(۲) کتاب سرقات الکمیت من القرآن اور(۳) کتاب الانواء ،جس سے بعد میں آنے والے مصنفین نے بہت استفادہ کیا ہے اور جو شاید اپنے موضوع پر ابتدائی کتابوں میں سے ہے.

مآخذ : الجاحظ : البیان ؛(۲) وہی مصنف: حیوان ' اشاریہ ؛(۳) ابن الندیم : الفہرست ' ص ۱۰۳ ' ۲۲۵؛ (۴) ابن قتیبہ: انواء ' اشاریہ؛(۵) وہی مصنف : المعارف ' ص ۵۴۳ ؛ (٦) الاغانی ' ۱۲: ۱۰۵-۱۱۰ ' مطبوعہ بیروت ؛ ۱۳: ۳۳۸- ۳۴۷؛(۷) البیرونی : الآثار ' ص ۳۳٦ ؛ (۸) ابن الجراح : ورقہ ' ص ۸۱-۸۳ ؛(۹) خطیب البغدادی : تاریخ بغداد '۵: ۴۰۴ تا ۴۰۸ ؛(۱۰) ابن خلکان ' ترجمہ De Slane ' ۴۸۳ ؛ (۱۱) عمروسی : الجواری المغنیات ' قاہرہ ' بدوں تاریخ ' ص ۱۵۵-۱٦۲ ؛(۱۲) ایف۔ بستانی : دائرۃ المعارف ' ۴: ۴۸۲-۴۸۳.

(Ch.Pellat [ت :قیوم خان درانی ؛ن: محمود الحسن عارف])

•• ••

※ **ابن کَیْسان** : ابو حسن محمد بن احمد بن کیسان النحوی ' ایک ماہر عربی صرف و نحو ' جس کی جائے پیدائش اور تاریخ پیدائش نامعلوم ہیں ۔ وہ بندار بن لزہ اور خصوصاً المبرد (م ۲۸۵ھ/۸۹۸ء) اور ثعلب (م ۲۹۱ھ/۹۰۴ء) کا شاگرد تھا ۔ ان اساتذہ کے زیر سایہ اس نے بصرہ اور کوفہ دونوں مقامات کی صرف و نحو کی روایات کو سیکھا۔ وہ عمر بھر بغداد میں قیام پذیر رہا اور یہیں اس نے ۲۹۹ھ/۹۱۱ء میں وفات پائی (یاقوت : الادباء ' ۱۷: ۱۴۱) ؛ جب کہ عام طور پر اس کی مسلمہ تاریخ کا انداز رؤسا اور اعلیٰ عہدیداروں کے لیے باعث کشش تھا ۔ تاہم طالب علموں نے خواہ قیمتی لباس زیب تن کیاہوتا یا وہ چیتھڑوں میں ملبوس ہوتے ابن کیسان ان میں سے ہر ایک سے خوش اخلاقی سے پیش آتا تھا ۔ اس کے شاگردوں میں ابو بکر محمد بن عثمان المعروف بہ الجاحظ (السیوطی : بغیہ ' ص ۴۲) اور ابو الحسین محمد بن بحر الرہنی الشیبانی قابل ذکر ہیں (یاقوت : کتاب مذکور ' ۱۷: ۳۲).

تمام تاریخی مآخذ بطور ماہر لسانیات اس کی وسعت علمی کے معترف ہیں اور متفقہ طور پر بصرہ اور کوفہ دونوں صرف و نحو کے دبستانوں میں امتزاج کرنے کی بنا پر اس کی تعظیم کرتے ہیں ۔ اسے بغداد کے نام نہاد آزاد خیال مکتب فکر کے نمائندہ کے طور پر شمار کیا جاتا ہے ۔ دراصل ابن کیسان ایک جدت پسند مصنف ہے ۔عمدہ اور روشن دماغ انسان ' جو کسی ایک جانب جھکنے سے انکاری ہو (دیکھیے القفطی : انباہ ' ۳: ۵۸ ' ص ۱ تا ۳) ' لیکن اپنے اسلوب بیان میں جیسا کہ G.Weil نے اپنی طبع کردہ کتاب "کتاب الانصاف" لابن الانباری ' لائیڈن ۱۹۱۳ء کے مقدمہ (ص ۸۷) میں لکھا ہے وہ بنیادی طور پر بصری تھا ' ابن کیسان اپنی کتاب "مسائل علی مذہب النحویین مما اختلف فیہ البصریون والکوفیون" (فہرست ' ص ۸۱) میں بصریوں اور کوفیوں دونوں کے خلاف چلتا ہے ہر شخص جانتا ہے کہ صرف و نحو کا کیا اسلوب ہے ۔ ان میں سے ایک اہل بصرہ کا تھا جبکہ کوفہ کے معروف نحوی ثعلب نے اپنی کتاب "اختلاف النحویین" میں دونوں دبستانوں کے مسائل صرف و نحو میں طویل اختلافات بیان کیے گئے ہیں ۔ ابن کیسان اپنی مذکورہ بالا کتاب کے عنوان میں پہلی مرتبہ ان تمام لوگوں کو مخصوص نام "کوفی" سے پکارا جو کوفہ کے صرف و نحو کے نظریات کوقبول کرتے تھے الفہرست (ص ۸۱) میں ابن کیسان کی پندرہ کتب شمار کی گئی ہیں ۔ یاقوت (کتاب مذکور '۱۷: ۱۳۹)

میں چار کا اضافہ کیا گیا ہے ' مگر ان میں کوئی ایک بھی اس وقت موجود نہیں ہے ۔ یہ وہ کتابیں ہیں جن میں نحویوں کی سرگرمیوں کا تذکرہ کیا گیا ہے ۔ایسے نحوی جو کاتب (Secretary) بھی تھے اور سوالات سے بحث کرتے تھے۔ ایسی کتابوں میں سب سے پہلے غلط ادب الکاتب ' پھر کتاب مصابیح الکتاب ہے۔ وہ فرہنگ نویس' غریب الحدیث اور ماہر. قرأت بھی تھا۔ وہ کتاب القرأة ' کتاب معانی القرآن (ابن الانباری : نزہة ' ص ۱۶۲ ' بغداد طبع السامرائی) اور شرح السبع الطوال (الجاہلیات) کو بھی ' جو اس کی شرح ہے ' اس کی کتب میں شامل کرتا ہے (مخطوطہ برلن عدد ۷۴۴۱) یہ کتاب امرؤ القیس ' طرفہ ' لبید ' عمرو بن کلثوم اور حارث بن حلزہ کے معلقات کی شرح پر مشتمل ہے۔ اس میں سے شوسنگر (Schössinger) نے معلقہ امرؤ القیس سے متعلقہ شرح۔ (Z.A ' ۱۶ (۱۹۰۲ء) : ۱۵۔۶۴) اور ایف [اے برنسٹین (F.A. Berstien) نے معلقہ عمرو(Z.A '۲۹ (۱۹۰۴ء): ۱ تا ۷۷) سے متعلقہ شرح شائع کر دی ہے اور W. Wrighyt نے Opuscula Araabica(ص ۴۷۔۷۴)'لائیڈن ۱۸۵۹ میں تلقیب القوافی و تلقیب حرکاتہا شائع کی ہے جس کا ذکر حاجی خلیفہ (ج ۲ ' عدد ۳۵۵۷) علم القوافی پر ایک کتاب کی صورت میں کرتا ہے .

صاحب الفہرست (ص ۸۱) اس کا نام ابو الحسن محمد بن احمد بن محمد بن کیسان لکھتا ہے اور کیسان کو اس کا نام قرار دیتا ہے ' جبکہ یاقوت کے مطابق ابو الحسن محمد بن احمد بن ابراہیم بن کیسان (کتاب مذکور ' ۱۳۷:۱۷) نام ہے اور کیسان ایک لقب ہے ' جبکہ اصل نام ابراہیم ہے ' جبکہ دوسری جانب ابن الانباری (نزہة ' ص ۱۶۲ ؛ یاقوت : کتاب مذکور ' ۱۶۲ ؛ دیکھیے القفطی: انباہ ' ۵۷:۳) ابو القاسم العکبری کا روایتی بیان نقل کرتا ہے کہ کیسان اس کے باپ کا لقب تھا ' لہذا صورت حال واضح نہیں ہے۔ اس مقالہ کے آغاز میں نام کی جو صورت دی گئی ہے وہ ابن الانباری (نزہة ' ص ۱۶۲) اور الزبیدی (طبقات قاہرہ ۱۳۷۳ھ/۱۹۵۴ء) کے مطابق ہے اور اسی طرح براکلمان (۱ :۱۱۰ و تکملہ ۱:۱۷۰) نے بھی اسی طرح نام کا اندراج کیا ہے .

بہرحال ابن کیسان ابو الحسن میں اوردوسرے ابن کیسان میں ' جو ماہر صرف و نحو بھی تھا اورجس نے الخلیل سے تعلیم پائی تھی اور ابو عبید کا شاگرد بھی تھا ' فرق ملحوظ رکھنا ضروری ہے ' جس کا نام ابو سلیمان کیسان بن المعرف الھذیمی تھا (الزبیدی : طبقات ' ص ۱۹۵۔۱۹۶ ؛ القفطی : انباہ ' ۳: ۳۸؛ یاقوت : ادباء ' ۱۷:۱۳۱ تا ۳۴ ؛ السیوطی : بغیة ' ص ۳۸۲).

مآخذ : متن میں دیئے گئے مآخذ کے علاوہ: (۱) براکلمان : تکملہ ' ۱:۲۵(اس کی تاریخ وفات ۳۲۱ھ/ ۹۳۲ء کے لیے) ؛(۲) G. Flugel: Die Grammatischen Schulen der Araber ' لائپزگ ۱۹۶۲ء ' ص ۹۸ ۔ ۲۱۰ ؛(۳) M.Schlössinger 'در ZA ' ۱۶(۱۹۰۲ء) ' ۱۸ ؛ (۴) یاقوت: معجم الادباء ' ۱۷ : ۱۳۷۔۱۴۱ ؛(۵) ارشاد ' ۹ :۲۸۰۔۲۸۳ ؛(۶) القفطی : انباہ الرواة ' ۳:۵۷۔۶۰(قاہرہ ۱۳۷۴ھ/۱۹۵۵ء)؛(۷) الصفدی: الوافی بالوفیات ' طبع S.Dedering '۲ (استانبول ۱۹۴۹ء): ۳۱۔۳۲؛(۸) السیوطی : بغیہ ' ص ۸ ۔ دوسرے حوالہ جات بھی دستیاب ہیں ' دیکھیے (۹) القفطی :انباہ ' ۵۷ عدد ۲ جن سے نام اور تاریخ وفات کے تعین کرنے میں مدد ملتی ہے ' تاہم (۱۰) السیرافی کی کتاب اخبار النحویین البصریین سے بھی استفادہ مناسب ہے (طبع ایف کرنکوف ۱۹۳۶ء) ' ص ۱۰۸ ' س ۷۰۶.

(H.Fleisch] ت : قیوم خان درانی ؛ ن : محمود الحسن عارف[)

••-------------••

ابن اللّبّانہ : ابو بکر محمد بن عیسی اللّخمی۔ ※ پانچویں صدی ہجری / گیارھویں صدی عیسوی کا ایک اندلسی شاعر ' دینہ میں پیدا ہوا جس کی بنا پر اسے الدّانی کی نسبت سے اکثر پکارا جاتا ہے ' لیکن وہ ابن اللّبانہ (شیر فروش عورت کا بیٹا) کے نام سے زیادہ معروف ہے '

جیسا کہ ابن بسّام نے صراحت کی ہے (ذخیرہ، ۳، محل مذکور ؛ ابن سعید : المغرب، طبع شیخ ضیف، ۲:۴۰۹)۔ معلوم ہوتا ہے کہ اس کا ایک بھائی عبد العزیز بھی تھا، لیکن اس نے شاعری چھوڑ کر تجارت کا پیشہ اختیار کر لیا تھا.

ابن اللّبانہ کے بارے میں بہت کم معلومات ملتی ہیں تاہم معلوم ہوتا ہے کہ وہ اس دور کے دوسرے شعرا سے پوری طرح مناسبت رکھتا تھا، جو معزز شخصیات کی تعریف میں قصیدہ گوئی کر کے اہمیت حاصل کرتے تھے۔ اس نے المریہ کے المعتصم کے دربار میں قسمت آزمائی کی جو بہت سے شعرا کی پناہ گاہ تھا، اسی طرح اس نے طلیطلہ کے المامون اور باجہ کے المتوکل کے ہاں بھی طبع آزمائی کی اور ان شہزادوں کے سامنے قصائد پیش کیے۔ مآخذ سے ان مقامات پر اس کے قیام کے دوران میں ادبی حکایتوں کا بھی پتہ چلتا ہے، تاہم اس کا سرپرست اعلیٰ، جس کے ساتھ وہ زندگی بھر منسلک رہا، معتمد بن عباد [رک بآں] تھا، جواشبیلیہ کا حاکم اعلیٰ تھا۔ ابن اللبانہ کے اشبیلیہ میں قیام کے دوران میں بہت سے واقعات یہ ظاہر کرتے ہیں کہ اس کے ساتھ حاکم اور اس کے بیٹے کا رویہ بہت پرخلوص تھا، جس سے وہ شاہانہ الطاف و عنایات حاصل کرتا تھا اور جس کی بنا پر اس نے اپنے، ایسے قصائد کو جو سنجیدگی اور پختگی کی علامت ہیں ان سے منسوب کیا.

۴۸۴ھ/۱۰۹۱ء میں جب المرابطون نے المعتمد کو تخت حکومت سے علیحدہ کر دیا تو بقول گارشیا گومز، ابن اللّبانہ ان چند شعرا میں سے تھا جنہوں نے اپنے محسن کو آنسوؤں کے نذرانے پیش کیے۔ اس موقع پر اس نے حاکم اشبیلیہ کے ملک سے روانہ ہونے پر انتہائی دکھ اور گہرے غم کا اظہار کیا اور جدائی کے بعد بھی اپنے اس سابق محسن کے ساتھ اس کا مخلصانہ تعلق منقطع نہیں ہوا، بلکہ وہ برابر اس کی تعریف میں اشعار لکھتا رہا اور افریقہ میں واقع اغمات کے مقام پر جہاں المعتمد مقیم تھا، وہ اپنے سابق آقا سے ملنے بھی گیا.

المعتمد کے انتقال کے بعد ابن اللّبانہ بغیہ چلا گیا جہاں اس نے المعتصم کے ایک وزیر عزالدولہ سے ملاقات کی اور نہایت رقت آمیز پیرائے میں اپنی آمد کا مقصد بیان کیا (المقری : نفح الطیب، ۲:۲۵۰)۔ بعد ازاں ۴۸۹ھ/۱۰۹۴ء میں وہ مجریطہ گیا، جہاں اس نے مبشر بن سلیمان حاکم کا قصیدہ لکھا، لیکن اس کے یہ قصائد اس ادبی مقام کو نہ پہنچ سکے جو کہ المعتمد کی شان میں اس کے کہے ہوئے قصائد کا تھا، جیسا کہ المقری (کتاب مذکور، ۲:۶۰۹) نے صراحت کی ہے۔ اس کی زندگی کے آخری ایام میں اس کے خلاف ہونے والی سازشیں اس پر بہت اثر انداز ہوئیں اور وہ ۵۰۷ھ/۱۱۱۳ء میں بمقام مجریطہ انتقال کر گیا.

ابن الآبار (تکملہ عدد ۵۱۱) کے مطابق اس کے اشعار ایک دیوان میں مرتب کیے گئے تھے، مگر اس وقت اس کا کوئی بھی نسخہ محفوظ نہیں ہے، البتہ اس کی وہ چند نظمیں جو سوانح نگاروں نے اس کے حالات میں شامل کی ہیں، اب تک محفوظ رہ گئی ہیں۔ اس کی جن دوسری تصانیف اور ان کے موضوعات کا پتہ چلا ہے وہ تمام کی تمام بنو عباد سے متعلق ہیں.

تمام نقّاد اور سوانح نگار ابن اللّبانہ کی عمدہ شاعری اور اس کے اشعار کے حسن بیان کی تعریف کرتے ہیں لیکن ادب عربی میں اس کی آفاقی شہرت کا سبب اشبیلیہ کے حاکم کے ساتھ اس کے پرخلوص تعلقات ہیں، جنہیں اس نے اپنی وفات تک قائم رکھا۔ اسی بنا پر ابن الامام، جو سمط الجمان کا مصنف ہے، اسے شعرا کا سموئیل قرار دیتا ہے (ابن سعید : مغرب، ۲:۲۱۱)۔ الغرض جس نے بھی اس کے بارے میں لکھا ہے اس نے اس کے کردار کی اس پہلو سے تعریف کی ہے.

مآخذ : متن میں درج مآخذ کے علاوہ دیکھیے: (۱) المعتمد اور بنو عباد کی سوانح عمریاں ؛(۲) الضبی : بغیۃ : عدد ۲۱۳ ؛(۳) ابن دحیہ : مطرب، قاہرہ ۱۹۵۴ء، ص

۱۷۸ تا ۱۷۹ ؛(۴)ابن خاقان : قلائد ' بولاق ۱۲۸۳ء ' ص ۲۴۵ تا۲۵۲ ؛(۵) Pons Boigues:Ensayo ' ص ۱۷۲ـ۱۷۵ ؛(۶) E.Garcia Gomez: Qasidas ed Andaluicia ' میڈرڈ ۱۹۴۰ء ' ص ۸۳ـ۹۵ ؛ ابن اللّبانہ بطور مصنف موشحات کے لیے دیکھیے (۷) وہی مصنف : Las Jarchas Romances de la Serie Arabe en su marco ' میڈرڈ ۱۹۶۵ء ' ص ۲۸۳ـ۲۸۸ ؛(۸) وہی مصنف :al-Andalus ' ۲۷ ' ص ۴۲ ـ۴۳ ' ۷۵ تا ۷۹ ؛(۹) S.M.Stern ' در Arabica ' ۲(۱۹۵۵ء) ۶۰.

(F.De La Granja[ت: قیوم خان درانی ' ن: محمود الحسن عارف]

••-------------••

※ ابن لِزّہ : ابو عمرو بندار بن عبد الحمید الکرخی الاصبہانی ' ایک عربی ماہر لسانیات۔ ابن لزّہ ' لقب ' جس سے وہ معروف ہے (السیوطی: بغیۃ ' ص ۲۰۸)۔ اس کے مذکورہ نام کے بارے میں اور بھی اقوال ہیں۔ الفہرست ' ص ۸۳ کے مطابق اس کا نام ابو عمرو بن منداد بن عبدالحمید الکرخی بن لزہ (ایک لقب) ہے۔ فلوجل (Flügel) نے اسے ابن لزہ پڑھا ہے جس نے اپنی کتاب Die Gr Schulen der Araber Leipzig ' لائپزگ (۱۸۶۲ء ' ص ۲۲۳) میں یہ نام دیا ہے ۔Cordex -P نے موجود الفہرست کے ایک مخطوطہ میں زاء کی جگہ راء ہے 'یعنی ابن لرہ۔ القفطی کی انباہ الرواۃ ' قاہرہ ۱۳۶۹ھ/ ۱۹۵۱ء (۱:۲۵۷) میں بھی ایسے ہی لکھا گیا ہے ' جبکہ ابن مکتوم کی تلخیص انباہ الرواۃ (محل مذکور حاشیہ) اور یاقوت کی معجم میں بندار بن عبد الحمید الکرخی الاصبہانی المعروف بہ ابن لزہ ہے ۔الزبیدی کی طبقات النحویین (قاہرہ ۱۳۷۳ھ/۱۹۵۴ء ' ص ۲۸۸ میں بندار اصفہانی کے تحت ایک بہت چھوٹا سا نوٹ دیا گیا ہے جبکہ مذکورہ بالاانباہ میں ایک ہی شخص کے متعلق دو اندراجات ہیں۔ ایک (عدد ۱۵۷) بندار الاصبہانی اور دوسرا (عدد ۱۵۹)) بندار بن عبد الحمید بن لزّہ کے تحت ہے ۔القالی کی امالی میں (بار دوم ' قاہرہ ۱۳۴۴ھ/۱۹۲۶ء ' ۳۰ [ذیل] :۱۰۲) میں وہ بندار بن لُدہ الکرخی بن گیا ہے۔ ان حوالوں سے کم از کم بندار نام کا تعین تو صحیح نظر آتا ہے ' جبکہ اس کی صحیح شناخت کے متعلق ابن کیسان کی تحریر نیچے دی جا رہی ہے ۔

بندار ایک ایرانی عالم ہے۔ اس کا تعلق علاقہ جبال سے تھا۔ وہ ابو عبید القاسم بن سلام کا شاگرد تھا۔ بعد ازاں وہ بغداد آ گیا۔ اس کی شہرت اور اہمیت اخبار اورعربوں کے انساب پر عبور کے علاوہ اس کے عربی شاعری کے وسیع علم کی بدولت ہوئی۔ ابن کیسان اس کا شاگرد تھا۔ چنانچہ اس نے امرؤالقیس کے معلقہ کی شرح میں اس کے نام کا گیارہ مرتبہ حوالہ دیا ہے (جب کہ الاصمعی نے صرف دو بار) اور خصوصی طور پر یہ بات قابل ذکر ہے کہ شجرۂ نسب کی دو روایتیں جو مذکورہ شاعر سے متعلق ہیں ' دی گئی ہیں (دیکھیے Z.A ' ۶۹ (۱۹۲) ۲ اور ۹) ص ۱۷ بعد ؛ نیز Z.A ۱۶(۱۹۰۲ء) : ۱۶)۔المتوکل (۲۳۲ـ۲۴۶ھ/۸۴۷ـ۸۶۱ء) عرب معاملات کے متعلق اس شاعر کی شہادت بار بار پیش کرتا ہے ۔ المبرد کا ' جس نے کچھ ہی عرصہ قبل بصرہ چھوڑا تھا ' خلیفہ سے اسی نے تعارف کرایا تھا ۔اس لیے (اگر یہ حوالہ صحیح ہے) تو اس سے اس کی اہمیت کا اندازہ ہوتا ہے۔

یاقوت (معجم ' ۷:۱۴۳) کے مطابق بندار طویل عرصہ تک حیات رہا ' لیکن اس کی پیدائش اور انتقال دونوں کی تاریخیں نامعلوم ہیں ۔ یہاں سوال یہ ہے کہ ادبی تاریخ میں اس کے مخصوص مقام و رتبے کو بنیاد بنایا ہے ۔ الفہرست (ص ۸۳) میں اس کی چار کتب کا نام دیا گیا ہے۔ کتاب معانی الشعر (کتاب جامع اللغات اور چار فرہنگ جات (کتب لغت) ' لیکن اس وقت یہ تمام ناپید ہیں۔

مآخذ : الفہرست ص ۸۳ ؛(۲) یاقوت : معجم الادباء ' ۷:۱۲۸ ' ۱۳۴ ؛(۳) ارشاد ' ۲:۳۹۰ـ۳۹۳ـ (یہ دونوں مآخذ بہت اہم ہیں) ؛(۴) السیوطی : بغیۃ ' ص ۲۰۸ جہاں اس کا تذکرہ مختلف جگہوں میں نام کے تحت

آیا ہے .

(H.Fleish [ت :قیوم خان درانی ن: محمود الحسن عارف])

••-------------••

※ ابن لِسَان الحمرہ : پہلی صدی ہجری / ساتویں صدی عیسوی میں ایک بدوی کی کنیت ' جو عربوں کے علم الانساب میں ضرب المثل تھا اس کا نام ابو کلاب عبید اللہ بن الحسین (عبد اللہ بن حسن) یا الرقاء بن الاشعر تھا اور وہ تیم اللات بن الثعلبہ کے قبیلے سے تھا۔ حمرہ کا مطلب ہے سرخ سروالی چڑیا ' یا اشبیلیہ کی قنبرہ ' لیکن اس نام سے اس کے والد کے تعلق (اور خود اس کے تعلق کے بارے میں ' اس لیے کہ وہ بھی بعض اوقات محض لسان الحمرہ کہلاتا ہے) کی وجہ معلوم نہیں۔ عملی طور پر اس کی زندگی کے بارے میں کچھ معلوم ہیں ' سوائے چند روایات کے ' جن میں اس کا حضرت مغیرہؓ بن شعبہ اور امیر معاویہؓ کے ہمراہ کوفہ میں ہونا بیان کیا جاتا ہے اور جن سے اس کی دانائی ' فصاحت ' فی البدیہ جواب دینے کی استعداد اور اس کے غیر معمولی علم کا پتہ چلتا ہے ' علاوہ ازیں بعض عوامی کہانیوں سے قبائلی پیچیدگیوں کے حل کے لیے منصفانہ فیصلے کی اس کی صلاحیت کا بھی پتہ چلتا ہے۔ اسے اپنے دور میں عربوں کا بہترین ماہر علم الانساب سمجھا جاتا ہے۔ اس کے بارے میں ایک کہاوت یہ ہے کہ انسب من ابن لسان الحمرہ (المیدانی :امثال' قاہرہ ۱۳۵۲ھ ' ۳۰۹:۲ ' وہ ابن لسان الحمرہ سے بھی زیادہ ماہر انساب ہے")۔ ایک دوسری ضرب المثل "اعمر من ابن لسان الحمرہ" (کتاب مذکور ' ۵۱۶:۱ ' وہ ابن لسان الحمرہ سے زیادہ معمر ہے) سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ طویل عرصے تک حیات رہا ' لیکن مندرجہ ذیل کہاوت میں غلطی کا امکان ہے [شاید کہاوت یوں ہو] "کہ اعلم من ابن لسان الحمرہ" (دیکھیے Freytag: Ar. Prov ' ۱/۳ : ۱۶۳ ' عدد ۲۶۸) 'یعنی وہ ابن لسان الحمرہ سے بڑا عالم ہے۔ یہ غلطی دراصل الفہرست (ص ۱۳۲ میں) کبر کو کبیر پڑھنے کی وجہ سے پیدا ہوئی ' حالانکہ عبارت کا مطلب یہ ہے کہ ابن لسان بہت ہی مغرور آدمی تھا .

مآخذ :(۱) الجاحظ : حیوان ' ۱۰۰:۲ ' ۲۰۶ ' ۲۰۹:۳ ؛(۲) وہی مصنف : البیان ' ۱۶۲:۳ ؛(۳) ابن قتیبہ: المعارف ' ص ۵۳۵ ؛(۴) ابن درید : الاشتقاق ۲۱۳ ؛ (۵) الاغانی ' ۱۴ :۱۳۸(مطبوعہ بیروت ' ۵۱:۱۶) ؛ (۶) ابن حزم : جمہرۃ ' ۲۹۶ ؛(۷) الدمیری ' بذیل مادہ ' حمرہ ؛ (۸) قاموس 'بذیل مادہ حمر ؛(۹) Zapiski : The Oriental Section of the Imp. Russian Arch. Soc . (سینٹ پیٹرز برگ) ۲۳۴:۱۷-۲۴۴ ؛(۱۰) Wüstenfeld: Geschicht Schreibir ' عدد ۲ ؛(۱۰) I. Goldziher : Abhandle zur arab Philologie' ۵۱:۲ ؛(۱۱) الف بستانی: دائرۃ المعارف ' ۴۸۹:۳.

(Ch.Pellat [ت: محمود الحسن عارف])

••-------------••

※ ابن مالک بن ابی الفضل : الیمنی ' محمد ایک سنّی مفتی اور یمن کا چھوٹے درجے کا مؤرخ ' جو زیادہ تر اسمٰعیلیوں کے خلاف اپنے ایک مناظرانہ رسالے ' بعنوان " کشف الاسرار الباطنیہ و اخبار القرامطہ" کی بنا پر مشہور ہے۔ اس کی تاریخ پیدائش اور تاریخ وفات کا یقینی طور پر علم نہیں ہے ۔ رسالے کے مقدمہ میں اس نے لکھا ہے کہ اس نے علی بن عمر بن صلیح (م ۴۷۳ھ/۱۰۸۱ء) کے عہد میں ' جو شیعی حکمران خاندان صلیحیہ [رک باں] کا بانی تھا ' شیعی (اسمٰعیلی) مذہب اختیار کر لیا تھا ' لیکن اس کی زندگی کے آخری ایام میں وہ اس فرقہ کے مقامی پیشواؤں کی غلط کاریوں کی بنا پر اس سے تائب ہو گیا اور اس نے دوسرے لوگوں کو اس فرقہ سے خبر دار کرنے کے لیے یمن میں اسمٰعیلیوں کی تاریخ لکھی۔ کشف بعد میں آنے والے الخزرجی سمیت تمام یمنی مؤرخین کے لیے یمن میں شیعی تاریخ کا بنیادی مآخذ بنی ۔ مصر کے ایک چھوٹے قصبے سوہاج کی ایک لائبریری میں محفوظ اس کے مخطوطے سے یہ رسالہ قاہرہ سے ۱۹۳۹ء اور ۱۹۵۵ء میں دو مرتبہ شائع کیا گیا ۔اس کا ایک اور نسخہ

بعنوان "رسالہ" لائیڈن یونیورسٹی کے کتاب خانہ میں محفوظ ہے((۱) ۹۔۹۳۴ ' or).

بروکلمان نے نہ تو اس کے مصنف کا ذکر کیا ہے اور نہ ہی اس کی کتاب کا ۔ ابن مالک سے متعلق تمام معلومات اس عہد میں یمن کی دو بڑی سوانح عمریوں ' یعنی الجندی کی سلوک اور الخزرجی کی کفایہ میں ملتی ہیں ۔ جنہوں نے کشف سے استفادہ حاصل کر کے یہ معلومات جمع کی ہیں .

مآخذ : متن مقالہ میں مذکور ہیں .

(C.L. Geddes [ت:قیوم خان درانی ؛ ن: محمودالحسن عارف)

••-------------••

※ ابن ماء السماء ' ابو بکر:[عبادہ بن عبد اللہ] ایک اندلسی شاعر ' چوتھی صدی ہجری/ دسویں صدی عیسوی کے دوسرے نصف کے دوران میں اس کی ولادت ہوئی۔ وہ زیادہ تر مؤشحات کے مصنف کی حیثیت سے معروف ہے ۔ اس کا مکمل نام عبادہ بن عبد اللہ بن محمد بن عبادہ بن افلح بن الحسین بہ یحیٰی بن سعید بن قیس بن سعد بن عبادہ انصاریؓ تھا اور وہ ابن ماء السماء کے نام سے معروف ہے ' جس کے متعلق بعض سوانح نگاروں کا خیال ہے کہ یہ اس کے آباء و اجداد میں سے کسی کا نام تھا ۔ وہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ایک مشہور صحابی حضرت سعدؓ بن عبادہ [رک باں] کی اولاد میں سے تھا ۔ بعض مآخذ کے مطابق اس کی پیدائش مالقہ (Malga) میں ہوئی (المقری : ازہار الریاض ' ۲:۲۵۳۔۲۵۴) ' لیکن بعض سوانح نگاروں نے اس کی پیدائش کا قرطبہ میں ہونا بیان کیا ہے (ابن بشکوال : صلۃ ' عدد ۸۶۳)۔ وہ مشہور ماہر صرف و نحو الزبیدی کا شاگرد تھا ' اس نے شاعری میں عمدہ تعلیم پائی اور اندلسی شعرا کے حالات پر ایک کتاب ' جو اب ناپید ہے ' تصنیف کی ' جس کی حافظ ابن حزم نے اپنی کتاب رسالہ فی فضل الاندلس (المقری : نفح الطیب ' ۲:۱۱۸) میں تعریف کی ہے ۔ اُس کی تصنیف کے بعض اقتباسات جو دیگر کتابوں میں شامل تھے ' محفوظ رہ گئے ہیں (مثلاً ابن سعید کی المغرب میں ' قاہرہ ۱۹۵۴ء ' ۱:۱۲۵)۔ کچھ مصنفین اس کے شیعی رجحان کا ذکر کرتے ہیں (ابن بسام : ذخیرۃ ۱/۲ :۹)۔اس نے روایتی انداز میں بنو عامر اور بنو حماد کے متعلق [مدحیہ] قصیدے اور مسرت افزا نظمیں لکھی ہیں ' لیکن اس نے اپنی انفرادیت موشحات میں قائم کی ہے ' جیسا کہ ابن بسام نے کہا ہے کہ وہ اس میں ایک ماہر استاد (شیخ الصّناعۃ) تھا ' جس نے اس صنف ادب کو ایک نئی زندگی دی اور اسے تکمیل سے ہم کنار کیا۔ اس کا انتقال غالبًا نواح ۴۲۱ھ/۱۰۳۰ء میں مالقہ میں ہوا ۔ کچھ موشحات ' جو اس سے منسوب ہیں ' دراصل محمد بن عبادہ القزاز کی ہیں ' جس کے باعث اس کے بارے میں عربی سوانح نگار اور جدید مستشرقین دونوں تذبذب کا شکار ہیں (اس سوال کے لیے دیکھیے S.M.Stern : محمد بن عبادہ القزاز ' در Andalas ' ۱۵ (۱۹۵۰ء) : ۷۹ و بعد) [اس کی وفات مالقہ میں ہوئی ' جس کا سبب یہ تھا ' کہ اس کے ۱۰۰ درہم گم ہو گئے ' اس نے ان کی گم شدگی پر اتنا غم کیا کہ اس کے اثر سے اس کا انتقال ہو گیا (دائرہ المعارف ' ۹:۶۷۲)].

مآخذ : متن مقالہ میں دیئے گئے مآخذ کے علاوہ ' دیکھیے:(۱) الحمیدی : جذوۃ المقتبس ' عدد ۶۶۲ ؛(۲) الضبی: بغیہ عدد ۱۱۲۳ ؛(۳) ابن بسام : ذخیرہ ۱/۲:۲ تا ۱۲ ؛ (۴) ابو الولید الحمیری : البدیع فی وصف الربیع ' طبع H.Peres ' رباط ۱۹۴۰ء ' اشاریہ ؛(۵) ابن خاقان : مطمح الانفس ' قاہرہ ۱۳۲۰ھ ' ص ۹۵ ؛(۶) Pons Boigues: Ensayo ' ص ۱۱۰۔۱۱۱ ؛(۷) H.Peres: Poësie andaloase' پیرس ۱۹۶۳ء ' اشاریہ ۔ اس کے شیعی رجحان کے بارے میں دیکھیے ؛(۸) ایم علی مکی : التشیع فی الاندلس ' در Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islamico en Madrid ' ۲ (۱۹۵۴ء): ۱۴۱۔۱۴۲ ' بطور موشحات نگار کے اس صنف ادب سے متعلق ہر مقالے میں اس کا تذکرہ ضرور آتا ہے .

(F.De La grana [ت : محمود الحسن عارف]

* ابن المجاور : ابن المجاور جمال (نجم) الدین ابو الفتح یوسف بن یعقوب بن محمد الشیبانی ، الدمشقی ، تاریخ المستبصر (یا تاریخ المستنصر) ،ساتویں صدی ہجری/ تیرھویں صدی عیسوی کے اوائل میں مغربی اور جنوبی عرب کی تاریخ ، جغرافیہ اور رسم و رواج کی اہم ماخذ ، کا مشہور مصنف .

وہ دمشق کا رہنے والا تھا ، لیکن وہ اصلاً ایرانی النسل تھا۔ ۶۰۱ھ/۱۲۰۴ء۔۱۲۰۵ء میں پیداہوا اور ۶۹۰ھ/ ۱۲۹۱ء میں وفات پائی ، اس کی سوانح حیات کے بارے میں بہت کم معلومات دستیاب ہیں۔ تاریخ المستبصر کے مصنف کی حیثیت سے اس نے اپنے بارے میں بہت کم معلومات فراہم کی ہیں ، جس سے ہمارے تجسّس کی تسکین نہیں ہوتی۔ وہ ۶۱۸ھ میں ہندوستان میں موجود تھا ، لیکن وہ کسی مقام پر اس بات کا ذکر نہیں کرتا کہ وہ وہاں کیسے گیا اور وہاں کیا کر رہا تھا ۔ ۶۱۸ھ/۱۲۲۲ء کے اواخر میں اس نے ہندوستان سے عدن کا بحری سفر کیا ۔ وہ کم از کم تین بار ، یعنی ۶۱۹ھ ، ۶۲۲ھ اور ۶۲۴ھ میں زَبید گیا اور وہ ۶۲۱ھ میں وہ مکہ میں تھا اور اسی سال جدہ میں مقبرہ حوّاء کے انہدام سے پہلے اور بعد میں گیا۔ اس کے علاوہ عرب کے اگر کسی اور مقام پر جانے کا ذکر ملتا ہے تو وہ غلافقہ کی بندر گاہ ہے جو یمن میں واقع ہے۔ کسی جگہ مصنف یہ نہیں بتاتا کہ سرزمین عرب میں اس کی کیا دلچسپی یا مصروفیت تھی۔ اس میں آخری تاریخ جس کا حوالہ دیا گیا ہے وہ ذوالحجہ ۶۲۶ھ/۱۲۲۹ء ہے ، داخلی شواہد سے یہ حقیقت سامنے آتی ہے کہ اس کی تصنیف اس تاریخ سے زیادہ عرصہ بعد میں نہیں لکھی گئی۔

یوسف بن یعقوب بن محمد بن المجاور الدمشقی کی شناخت بطور کتاب کے مصنف کے ایک عام معمول کی بات ہوتی اگر O.Löfgen کی طباعت (۱۹۵۱ء۔۱۹۵۴ء) کے صفحہ ۳۵۲ پر یہ جملہ نہ ہوتا کہ ’’میرا باپ محمد بن مسعود بن علی بن احمد ابن المجاور البغدادی النیشابوری‘‘ ہے ۔ اس سے کچھ برس پیشتر ایم جواد نے پیرس میں اس کتاب کے مخطوطہ میں اس عبارت سے متاثر ہو کر اس کتاب کو یوسف بن یعقوب کی طرف منسوب کرنے سے اختلاف کیا۔ جواد نے اس رائے کا اظہار بھی کیا کہ یہ یقین کرنا ناممکن ہے کہ یہ کتاب کسی شخص نے اپنی عمر کے ابتدائی بیس برسوں میں تصنیف کی ہو ،جبکہ بقیہ ساٹھ سال کے ہنگامی عرصۂ حیات میں اس نے اس مضمون پر کچھ بھی تحریر نہ کیا ہو یا اس مضمون پر لکھنے کے لیے اس کے پاس کچھ بھی نہ ہو۔ جواد کے حق میں یہ کہا جا سکتا ہے کہ ابن العماد یوسف بن یعقوب کے مرثیہ میں کہتا ہے کہ وہ بغداد کی تاریخ میں خصوصی دلچسپی رکھتا تھا ، لیکن جزیرہ عرب کی اندرونی تاریخ سے اسے کچھ سروکار نہ تھا۔ ابن تغری بردی نے یوسف بن یعقوب کا محض احادیث کے راوی کے طور پر ذکر کیا ہے ۔

ابو (با) مخرمہ (م۹۴۴ھ/۱۵۶۰ء) ، جس کی جنوبی عرب کے بارے میں تصانیف کو بھی O.Löfgen نے تحقیق کے ساتھ مرتب کرکے شائع کیا ہے ، تاریخ المستبصر کا متعدد بار حوالہ دیتا ہے ، لیکن اس نے ابن المجاور کاکہیں بھی بطور مصنف کے ذکر نہیں کیا ۔اس کا معیاری حوالہ ’’ المستبصر اپنی تاریخ میں ‘‘ کے الفاظ ہیں۔ O.Löfgen کے مرتبہ ۲۶۰ صفحات پر مشتمل جنوبی عرب کے بارے میں ابو مخرمہ الجنادی (م ۷۲۲ھ/۱۳۲۲ء) اور الاھدل (م۸۵۵ھ/۱۴۵۱ء) کے لکھے ہوے سوانحی تذکروں میں ، جنہیں O.Löfgen نے ۲۶۰ صفحات میں طبع کیا ہے ، المجاور کے بارے میں کوئی معلومات نہیں ملتیں۔ تاریخ المستبصر اپنے عنوان کے باوصف ،اتنی تاریخ کی کتاب نہیں لگتی ، جتنی کہ یہ سفر ناموں کا مجموعہ اور جنوبی عرب کے مختلف شہروں اور قبائل کے ساتھ ساتھ وہاں رہنے والے لوگوں کی زندگی کے بارے میں متفرق معلومات کا خزینہ ہے۔ اس میں عرب کے آخری ایوبیوں (ایوبی حکمران) اور یمن کے (رسولی حکمرانوں) کے ابتدائی

رسولیوں اور قتادہ کے شریفوں ' جو مصنف کے آنے سے پیشتر مکہ میں قدم جما چکے تھے ' کے بارے میں کسی قدر تاریخی اہمیت کا حامل متفرق مواد بھی ملتا ہے اور اس کے ساتھ ہی شہروں کو ملانے والی گزرگاہوں یا شاہراہوں کا نسبتاً زیادہ تفصیل سے ذکر کیا گیا ہے۔ اس میں ہر منزل کی لمبائی فرسخوں کے حساب سے دی گئی ہے۔ جغرافیائی مواد شمال میں مدینہ کے نواح سے شروع ہوتا ہے ' مگر اس میں مدینہ منورہ کی تفصیلات نہیں دی گئی ہیں ' لیکن جدہ ' زبید اور عدن کی تفصیلات خاص طور پر بکثرت مذکور ہیں۔ تینوں مقامات کے مثالی نقشہ جات بھی دیئے گئے ہیں اور اس طرح کے نقشہ جات بعض دیگر مقامات کے بھی دیئے گئے ہیں۔ عرب کے جنوبی ساحل کا ذکر زیادہ تفصیل سے کیا گیا ہے۔ جو ہمیں اکثر عرب ماہرین جغرافیہ کے ہاں نظر نہیں آتا ۔ یہ ذکر سقط اور صحار جو عمان کی خلیج میں واقع ہیں تک پھیلا ہوا ہے۔ خلیج فارس کا واحد مقام جس کا تفصیل سے ذکر کیا گیا ہے جزیرہ قیس (Kish) ہے۔ کتاب کا اختتام بحرین کے بارے میں ایک مختصر عبارت پر ہوتا ہے جس کے بارے میں بیان کیا گیا ہے کہ اس میں ۳۶۰ گاؤں تھے اور جن میں سوائے ایک کے باقی سب کے رہنے والے شیعہ امامیہ تھے ۔ ۳۶۰ کی تعداد ایک چھوٹے سے جزیرہ کے لیے بداہتہً لغو معلوم ہوتی ہے۔

کتاب میں اسلامی فرقوں ' شادی کے رسوم و رواج ' غلامی ' وزن و پیمائش کے پیمانوں ' سکوں ' پارچہ جات ' شراب ' زراعت ' جہاز رانی اور تجارتی محاصل / محصولات پر بہت دلچسپ مواد موجود ہے ۔ ہندوؤں کے بندر دیوتا ہنومان کے بارے میں پائی جانیوالی افسانوی داستانوں کو لنکا (سیلون) کی سطح پر لے آئی ہیں ۔ بلاشبہہ ان میں کئی داستانیں بے سروپا ہیں ' لیکن زیادہ تر مستند ہیں۔ مصنف نے زیادہ تر معلومات موقع پر موجود بدوؤں ' دیہاتیوں اور حضریوں (شہریوں) سے لیں۔ اس نے بڑی حد تک قدیم مصنفین ' مثلاً مؤرخ مکہ الفاکہی ' مؤرخ زبید عمارہ اور ماہر جغرافیہ دان [ابن] حوقل پر اعتماد کیا ہے ' جنہیں وہ بعض اوقات بغیر حوالہ کے نقل کرتا ہے۔

تاریخ المستبصر کا مصنف واضح طور پر مغربی اور جنوبی عرب کے بارے میں کافی معلومات رکھتا تھا ' مگر اس کے ساتھ ہی جزیرہ عرب کے دیگر حصوں کے بارے میں اس کی بے خبری بہت زیادہ ہے۔ جیسا کہ ان روایات کے اعادہ سے ظاہر ہوتا ہے جو اس نے عدن میں ایک یہودی سنار سے "نہرالسبت" کے بارے میں سنی تھیں ۔ حجاز(سعودی عرب) سے آگے ریت کا دریا تھا ' جو ہفتہ میں ایک دن کے لیے زور سے بہتا تھا جس کی دوسری جانب ایک کروڑ یہودی آباد تھے ' جن کے آباؤ اجداد پیغمبر (اسلام صلی اللہ علیہ وسلم) کے زمانے میں خیبر اور وادی القریٰ سے بھاگ کر یہاں آئے تھے۔ مصنف نصف درجن مقامات پر تاریخی اور جغرافیائی اہمیت کی حامل ایسی معلومات دیتا ہے جو بحالت خواب اس پر منکشف ہوئیں۔ انہی خوابوں کی تاریخ بیان کرنے میں وہ زیادہ صراحت سے کام لیتا ہے ۔

مصنف عربی و فارسی زبان میں اپنی نظموں کے اقتباسات دے کر بحیثیت شاعر اپنے کمال فن کا مظاہرہ کرتا ہے ۔

اس تصنیف کی طرف مغربی دنیا کی توجہ سب سے پہلے اسے اے شپرنگر (A.Sprenger) نے مبذول کرائی ' جس نے جزیرۂ عرب کی شاہراہوں اور گزرگاہوں کی توضیح و تشریح کے لیے اس پر سب سے زیادہ انحصار کیا ۔ایف ہنٹر(F.Hunter) نے عدن پر اپنی کتاب میں تاریخ المستبصر کی طویل عبارت کا ترجمہ ' جو ایس بی مائلز(S.B.Miles) نے کیا تھا ' شامل کیا۔ سی ڈی لینڈ برگ(C.de landberg) نے عربی متن کے طویل اقتباسات فرانسیسی ترجمے کے ساتھ شائع کیے ۔ جی فرنڈ (G.Ferrand) نے عدن پر مواد کا فرانسیسی میں ترجمہ کیا۔ مکمل کتاب کو تحقیق کے ساتھ مرتب کرکے شائع

کرنے سے پیشتر O.Löfgen نے عدن کے بارے میں مخصوص فصل کو اپنی کتاب متون عربیہ (طبع ۱۹۳٦ء) میں شائع کیا ' جو اپنے مفصل حواشی کی بنا پر اب بھی استفادہ کے قابل ہے۔

تاریخ المستبصر کے مصنف ہونے کے دعویدار صرف یہی آدمی نہیں ہیں ' جو المجاور کے نام سے معروف ہیں ' بلکہ ان کے علاوہ ایک اور شخص بھی ہے جس کا پورا نام نجم الدین ابو الفتح یوسف بن الحسین بن المجاور الشیرازی تھا۔ جس کے والد شیراز سے دمشق آئے تھے ' دمشق میں استاد کی حیثیت سے یوسف نے صلاح الدین ایوبی کی توجہ اپنی طرف منعطف کرائی جس نے اسے اپنے بیٹے العزیز عثمان کا اتالیق مقرر کیا ' جب العزیز فرمانروائے مصر ہوا تو اس نے یوسف کو اپنا وزیر بنا لیا ۔ اس یوسف کا انتقال ٦۰۱ھ میں ہوا جو کہ یوسف بن یعقوب بن المجاور کی پیدائش کا سال ہے ۔ دمشق کے بنو المجاور کے خاندان کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ اس نے یہ عرف اپنے ایک مورث اعلٰی کی وجہ سے حاصل کیا جس نے مکہ میں سکونت (مجاورت) کو شام کے دارالخلافہ کی بہشت ارضی میں اقامت پر ترجیح دی ۔

مآخذ :بروکلمان : ۱:۴۸۲ و ٦۳۲ اور تکملہ ' ۱: ۸۸۳؛ (۲) A.S.Sprenger: *Die Post und Reiserouten des Orients* ' لائپزگ ' ۱۸٦٦ء ؛(۳) F.Huntor: *An Account of British Settlement of Aden in arabia* لنڈن ۱۸۷۷ء ؛(۴) C.de Landerg: *Eutes sur les dialectes de l' Arabie Meridioale* ' لائیڈن ۱۹۱۰ء۔۱۹۱۳ء ؛(۵) وہی مصنف: *Glossaire Datinois* ' لائیڈن ۱۹۲۰ء۔۱۹۴۲ء ؛(٦)وہی مصنف : *Arabica* ' ص ۴۔۵ ' لائیڈن ۱۸۹۷ء۔۱۸۹۸ء ؛ G.ferrand ' در JA (جزنل آف عریک) 'جلد۱۱ ' شمارہ۱۳(۱۹۱۹ء) ' ص ۴۱۷۔ ۴۸۳ ؛(۷) O.Löfgen (مرتب): *Arabische Texte zur Kenntnis der stadt Aden im Mittelalter :Tarīkh Thaghr Aden (Abu Makhrama , Ibn al -Mudjāwir , al-Djunadi and al-Ahdal* ' اپسالہ ' ۱۹۳٦۔ ۱۹۵۰ء ؛(۸) ایم جواد ' در *REI* ' ۱۲ (۱۹۳۸ء) : ۲۸٦ ؛ (۹) O.Lofgren (مرتب) : *Ibn al-Mugawir Descriptio Arabiac Meridionalalis=Tarikh al-Mustabsir* ' لائیڈن ۱۹۵۱ء۔۱۹۵۴ء ؛(۱۰) ابن العماد: شذرات ' ۴:۴۱۷ ؛(۱۱) ابن تغری بردی ' قاہرہ جلد ہشتم ' ص ۳۳؛(۱۲) الزرکلی : الاعلام 'بذیل یوسف بن الحسین ابن المجاور و یوسف بن یعقوب ابن المجاور) ۹ (قاہرہ ۱۹۵۷ء): ۳۰۱۔۳۰۲ و ۳۴۱.

(G.Rentz[ت: محمود الحسن عارف])

••-------------••

ابن مُحرِز : ابو الخطاب مسلم (یا مسلم یا ※ عبداللہ) بن محرز ' مکہ کا مشہور موسیقار اور مغنی ' جو پہلی دوسری صدی ہجری/ ساتویں۔آٹھویں صدی عیسوی حیات تھا۔ وہ عبد الدار بن قصیٰ کا ایرانی النسل آزاد کردہ غلام (مولی) اور سادن کعبہ کا بیٹا تھا۔ ابتداً وہ ابن مسجح [رک بآں] کا شاگرد تھا اور پھر عزۃ المیلاء [رک بآں] کا ' جن سے مدینہ جا کر اس نے اسباق لیے 'شاگرد بنا ۔بعد ازاں اس نے ایران اور شام میں جا کر موسیقی کی تعلیم مکمل کی ' جہاں اس نے یونانی موسیقی کا بھی مطالعہ کیا۔ کہا جاتا ہے کہ اس نے موسیقی کی ان مختلف روایات میں سے ' اپنی نظر میں ' بہترین روایت کا انتخاب خود کیا اور یہی بات اس کی شہرت کا باعث بنی۔ وہ اندازتال کا موجد ہے ' جسے اس نے "رمل" [رک بآں] کا نام دیا۔ اسے صناج العرب بھی کہا جاتا ہے (جو صَنج ایک ایرانی سازنگی کی قسم ' سے ماخوذ ہے) اور اسے ابن سریج [رک بآں] کے بعد سب سے بلند رتبہ مغنی سمجھا جاتا ہے ۔ تاہم معلوم ہوتا ہے کہ وہ اپنی جذام کی تکلیف کے باعث ' جس میں وہ مبتلا تھا ' سامنے نہیں آتا تھا اور اس کی موسیقی کی ترکیبیں ایک مغنیہ کنیز پیش کرتی تھی۔ اس لیے غالبًا اس نے کبھی دمشق کے دربار میں حاضری نہیں دی ' گو المسعودی (مروج 'ص ۴۰۵) کی ایک عبارت یہ

ظاہر کرتی ہے کہ وہ الولید بن یزید کے پاس رہنے والے مغنیوں میں سے ایک تھا ۔ اس کی تاریخ وفات نامعلوم ہے لیکن ایف بستانی تقریباً ۱۴۰ھ/۷۵۷ء بتاتا ہے۔

مآخذ: H.G.Farmer: A History of Arabian Music ' لنڈن ۱۹۲۹ء ' ص ۷۸۔۷۹ و اشاریہ ؛(۲) الاغانی ' بیروت ۱:۳۵۲' ۳۵۶ ؛(۳) ایف بستانی : دائرۃ المعارف ' ۴:۲۳.

(ادارہ آ [ت : محمود الحسن عارف])

••-------------••

※ ابن مدبِّر : دو بھائیوں ابو الحسن احمد اور ابوالاسحاق (ابو یسر) ابراہیم بن محمد بن عبد اللہ بن مدبر ' جس نے تیسری صدی ہجری / نویں صدی عیسوی کے وسط میں سامرا ' مصر اور شام میں اعلیٰ عہدیدار درباری اور بطور شاعر اور ادیب اہم کردار ادا کیا ۔ معلوم ہوتا ہے کہ اس کا خاندان ایرانی الاصل تھا ' البتہ (مآخذ سے) یہ معلوم نہیں ہوتا کہ ان دونوں میں سے بڑا بھائی کون تھا .

۱۔ ابو الحسن(م ۲۷۳ھ/۸۸۳ء یا ۲۷۴ھ/ ۸۸۴ء) ' الواثق باللہ (۲۲۷ھ/۸۴۲۔۲۳۲ھ/۸۴۸ء) کے دیوان الجیش کا مہتمم ' المتوکل کے زمانے (۲۳۲ھ/ ۸۴۸ء۔ ۲۴۷ھ/۸۶۱ء)میں اس کی خلافت کے ابتدائی سال میں اس نے شاید نائب وزیر کی حیثیت سے سات دیوانوں (دفاتر) کی ذمہ داری قبول کی .

المتوکل نے بطور شاعر اس کی حوصلہ افزائی کی ' چنانچہ وہ ایک بااثر درباری شاعر بن گیا ۔ ۲۴۰ھ/۸۵۴ء میں شکی مزاج وزیر عبید اللہ بن خاقان نے اسے عہدہ سے معزول کرکے قید خانے میں ڈال دیا ' لیکن کچھ ہی عرصے کے بعد اسے دمشق اور اردن کا ناظم مالیات (عامل الخراج) مقرر کر دیا گیا اور وہ دمشق چلا گیا (اس کی ایک نظم کے لیے جو اس نے اس شہر کی تعریف میں لکھی ' دیکھیے یاقوت ' ۳:۲۲۳)۔ ۲۴۷ھ/۸۶۱ء میں اس نے مصر میں ' اسی عہدے کے فرائض سنبھالے ۔ اس نے وہاں کئی محصولات (مکوس) کومتعارف کرایا ' جس میں مویشیوں کے چارے (المعاری) اور کاسٹک سوڈا کے تھوک کی تجارت وغیرہ پر محصولات شامل ہیں(C.H.Becker : Beatrage ' ص ۱۴۴ و بعد ؛ نیز A.Grohmann: Appereu ' ص ۴۷ ' جس میں دستاویزی شہادت ہے)۔ اسی لیے وہ آئندہ کئی صدیوں تک کے لیے ایک انتہائی ناپسندیدہ ناظم مالیات کہلایا ' تاہم وہ اپنے زمانے میں مصر کی طاقت ور شخصیت تھا ۔ جب رمضان ۲۵۴ھ/ستمبر۔اکتوبر ۸۶۸ء میں احمد بن طولون نئے گورنر کی حیثیت سے فرائض انجام دینے کے لیے فسطاط آیا تو احمد بن المدبر نے اس کا دل موہ لینے کے لیے کئی تحائف بطور رشوت اس کی خدمت میں پیش کیے 'لیکن اس کی یہ کوشش ناکام ثابت ہوئی 'کیونکہ نئے گورنر نے یہ تحائف اسے واپس کر دیئے۔ جس سے ان دونوں کے درمیان طاقت کے حصول کی جنگ شروع ہو گئی ' جومصرسے لیکر سامرا کے دربار (شاہی) تک لڑی گئی۔ احمد بن طولون اس کشمکش میں کامیاب رہا ' چنانچہ وہ اس قابل ہو گیا کہ وہ احمد بن مدبّر کو قید کرکے اس کے تمام مال و متاع کو بحق سرکار ضبط کرلے ۔ بالآخر ۲۵۸ھ/ ۸۷۲ء میں اسے رہا کرکے شام ' اردن اور فلسطین کے ناظم مالیات کے طور پر شام واپس بھیج دیا گیا ۔ جب احمد بن طولون نے ۲۶۴ھ/۸۷۷ء میں دمشق پر قبضہ کر لیا تو تھوڑے عرصے کے بعد ابن المدبّر کو گرفتار کر لیا گیا (ابن عساکر ' ۲:۶۲) اوراسے چند لاکھ دینار مصادر (جرمانے) کی سزا سنا کر مصر بھیج دیا گیا 'جہاں وہ اپنی موت تک قید خانے میں رہا ۔الفہرست کے مطابق احمد بن المدبر نے ایک کتاب المجالسۃ والمذاکرۃ لکھی تھی۔ اس کی چند نظمیں اور قصے الاغانی ' مروج اور تاریخ دمشق میں محفوظ ہیں .

۲۔ ابو اسحاق (ابو یسر) ابراہیم (م شوال ۲۷۹ھ/ دسمبر۸۹۲ء۔ جنوری ۸۹۳ء) وہ عباسی خلیفہ المتوکل کا منظور نظر اور اس کے خصوصی احباب (ندماء) میں سے ایک تھا لہذا اس کا خلیفہ اور امور سلطنت پر بہت اثر تھا۔ ۲۴۰ھ/ ۸۵۵ء میں وزیر عبید اللہ بن خاقان نے اسے اور شاید

اس کے بھائی احمد دونوں کو ایک ساتھ گرفتار کرلیا اور قید خانے میں ڈال دیا۔ جہاں وہ اگلے کئی سال تک قید میں رہا۔ اس کی رہائی (کے وقت وغیرہ) کے بارے میں کچھ علم نہیں ہے ' البتہ کچھ عرصہ کے بعد اسے صوبہ اخواس میں محصّلِ محصولات مقرر کر دیا گیا۔ شاید یہ انہی دنوں کا واقعہ ہے کہ اس کا رابطہ باغی زنج (۲۵۵ھ/ ۸۶۸ء ' ۲۷۱ھ-۸۸۲ء) سے ہوا جس کے باعث اسے بصرہ لا کر قید کر دیا گیا ' لیکن وہ قید خانے کی دیوار توڑ کر نکل گیا۔ جس کا ذکر المسعودی کی مروج ' ۸:۱۳ اور ابن خلکان (ص ۶۱۵ ' ترجمہ De.Slane ' ۳:۵۶-۵۷)میں ملتا ہے۔ اس نے خلیفہ المعتمد(۲۵۶ھ/ ۸۷۰ء-۲۷۹ھ/۸۹۲ء) کے ہمراہ ۲۶۹ھ/۸۸۲ء میں شام کا سفر کیا اور کچھ عرصہ کے لیے اس کے وزیروں میں سے ایک وزیر رہا۔ اس نے اس وقت انتقال کیا جب وہ دیوان الضیاء کے ناظم کے طور پر اپنے فرائض انجام دے رہا تھا۔

ابراہیم بن المدبّر شاید ایک کتاب بنام العذراء فی موازین البلاغۃ و ادوات الکتابۃ کا ' جو نظم و نسق اور شہری خدمات پر ابتدائی کتب میں سے ہے ' مصنف ہے۔ (Bjorkman : Staatskanzlei ' ص ۸ اور حاشیہ) ' مگر اس کا تذکرہ نہ تو الفہرست میں ہے اور نہ ہی حاجی خلیفہ کے ہاں (دیکھیے بیان ' ۱۱۱۵- الف)۔ اس کی بہت سی نظمیں ' جن میں سے چند مغنّی عریب کو نذر کی گئیں اور کئی قصے کتاب الاغانی ' یاقوت اور ارشاد التنوخی کی نشوار وغیرہ میں محفوظ ہیں۔

مآخذ : رسائل البلاغہ طبع محمد کرد علی ' قاہرہ ۱۳۳۱ھ/۱۹۱۳ء ' ص ۱۷۶-۱۹۳؛(۲) الفہرست ' ص ۱۲۳اور اشاریہ ؛(۳) الطبری (مع) اشاریہ و فہرست مضامین (صرف ابراہیم کے لیے) ؛(۴) ابن الاثیر : اشاریہ ؛(۵) الیعقوبی : ۲/۶:۵۹ ' ۵۹۹ ' ۶۱۳ ' ۶۱۵ وبعد (صرف احمد کے لیے) ؛(۶)المسعودی : مروج ' ۷:۱۶۰-۱۶۴(صرف ابراہیم کے لیے) ' ۸:۱۳-۱۸ (احمد)؛ (۸) ابن سعید : مغرب طبع K.Vollers ' برلن ۱۹۰۴ء) Semitistische. Studien, hersg C.Bezoldheft ' ص ۹ و بعد) ؛(۹) الخطط ' بولاق ۱:۱۰۳ و بعد ' ۱۰۷ ' ۳۱۵ ؛(۱۰) یاقوت ' ادباء (ابراہیم) ؛ (۱۱) الاغانی ' ۱۹:۱۱۴-۱۳۴ (ابراہیم) اور اشاریہ بذیل مادہ (ابراہیم اور احمد) ؛(۱۲) التنوخی : نشوار المحاضرہ ' طبع D.S.Margoliouth' لنڈن ۱۹۹۱ء ' ص ۱۳۱-۱۳۳ (صرف ابراہیم) ؛(۱۳) ابن عساکر : تاریخ دمشق ' دمشق ۱۳۳۰ھ/۱۹۱۱-۱۹۱۲ء ' ص ۵۹-۶۲ (احمد) ؛ (۱۴) Ch.Becker: Beiträge Zur Geschichte Egyptens unter dem Islam ' سڑاسبرگ ' ۱۹۰۲ء تا ۱۹۰۳ء ' ص ۱۵۲ وبعد ۱۵۴ و بعد ؛(۱۵) W.Björkman : Beiträge Zur Geschichte der Staatskan Zli im Islamischen Ägypten ' ہیمبرگ ۱۹۲۸ء ' ص ۸ و اشاریہ ؛(۱۶) A.Grohmann : Aperçu de Papyrologie arabe قاہرہ ۱۹۳۲ء ' ص ۴۷ و بعد ؛ (۱۷) زکی محمد حسین: Les Tulunides ' پیرس ۱۹۳۳ء ؛ (۱۸) براکلمان : تکملہ ' ۱:۱۵۲-۱۵۳ ؛(۱۹) G.Gabrieli: Nota Bibliographitca' در Rend Line' ۲۱ (۱۹۱۲ء): ۳۷۳ .

(H.L.Gottschalk[ت: قیوم خان درانی ؛ ن: محمود الحسن عارف])

••--------------••

ابن المدینی :علی بن عبد اللہ بن جعفر بن نجیح بن بکر بن سعد السعدی (۱۶۱ھ یا ۱۶۲ھ/۷۷۸-۷۷۹-۲۳۴ھ/۸۴۹ء) ایک مشہور محدث ' راوی حدیث اور نقاد۔ وہ بصرہ میں (۱۶۱ھ یا ۱۶۲/۷۷۸-۷۷۹ء) میں پیدا ہوے ' ان کے والد عبد اللہ بن جعفر چونکہ اصلاً مدینہ منورہ کے رہنے والے تھے ' اس لیے وہ ابن المدینی کے عرف سے مشہور ہوے اور عروہ بن عطیہ سے ' جن کا تعلق بنو سعد بن بکر سے تھا ' ولاء [رک باں] کی بنا پر سعدی بھی کہلاتے تھے (البخاری ' تاریخ ' ۲/۳ :۲۸۴) ۔ ان کے والد محترم عبد اللہ بن جعفر ' جو ان کے ابتدائی استاد بھی تھے ۔ اپنے وقت کے ایک درمیانہ درجہ کے محدث تھے ' انہوں نے عالم شباب میں ۱۷۸ھ/۷۹۴ء

میں انتقال فرمایا ۔ اس وقت ابن المدینی سولہ یا سترہ سالہ نوجوان تھے ' ان کی باقی تعلیم وتربیت ان کی والدہ محترمہ نے کی (خطیب البغدادی : تاریخ ' ۱۱:۴۵۸).

انہوں نے جب ہوش سنبھالا ' تو اس وقت کوفہ و بصرہ عروس البلاد تھے اور علم و ادب اور روایت حدیث میں بہت اونچا مقام رکھتے تھے ' اس لیے انہوں نے بصرہ کے اساتذہ (حماد بن زید ' یحییٰ بن سعید القطان ' عبدالرحمٰن بن مہدی) اور کوفہ کے محدثین (سفیان بن عیینہ ' یحییٰ بن آدم وغیرہ) سے اور مشائخ مدینہ منورہ (مثلاً محمد بن جعفر غندر ' ابو ضمرہ اور انس بن عیاض) وغیرہ سے استفادہ کیا۔ انہوں نے تین سال یمن میں بھی گزارے (الذہبی : سیر اعلام النبلاء ' ۱۱ :۴۳)۔ نامور محدث عبد الرزاق صنعانی سے ' ان کے "سماع حدیث" کو اسی سفر سے منسوب کیا جاتا ہے.

ابن مدینی اس طرح علم الحدیث کی تحصیل میں مشغول ہوے کہ ان کے متعدد اساتذہ (مثلاً سفیان بن عیینہ اور یحییٰ بن سعید القطان وغیرہ) ان کی جلالت علمی کے معترف تھے اور کہا کرتے تھے کہ اتنا ہم نے ابن المدینی کو علم نہیں سکھایا ' جتنا انہوں نے ہمیں سکھایا ہے (الذہبی ' ۱۱:۴۵)۔ وہ کچھ عرصہ ' جس کی تاریخ کا تعین نہیں کیا جا سکتا ' بغداد بھی تشریف لے گئے اور وہاں مسند تدریس کو زینت بخشی (تاریخ بغداد ' ۱۱:۴۵۸)۔ ان کی مجالس درس میں نامور محدثین ' مثلاً امام محمد بن اسماعیل البخاری ' ابو یعلی الموصلی ' امام سلیمان بن اشعث ' ابوداؤد السجستانی 'ابو حاتم رازی اور البلاذری وغیرہ حاضر ہوتے تھے اور ان سے حدیث کی سماعت کرتے تھے (البخاری ' ۱:۳۴ ؛ ابوداؤد ' ۱:۲۸۹) ان کے کئی معاصرین مثلاً امام احمد بن حنبلؒ اور یحییٰ بن معینؒ نے بھی ان سے حدیث کی روایت کی ہے (البخاری : تاریخ)۔ ابن المدینی نے اپنے بغداد کے قیام کے دوران امام شافعیؒ (م ۲۰۴ھ) کے الرسالہ کی ان سے سماعت اور روایت کی ' جبکہ انہوں نے ابن مہدی اور یحییٰ بن سعید القطان کو یہ رسالہ سنایا (النووی ' ۱/۱: ۴۷).

جن دنوں محنۃ [رک باں] یعنی معتزلہ نے خلفاے بنو عباس کے ساتھ مل کر خلق قرآن کے مسئلے میں علمائے اہل سنت والجماعت کو تختہ ستم بنایا ' وہ بغداد ہی میں تھے.

۲۱۹ھ کا سال ابن المدینی کی زندگی میں ایک تبدیلی کا سال ثابت ہوا۔ اسی سال قاضی احمد بن داؤد نے ' جو عباسی خلیفہ معتصم باللہ کا قاضی القضاۃ تھا ' محدثین کی ' خلق قرآن وغیرہ کے اختلافی عقائد کی بنیاد پر پکڑ دھکڑ شروع کی دی 'جن میں امام احمد بن حنبل بہت نمایاں ہیں ' اس موقع پر ابن المدینی نے معتزلہ کی حمایت (یاکم از کم ان کی عدم مخالفت) کا طریقہ اپنایا ' جس کی بنا پر علماے اہل سنت کے حلقوں میں ان کی بطور " راوی حدیث" شہرت کو نقصان پہنچا(دیکھیے نیچے) ' اس دوران میں ان پر تکفیر وغیرہ کے فتوے لگائے گئے ' لیکن بعد کے حالات نے ثابت کر دیا کہ ان پر یہ الزامات درست نہ تھے.

بالآخر یہ فتنہ اپنے اختتام کو پہنچا اور جب متوکل تخت حکوت پر مسند نشین ہوا ' تو اس نے اس سارے قضیے سے خود کو الگ کر لیا 'جس سے حالات ساز گار ہو گئے ' تو ابن المدینی کی پوزیشن بھی واضح ہو گئی.

ابن المدینی پر بعض لوگوں (مثلاً ابن ابی خیثمہ اور یحییٰ بن معین وغیرہ) نے یہ الزام بھی عائد کیا ہے کہ وہ بغداد میں اہل سنت کے مسلک کا اور بصرہ میں شیعی مسلک کا اظہار کرتے تھے۔ لیکن یہ الزام بھی درست نہیں ہے۔ دراصل "بصرہ" میں ان لوگوں کے برخلاف جو حضرت علیؓ اور ان کے خاندان کے فضائل سے آگاہ نہ تھے ' وہ مذکورہ مضمون کی روایات بیان کرتے تھے ' جس پر انہیں تشیع سے متہم کر دیا گیا ' حالانکہ انہوں نے کبھی بھی تشیع کا اظہار نہیں کیا.

ابن المدینی علم الحدیث میں بڑی دستگاہ رکھتے تھے ' جس کا اندازہ اس امر سے کیاجا سکتا ہے کہ وہ خود فرماتے ہیں کہ انہوں نے اپنی ایک لاکھ حدیثیں (بوجہ ضعف)

چھوڑ دیں ' جن میں تیس ہزار عباد بن صہیب (راوی) کی تھیں (الذہبی ' ۱۱:۵۴) ۔ یحیٰی بن معین کے مطابق وہ یحیٰی بن سعید القطان سے بڑے محدث تھے اور انہوں نے ان کے پاس "دس ہزار" سے زیادہ احادیث دیکھی ہیں ۔ امام بخاریؒ فرمایا کرتے تھے : کہ میں نے ابن المدینی کے سوا کسی شخص کے سامنے خود کو چھوٹا نہیں سمجھا(حوالہ مذکور)۔ انہوں نے بے شمار لوگوں کو "علم الحدیث" کی تعلیم دی ' جن کے ناموں کی فہرست ' نامور محدث المزیؒ نے جمع کر دی ہے۔ انہوں نے نوآباد شہر سامراء میں ۲۸ ذوالقعدہ ۲۳۴ھ/۸۴۹ء میں انتقال فرمایا(الذہبی ' ۱۱:۵۹).

علی بن المدینی کی شہرت زیادہ تر حدیث اور اس کی علل پر اپنے تحقیقی کام کی بنا پر ہے ۔ انہوں نے جس وقت حدیث کی تعلیم و تدریس شروع کی ' اس وقت جہاں ایک طرف حدیث کی روایت کا علم عروج و کمال پر تھا ' وہاں "وضع حدیث" کا سلسلہ بھی وسیع پیمانے پر جاری تھا ' اس لیے اس بات کی ضرورت تھی کہ صحیح احادیث کی معرفت کے لیے کچھ اصول اور قواعد وضع کیے جائیں اور ان اصولوں کے مطابق احادیث کا پایہ متعین کیا جائے ۔ اس سلسلے میں جن محدثین کو تقدم کا شرف حاصل ہوا ان میں علی بن المدینی ان میں سرفہرست ہیں.

انہوں نے حدیث کے متن اور اس کی سند کی معرفت پر بڑا زور دیا ہے ' وہ خود فرمایا کرتے تھے کہ حدیث کے معانی میں غور و خوض (نصف) علم ہے اور رجال (سند حدیث) کی معرفت نصف علم ہے(الذہبی ' ۱۱:۴۸)۔ انہوں نے پہلی مرتبہ اس موضوع پر قلم اٹھایا اور بہت سی بنیادی قسم کی کتابیں تصنیف و تالیف فرمائیں (دیکھیے نیچے) .

علم الحدیث میں ان کا پایہ : اس میں کوئی شک نہیں کہ وہ اپنے زمانے کے سب سے بڑے محدث اور راوی حدیث تھے اور ان کے پاس ہزاروں احادیث کی روایت موجود تھی اور اکثر محدثین کے نزدیک ان کا علمی پایہ نہایت ثقہ ہے ' لیکن نامور محدث العقیلی نے ان کا تذکرہ اپنی کتاب الصغفاء میں کیا ہے ' جس پر متعدد لوگوں نے العقیلی کی مذمت کی ہے ' چنانچہ شہر محدث الذہبی نے اسے العقیلی کی بکواس(ھفوہ) قرار دیا ہے (میزان ' ۳:۱۴۰۔۱۴۱) ۔ اس کے علاوہ ابوبکر بن ابی شیبہؒ نے انہیں خائب اور ابو عثمان عمرو نے مخذول قرار دیا ہے اور ابوزعہ نے ان کی روایت کو ترک کر دیا تھا ' اس کی وجہ ان کا تحریک محنۃ [رک باں] میں کمزور کردار ہے ' چنانچہ سوانح نگاروں نے لکھا ہے ' کہ انہوں نے "خلق قرآن" کے مسئلے وغیرہ میں نہ صرف یہ کہ علمائے اہلسنت کا ساتھ نہیں دیا ' بلکہ ایسے الفاظ استعمال کیے ' جن سے معتزلہ نے انہیں اپنا ہم نوا سمجھ لیا ' وہ قاضی ابن ابی داؤد معتزلی کے ذاتی دوست تھے اور اس آزمائش کے وقت بھی اس کی جلالت قدر کا اعتراف کیا کرتے تھے۔ اس طرح بعض موقعوں پر ' انہوں نے احمد بن ابی داؤد کو خوش کرنے کی بھی کوشش کی ' جس کی بنا پر اہل سنت کے حلقوں میں ان کے بارے میں اچھی رائے نہ رہی تھی اور بعض لوگوں نے انہیں مرتد قرار دیا ' لیکن جب یہ طوفان گزر گیا ' تو انہوں نے اپنے اوپر لگنے والے الزامات کی تردید کی ' چنانچہ ایک موقع پر انہوں نے فرمایا ' کہ "لوگ مجھے کافر اور گمراہ سمجھتے ہیں ' حالانکہ یہ میری مجبوری تھی کہ میرے لیے ان لوگوں(معتزلہ) کی بات ماننے کے سوا چارہ کار نہ تھا ' مجھے انہوں نے آٹھ ماہ تک اسی طرح ایک اندھیرے کمرے میں قید رکھا ' کہ میرے پاؤں میں بھاری بیڑیاں تھیں ' یہاں تک کہ مجھے اپنی آنکھوں کے جانے کاخطرہ پیدا ہو گیا(الذہبی ' ۱۱:۵۸) ۔ ان کے اس اعتراف کو قبول کیا گیا ہے ' چنانچہ یحیٰی بن معین ' احمد بن حنبل ' امام البخاریؒ ' امام ابو داؤدؒ السجستانی اور امام الذہبیؒ وغیرہ نے نہ صرف ان کا دفاع کیا ہے ' بلکہ ان سے روایات بھی لی ہیں.

۱۔ تصانیف : انہوں نے بہت سی(ایک روایت کی رو سے دو سو) کتابیں مرتب فرمائیں ' مگر اکثر دست بردزمانہ کا شکار ہو گئی ہیں ' ان کی اہم کتابوں کے نام

حسب ذیل ہیں:

(۱) الاسماء والکنی (۸ حصے)؛(۲) الصعفاء (دس حصے)؛(۳) المدلسون (پانچ حصے)؛(۴) اول من فحص عن الرجال (ایک جلد)؛(۵) الطبقات (۱۰ حصے)؛(۶) من روی عن لم یرہٗ (ایک حصہ)؛(۷) علل المسند (تیس حصے)؛(۸) العلل من روایۃ اسماعیل القاضی (۱۴ حصے)؛ (۹) علل حدیث ابن عیینہ (۱۳ حصے)؛(۱۰) من لا یحتج بہ ولا یسقط (دو جزو)؛(۱۱) من نزل من الصحابۃ النواحی (پانچ اجزاء)؛(۱۲) التاریخ (۱۰ حصے)؛(۱۳) العرض علی المحدث (دو حصے)؛(۱۴) من حدث ورجع عنہ (دو اجزاء)؛ (۱۵) سوال یحیٰی و ابن مہدیؒ عن الرجال (پانچ اجزاء)؛ (۱۶) سوالات یحیٰی القطان (دو اجزاء)؛(۱۷) الاسانید الشاذہ (دو اجزاء)؛(۱۸) ثقات (دس اجزاء)؛(۱۹) اختلاف الحدیث (پانچ اجزاء)؛(۲۰) الاشربہ (تین اجزاء)؛ (۲۱) الغریب (پانچ جزو)؛(۲۲) الاخوۃ والاخوات (تین اجزاء)؛(۲۳) من عرف بغیر اسم ابیہ (دو اجزاء)؛ (۲۴) من عرف بلقبہ؛(۲۵) العلل المتفرقہ (تیس اجزاء)؛ (۲۶) مذاہب المحدثین (دو اجزاء)؛ نامور محدث ابوبکر الخطیب نے ان کتابوں کا تذکرہ کرنے کے بعد لکھا ہے کہ ان کی یہ تمام کتابیں ناپید ہو چکی ہیں، ہم نے ان میں سے چار یا پانچ کتابیں دیکھی ہیں(تاریخ بغداد)؛(۲۷) کتاب علل الحدیث و معرفۃ الرجال، پہلی بار محمد مصطفیٰ اعظمی کی کوشش سے بیروت سے (۱۹۷۲ء میں) اور دوسری مرتبہ عبد المعطی امین قلعجی کی کاوش سے حلب سے (۱۹۸۰ء میں) طبع ہوئی؛(۲۸) سوال محمد بن عثمان بن ابی شیبہ لعلی بن المدینی فی الجرح والتعدیل۔ موفق بن عبد اللہ بن عبد القادر کی کوشش سے ۱۴۰۴ھ میں ریاض سے چھپی؛(۲۹) جبکہ ایک رسالہ تسمیۃ من روی عنہ من اولاد العشرۃ وغیرھم من اصحاب رسول اللہ، کتاب خانہ ظاہریہ (فہرس، ص ۱۳۸، ۳۴۲) میں اور (۳۰) ایک رسالہ، جو علمائے بصرہ کے خیالات کے متعلق ہے اور جسے یحیٰی بن معین نے "قدری" قرار دیا ہے، کتاب خانہ توپ کاپی اور کتاب خانہ ظاہریہ میں (براکلمان، ۱:۱۰۸)، مسائل کے عنوان سے موجود ہے۔

مآخذ: (۱) البخاری: التاریخ الصغیر، ۲:۳۶۳؛ (۲) وہی مصنف: التاریخ الکبیر، ۶:۲۸۴؛(۳) ابن الندیم: الفہرست، ص ۲۸۶؛(۴) البغدادی: تاریخ بغداد، ۱۱:۴۵۸، ۴۷۳؛(۵) الشیرازی: طبقات الفقہاء، ۱:۸۴، ۸۵)؛(۶) تاریخ الحنابلہ، ۱:۲۲۵-۲۲۸؛(۷) السبکی: طبقات الشافعیہ، ۲:۱۴۵-۱۵۰؛(۸) ابن کثیر: البدایہ والنہایہ، ۱۰:۳۱۲؛(۹) ابن حجر العسقلانی: تہذیب التہذیب، ۷:۳۴۹-۳۵۷؛(۱۰) النجوم الزاہرہ فی ملوک مصر والقاہرہ، ۲:۲۷۶-۲۷۷؛(۱۱) ابن العماد الحنبلی: شذرات الذہب فی اخبار من ذہب، ۲:۸۲؛(۱۲) الذہبی، شمس الدین: سیر اعلام النبلاء، ۱۴: ۴۱-۶۰۔

(محمود الحسن عارف)

••-----------••

ابن مرزوق: شمس الدین، ابو عبد اللہ، ※ محمد بن احمد بن محمد بن محمد بن ابی بکر بن مرزوق، العجیسی التلمسانی، المعروف بہ الجد (دادا)، یا الرئیس (قائد)، الخطیب مبلّغ، محدث، واعظ اور ایک سیاست دان۔ وہ تلمسان میں ۷۱۰ھ-۱۳۱۰ء/۷۱۱ھ-۱۳۱۱ء میں پیدا ہوا اور ۷۸۱ھ/۱۳۷۹ء میں بمقام قاہرہ وفات پائی۔ اس کا نسبی تعلق ایک ایسے خاندان سے تھا جو اصلاً افریقیہ (مراکش) کے جنوب میں رہائش پذیر تھا، جو بنو ہلال کی آمد پر ترک وطن کرکے تلمسان آ گیا تھا۔ یہاں اس خاندان سے دس نامور علما پیدا ہوے، جنھوں نے مذہب، سیاست، ادب اور مغرب (مراکش) کی ادبی زندگی پر اپنے دیرپا نقوش چھوڑے ہیں۔ یہ ابن مرزوق ہی تھا جو مرازقہ خاندان کا بانی بنا۔ وہ پہلا شخص تھا جس نے لمطونہ کے عہد حکومت پانچویں صدی ہجری/گیارھویں صدی عیسوی میں تلمسان میں سکونت اختیار کی۔

مرزوق ایک مذہبی اور جاگیردار شخص تھا۔ ابو بکر مشہور اندلسی صوفی ابو مدین [رک بآں] کا مخلص مرید تھا

جو بنو عباد کے نواحی علاقے میں رہائش پذیر تھے اور اس کا یہ اعزاز اس خاندان کے بعد میں آنے والوں کے لیے ایک ظاہری علامت بن گیا ۔

(۲) محمد ثانی ۶۲۹ھ/۱۲۳۱ء میں پیدا ہوا اور ۶۸۱ھ/۱۲۸۲ء میں انتقال کر گیا۔ اس نے ایک ولی اللہ کی حیثیت سے عزت و احترام پایا۔ اسے اس کی وفات کے بعد شاہی خاندان کے دوسرے لوگوں کے ہمراہ تلمسان کے قصر قدیم کے نزدیک واقع دارالراحۃ میں یغمراسن [رک بآں] نے دفن کیا ۔ جدید ماہرین آثار قدیمہ ایک مقبرہ کو اس سے منسوب کرتے ہیں ۔

(۳) احمد اول ۶۸۱ھ/۱۲۸۲ء میں پیدا ہوا ۔ فاس میں تعلیم پائی ' اسے ایک عابد و زاہد کی حیثیت سے یاد کیا جاتا ہے ۔ وہ سلطان ابو یعقوب (۶۸۵۔۷۰۶ھ/۱۲۸۶۔۱۳۰۷ء) کے تلمسان کے یادگار محاصرہ کے موقع پر اذیت کا شکار رہا۔ اس نے ۷۰۷ھ/۱۳۱۱ء میں حج کیا ' کچھ عرصہ مصر قیام کیا اور پھر مکہ میں مجاور کی حیثیت سے قیام کے دوران میں ۷۴۸ھ/۱۳۴۰ء میں وفات پائی۔ اس کا مقبرہ باب الحلاء میں (قدیم) فصیل اور اجیاد کے درمیان میں واقع ہے۔ کافی عرصہ تک اس کا مقبرہ حاجیوں کے لیے باعث کشش رہا ۔

(۴) محمد سوم ' ابو مدین [رک بآں] کے مقبرہ کے ساتھ مرینی سلطان ابو الحسن ۷۱۰۔۷۳۲ھ/ ۱۳۱۰۔۱۳۳۱ء کے عہد حکومت میں تعمیر شدہ مسجد کا پہلا خطیب ' اس کا بھانجا محمد چہارم ' اس خاندان کا ایک اہم فرد (دیکھیے نیچے) اس کا جانشین ہوا ۔ وہ اس مسجد کا دوسرا خطیب تھا ۔

(۵) محمد سادس الحافظ کے نام سے معروف ہے (۷۶۶۔۸۴۲ھ/۱۳۶۴۔۱۴۳۸ء) وہ اپنے دادا محمد چہارم کی طرح مشہور تھا ' اس کے تمام سوانح نگار بشمول المقری (نفح ' ۳:۳۳۹) اسے اپنے عہد میں عربی اسلامی علوم کا متفقہ طور پر ماہر تسلیم کرتے ہیں اور یہ تمام لوگ اس کے علم اور اس کی خوبیوں کے گن گاتے ہیں ۔

(۶) محمد ہفتم (۸۲۴۔۹۰۱ھ / ۱۴۲۵۔۱۴۹۵ء) المعروف بہ الکفیف (نابینا) وہ ایک واعظ اور محدث کی حیثیت سے بھی یاد رکھا جاتا ہے۔ المقری اس کے نانا ہونے پر فخر کا اظہار کرتا ہے ۔

(۷) احمد سوئم : محمد ہفتم کا بیٹا تھا وہ اپنے والد کی وفات کے کچھ ہی عرصہ بعد فوت ہو گیا۔ وہ ایک مشہور خطیب تھا ' جسے "حفید الحفید" بھی کہا جاتا ہے ۔

(۸) محمد ہشتم : محمد حفید کا ایک اور پوتا ' مگر اس کی بیٹی حفصہ کے واسطے سے۔ اس کا انتقال ۹۱۸ھ/۱۵۱۱ء میں ہوا ۔ وہ علما کے اس خاندان کا آخری نمائندہ تھا ' جس کے متعلق کسی قسم کی معلومات دستیاب ہوتی ہیں ۔

(۹) مرازقہ میں بلا کسی اختلاف کے ' سب سے زیادہ معروف شمس الدین محمد چہارم ہے ' وہ ابن الخطیب [رک بآں] کا ہم عصر تھا ' جو اپنے آپ کو اس (محمد چہارم) کا شاگرد بیان کرتا ہے اور جس کا ذکر وہ بڑے احترام کے ساتھ کرتا ہے ۔ اس کے ہم عصروں میں ابن خلدون [رک بآں] کے دونوں بھائی بھی تھے ' جو اسے ناپسند کرتے تھے اور المقری تھا ' جو اسی نام کے ایک صاحب علم کا خلف تھا ' شریف تلمسانی [رک بآں] اور دوسرے بہت سے لوگ بھی اس کے معاصر تھے ۔ وہ اس خاندان کا یقیناً ایک ایسا معزز شخص تھا جو اپنی شخصیت ' اپنے کارناموں اور اپنے مرتبے وغیرہ کی بنا پر ' سب سے زیادہ معروف تھا اور جس کے باعث وہ ایسے عہدوں پر فائز رہا جو اس کی شہرت کا باعث بنے اور اس عہد کے سوانح نگاروں اور مؤرخین کی توجہ حاصل کی ۔ اپنے دیگر ہم عصروں کی مانند اس کا عہد حیات بھی کئی حادثات سے دوچار رہا۔ حصول علم اور عزت کے لیے اس نے اسلامی دنیا کے سفر کیے ۔ بڑی بڑی سازشوں اور سیاسی اور مذہبی ذمہ داریوں ' قید ' ہمدردیوں اور ذلت سے بھی دوچار ہوا ۔

بعض مآخذ کے مطابق دو سال کی اور بعض کے نزدیک سات سال کی عمر میں وہ اپنے والد احمد اول کے

ہمراہ مشرقی علاقے میں گیا ' جہاں اس نے اس عرصے کے دوران میں مکہ ' مدینہ ' القدس ' الخلیل ' اسکندریہ اور قاہرہ کے سفر کیے اور ابتدائی تعلیم حاصل کی ۔

اسے ۷۲۹ھ۔۱۳۲۹ء/۷۳۰ھ۔۱۳۳۰ء میں انیس سال کی انتہائی کم عمری میں خطیب کا لقب ملا ۔ اس نے اسکندریہ کی ایک مسجد میں کسی تیاری کے بغیر پہلا خطبہ دیا۔ ۷۳۳ھ/۱۳۳۲ھ یا ۷۳۵ھ/۱۳۳۴ء میں اس کے والد نے تجویز کیا کہ وہ مغرب (افریقہ) لوٹ جائے ' چنانچہ اسکندریہ ' طرابلس (چاڈ) تیونس اور بوغہ میں قیام کے بعد وہ تلمسان آ گیا (جس کا ابو الحسن نے محاصرہ کر رکھا تھا) اس نے اپنے چچا محمد سوم کے پاس قیام کیا اور اس کے انتقال کے بعد مسجد العباد میں اسے اس کی جگہ خطیب اور ابو الحسن کا کاتب بنا دیا گیا ۔ محمد سوم کی ہمراہی میں اس نے سانحۂ طریفہ(۷۴۱ھ/۱۳۴۰ء) کا قریبی مشاہدہ کیا۔ اس کے بعد اس نے رئیس قشتالیہ الفانسو ہشتم سے امن کے معاہدے اور اسیران جنگ کی رہائی کے لیے ' جن میں ابو الحسن کا اپنا بیٹا ابو عمر تاشفین بھی شامل تھا ' سفر کیا۔ اس ذمہ داری کے بعد وہ قسطنطیبہ گیا۔ وہاں اس نے بدنصیب ابو الحسن کے ایک اور مصیبت میں مبتلا ہونے کی خبر سنی ' جو کہ القیروان پر قبضے سے متعلق تھی۔ اس کے بعد وہ اہم شخصیات کے ساتھ ' جن میں اہم لوگ ' ملکی ' سرکاری عہدہ دار اور غیر ملکی سفارت کار شامل تھے ' ابوالحسن کی بیوی کی قیادت میں ابو الحسن کے بیٹے ابو عنان [رک بآں] سے ملنے کے لیے فاس گیا ' جو اپنے باپ سے الگ ہو گیا تھا اور اس نے تخت حکومت پر قبضہ کر لیا تھا۔ ابو مرزوق نوجوان سلطان کے دربار میں زیادہ دن قیام پذیر نہ رہ سکا اور وہ تلمسان ' جو ان دنوں زیتی سلطان ابو سعید عثمان بن عبد الرحمن کے قبضے میں تھا ' اور جسے اس کے بھائی ابو ثابت کی مدد حاصل تھی ' بطور ”زعیم“ لوٹ آیا ۔ جلد ہی ابو سعید نے اسے یہ ذمہ داری سونپی کہ وہ ابو الحسن کے پاس جائے جو ان دنوں الجزائر میں تھا اور تلمسان کے محاصرہ کے لیے تیاری کر رہا تھا۔

ابو ثابت اور دوسرے زیتی سرکردہ معززین ' اس کے مشن سے متفق نہ تھے ' اسی لیے انہوں نے اسے راستے میں ہی گرفتار کر لیا ۔ اسے تلمسان لایا گیا اور اسے ”مطبق“ (زمین دوز قید خانہ) میں قید کر دیا گیا ۔ بعد ازاں اس کی سزا اندلس کی جلاوطنی سے تبدیل کر دی گئی۔ جس کے باعث اسے قرطبہ میں ابو الحجاج سے ملنے کا موقع ملا ۔ جو اسے طریفہ کے واقعہ کے وقت سے ذاتی طور پر جانتا تھا ' اس نے اسے الحمرا کی مسجد میں خطیب تعینات کر دیا ۔ یہاں اس کی دوستی ایک اور جلاوطن رہنما ابو سالم سے ہو گئی ' جو سلطان ابو العنان کا بھائی تھا ۔

۷۵۴ھ/۱۳۵۳ء میں ابوالعنان نے اسے فاس میں اپنے پاس دوبارہ طلب کر لیا اور اسے ایک درباری عہدہ دار بنا دیا ' پھر اس نے ۷۵۸ھ/۱۳۵۷ء میں اسے تیونس کے حکمران ابو یحییٰ کی بیٹی کے رشتہ کے لیے اپنی طرف سے وکیل بنا کر بھیجا۔ یہ مشن ناکام ہو گیا ۔

چنانچہ یہ واقعہ ' دوسرے کئی واقعات کے ساتھ مل کر ' سلطان کی ناراضگی کا باعث بن گیا اور سلطان کی ناراضگی کے باعث ابن مرزوق نے خود کو دوسری مرتبہ ”مطبق“ میں پایا۔ جہاں وہ چھ ماہ قید رہا اور اسے معززین کی سفارش سے اس وقت آزادی ملی جب وہ قریب المرگ تھا۔ ابو عنان کے انتقال ۷۵۹ھ/ ۱۳۵۸ء کے بعد ایک بحران پیدا ہو گیا ۔ جو بالآخر اس خاندان کی حکومت کے مکمل خاتمے کا باعث بن گیا ۔ اس کے تخت کے کئی دعویدار پیدا ہو گئے ' جن میں سلطان کے بیٹے اور بھائی شامل تھے ' جن میں ابو سالم ' ابن مرزوق کا وہ دوست بھی تھا جو جلاوطنی میں اس کا دوست بنا تھا ' چنانچہ ابن مرزوق نے اس کے لیے تخت کے حصول کے لیے بھر پور کوشش کی ' بالآخر ایک سال کی جدوجہد کے بعد اس نے تخت حاصل کر لیا۔ ایک نے حکومت سنبھالی اور دوسرے نے انتظام سنبھالا۔ اس وقت ابن مرزوق کی قسمت عروج پر تھی ۔ جس سے جلد ہی اس کے کئی حاسد پیدا ہو گئے۔ یہ سازشی لوگ کسی موقع کی تلاش میں تھے۔

انہوں نے ۷۶۲ھ/۱۳۶۱ء میں ابو سالم کو قتل کر دیا اور ابن مرزوق کو تیسری مرتبہ "مطبق" میں قید کر دیا گیا۔ اس نے دو سال کے بعد، یعنی ۷۶۴ھ/۱۳۶۳ء میں رہائی پائی۔ جس کے بعد وہ جلد ہی بذریعہ جہاز تیونس چلا گیا، جہاں سلطان ابو اسحاق (۷۵۱-۷۷۰ھ/۱۳۵۱-۱۳۶۸ء) اور اس کے وزیر ابن طفراگین نے اسے مسجد الشمائین کا خطیب مقرر کر دیا، جہاں وہ سات برس تک رہا۔ ۷۷۱ھ/۱۳۷۰ء میں محلاتی سازشوں کے باعث اسے سبکدوش کر دیا گیا۔ دو سال تک وہ تذبذب کی حالت میں رہا پھر ۷۷۳ھ/۱۳۷۲ء میں اس نے فیصلہ کیا کہ وہ بحری سفر کر کے اسکندریہ چلا جائے۔ لہذا وہ قاہرہ چلا گیا۔ جہاں سلطان شعبان بن حسین (۷۶۴-۷۷۸ھ/۱۳۶۳-۱۳۷۶ء) نے اسے قاضی اور "استاد" کی ملازمت عطا کی۔ وہ صلاح الدین کی مسجد شیخونیہ، مسجد صرغت مشیہ اور مسجد نحیہ میں بیک وقت قاضی، خطیب اور معلم تھا۔

اس طرح زندگی کے آخری ایام میں اس نے پرسکون اور باعزت ماحول میں وقت گزارا، جس سے اس کی تمام ضروریات زندگی بہت اچھی طرح پوری ہوتی تھیں۔ اس نے دارالسلام کے اڑتالیس واعظین کو تربیت دی، اس کی وفات کے بعد، انتہائی عزت دینے کے لیے اسے ابن القاسم اور الاشہاب کے درمیان قاہرہ کے قبرستان میں دفن کیا گیا۔

اس نے اپنی کتاب "عجالۃ المستفیض" میں اپنے ۲۵۰ سے زائد اساتذہ کرام کی فہرست ترتیب دی ہے۔ جن میں قاضی، واعظ، ائمہ کرامؒ، ماہرین انساب، محدثین، مؤرخین، ادباء، صوفیائے کرام اور کم از کم تین خواتین شامل ہیں۔ جن کے علمی مواعظ اس نے مساجد یا ان کی مجالس میں سنے اور جن سے اس نے مدینہ منورہ، مکہ مکرمہ، قاہرہ، اسکندریہ، بلبیس، القدس، الخلیل، دمشق، طرابلس، جرید، تیونس، زاب، بوغہ، تلمسان اور اندلس وغیرہ میں ملاقات کی، اس کے شاگرد لاتعداد ہیں، جن میں ابن الخطیب، ابن زمرک، ابن قنفذ اور الشاطبی [رک باں] وغیرہ جیسے مشہور لوگ شامل ہیں۔

اس کی کتابوں میں سے جو موجود ہیں اب تک کوئی کتاب بھی شائع نہیں ہوئی۔ وہ دنیا کے کئی کتاب خانوں میں نادر مخطوطات کی صورت میں موجود ہیں یا پھر کچھ کے مصنفین کی کتابوں میں اقتباسات کی صورت میں۔ بہرحال اس کی جن کتب کا پتہ چل سکا، وہ درج ذیل ہیں:

(۱) المسند الصالح الحسن فی مآثر مولانا ابی الحسن، مخطوطہ اسکوریال (عدد ۱۶۶۶)۔ اس کے کچھ اقتباسات کا فرانسیسی ترجمہ (Lévi Provençel نے Hesperis، ج ۵، ۱۹۲۵ء میں شائع کیا۔ ایک باب کا ترجمہ R. Blachere نے کیا جو Memorial Henrnijd Beatrage میں چھپا۔ یہ کتاب ناصری کی استقصاء کا مآخذ ہے؛ (۲) شرح کتاب الشفاء للقاضی عیاض پانچ جلدوں میں (مخطوطہ گوتھا Gotha، ص ۲ و ۸۳)؛ (۳) شرح عمدہ الاحکام لتقی الدین الجماعیلی، پانچ جلدوں میں، دو شرحیں از محمد بن دقیق العید (۶۲۵-۷۰۲ھ/ ۱۲۲۷-۱۳۰۲ء) اور از عمر الفاکہانی ۶۵۴-۷۳۴ھ/ ۱۲۵۶-۱۳۳۳ء) مع اضافہ جات؛ مخطوطہ آیا صوفیا، عدد ۱۳۳۱، قاہرہ، ۱:۲۹۲؛ (۴) عجالۃ المستفیز [کذا؛ المستوفی] المستجاز فی ذکر من سمع دون من اجاز من ائمۃ المغرب والشام والحجاز (اقتباسات، در فرحون: الدیباج، ص ۳۰۵؛ ابن حجر: درر، ۳:۳۶۰؛ المقری: نفح، ۷:۳۲۰ وبعد؛ ابن عمار: نحلہ، ص ۱۴۷)؛ (۵) جنی الجنتین فی فضل اللیلتین (اقتباسات، در ابن عمار، کتاب مذکور، ص ۱۰۳-۱۱۱)؛ (۶) ازالۃ الحاجب عن فروع ابن الحاجب المختصر فی الفروع یا جامع الامہات از ابن الحاجب کی شرح (براکلمان، ۱:۳۰۳)؛ (۷) شرح احکام الصغری لعبد الحق بن عربی الاشبیلی (دیکھیے براکلمان: تکملہ، ۱:۶۳۴)؛ (۸) ایک رباعی اور ۱۱۷ اشعار پر مشتمل ایک مولدیہ (نظم)، جو قرطبہ میں سلطان کے روبرو ۷۶۳ھ/ ۱۳۶۲ء میں پیش کی گئی اور دوبارہ المقری نے پیش کیا (نفح، ۷:۳۱۴)؛ (۹) المقری

کی فتح میں اس کی نثر اور نظم کے متعدد حوالے (خصوصاً ۷:۱۷۳ و بعد) و احمد بابا : نیل الابتہاج (ص ۴۰ ' ۲۵۰ ' بمواقع عدیدہ) اور احمد بابا کی نیل '(ص ۴۰۔ ۲۵۰).

اس طرح ابن مرزوق نے پوری سہولت کے ساتھ تاریخ ' منطق ' فقہ ' اخلاقیات وغیرہ پر فقہا کے انداز کو ادبا کی طرز پر لاتے ہوئے عربی زبان اور اس کے نہایت نازک و حسین جملوں کی بندش کو عمدہ طور پر پیش کیا .

شجرہ نسب خاندان ابن مرزوق

مرزوق
(اواخر پانچویں صدی ہجری/گیارہویں صدی عیسوی)

ابو بکر(ابو مدین کا مرید خاص)

محمد اول

محمد ثانی
(۶۲۹۔۶۸۱ھ/۱۲۳۱۔۱۲۸۲ء)

محمد ثالث (العباد کا پہلا خطیب) — احمد اول (۶۶۸۔۷۴۱ھ/۱۲۸۲۔۱۳۴۰ء)

محمد رابع الجاد الرئیس الخطیب
(۷۱۱۔۷۸۱ھ/۱۳۱۱۔۱۳۷۹ء)

محمد خامس — احمد ثانی

محمد سادس الحافظ
(۷۶۶۔۸۴۲ھ/۱۳۶۴۔۱۴۳۸ء)

محمد سابع= الکفیف (۸۲۴۔۹۰۱ھ/۱۴۲۰۔۱۴۹۵ء) — محمد ثامن (م۹۱۸ھ/۱۵۱۱ء)

احمد ثالث حفید الحفید — حفصہ

مآخذ :(۱) ابن الخطیب : الاحاطہ فی اخبار غرناطہ ایک جزو صورت ' میں جو ابھی تک طبع نہیں ہوا ' البتہ المقری نے فتح پیش کیا ہے (نیچے دیکھیے) ' براکلمان اور E.Lévi Provinçal نے اقتباسات دیئے ہیں ' مطبوعہ ۱۳۱۹ھ ؛ ۲:۲۲۳ و ۲۳۶ بہت چھوٹے چھوٹے حوالہ جات جو زیادہ اہمیت نہیں رکھتے ؛ (۲) یحیٰی ابن خلدون : بغیۃ الرواد فی ذکر الملوک من بنی عبد الواد ' الجزائر ۱۳۲۱ھ/ ۱۹۰۳ء ' ۱:۵ ' عدد ۳۹ (ترجمہ A.Bell' ص ۶۳)؛(۳) ابن فرحون : الدیباج المذھب فی معرفۃ اعیان المذھب ' قاہرہ ۱۳۵۱ھ/۱۹۳۲ء ' ص ۳۰۵ ؛ (۴) ابن خلدون : العبر ' ۷:۳۱۳ ؛(۵) وہی مصنف : Hist des Berb ' ۴:۴۶۲ ' ترجمہ De slane ' ۱۹۵۶:۴ء ' ص ۳۴۷ و بعد ؛(۶) التعریف بابن خلدون ' طبع تنجی ' قاہرہ ۱۳۸۰ھ/۱۹۵۱ء ' ص ۴۹ تا۵۴ ؛(۷) ابن حجر : الدرر الکامنۃ فی اعیان المائۃ الثامنۃ ' حیدر آباد ۱۳۴۸ھ/ ۱۹۲۹ء ' ۳:۳۶۰ ' عدد ۲۵۷ ؛(۸) ابن قنفذ : الوفیات ' الجزائر ' بدون تاریخ ؛(۹) H.Peres ' ص ۶۰ ' ۷۸۰ ؛ (۱۰) ابن الاحمر : روضۃ النسرین فی دولۃ بنی مرین ' مع فرانسیسی ترجمہ از Gh.Bouali اور G.Marcais' پیرس ۱۹۱۷ء ' ص ۱۹۷؛(۱۱) السیوطی : بغیۃ الوعاۃ ' قاہرہ ۱۳۳۶ھ ' ص ۱۸ ؛(۱۲) وہی مصنف : حسن المحاضرہ فی اخبار مصر والقاہرہ ' قاہرہ ۱۲۹۹ھ ' ۲:۱۰۴ ؛ (۱۳) ابن القاضی : جذوۃ الاقتباس فی من حل من الاعیان بمدینۃ فاس ' فاس ۱۳۰۹ھ ' ص ۱۴۰۔۱۴۲ ؛ (۱۴) احمد بابا : نیل الابتھاج بطریز الدیباج ' بحوالہ ابن فرحون : الدیباج ' قاہرہ ۱۳۵۱ھ /۱۹۳۲ء ' ص ۲۶۷ ؛ (۱۵) نفح الطیب من غصن الاندلس الرطیب ' قاہرہ ۱۳۶۹ ھ ' ۱۹۴۹ء ' ۷:۳۰۹ تا ۳۳۸ '۳۱۰/۸ ؛(۱۶) ابن مریم : البستان فی ذکر الاولیاء والعلماء بتلمسان ' طبع محمد بن شنب ' الجزائر

۱۳۲۶ھ/۱۹۰۸ء، ص ۱۸۴ (ترجمہ E.Lévi Provençal، ص ۲۱۰-۲۱۸)؛ (۱۷) الزارکشی : تاریخ الدولتین الموحدیہ والحفصیہ، قاہرہ ۱۲۸۹ھ، ص ۸۳ (۹-۲۳۷ ترجمہ Fagnan، ص ۲۳۷ / ۲۳۹)؛ (۱۸) ابن عمار : نحلۃ اللبیب باخبار الرحلۃ الی الحبیب، الجزائر ۱۳۲۰ھ/۱۹۰۲ء، ص ۱۰۰ تا ۱۱۱؛ (۱۹) J.J.L .Bar- ges: *Complement de l, histoire des Beni Zeiyan , Rois de Telemcen*، پیرس ۱۸۸۷ء، ص ۹۹ تا ۱۱۴؛ (۲۰) محمد بن شنب : *Etud Sur be Personnages Mentionnes dans lidja za du cheikh' Abd al Qadir al Fasi*، پیرس ۱۹۰۷ء، ص ۲۱۲؛ (۲۱) الحفناوی : تعریف الخلف لرجال السلف، الجزائر ۱۳۲۸ھ/۱۹۰۹ء، ص ۱۳۶-۱۴۴؛ (۲۲) الناصری : کتاب الاستقصاء فی اخبار المغرب الاقصی، ۱۵۰: ۲: ۶۲-۶۳؛ (۲۳) براکلمان، ۲: ۲۳۹؛ تکملہ، ۲: ۶۲، ۶۳-۳۳۵؛ ۲۳۶؛ (۲۴) A.Bell: *Inscriptions arabes de Fas*، ص ۴۷ تا ۵۰؛ (۲۵) E.Lévi Provençal: *Le musnad d' Ibn Marzuk*؛ (۲۶) وہی مصنف: *Hist du merinide abu l Hasan* (۱۹۲۵ء)۔ اقتباس، طبع و ترجمہ Hesperis، جلد ۵ (۱۹۱۵ء)؛ (۲۷) R.Blachere: *Sur La vie Privee d' Abul Hasan*، در Memorial Henri Basset، پیرس ۱۹۲۸ء، ص ۸۳-۸۹؛ (۲۷) عبد الحی الکتانی : فہرس الفہارس والاثبات، فاس، بدون تاریخ، ص ۳۹۴؛ (۲۸) عبدالرحمٰن الجیلانی : تاریخ الجزائر العام، الجزائر ۱۳۷۵ھ/ ۱۹۵۵ء، ۲: ۱۰۴.

(محمد حاج صدوق [ت: محمود الحسن عارف])

••-------------••

※ ابن مریم : محمد بن محمد بن احمد (م ۱۰۱۴ھ/ ۱۶۰۵ء) دسویں صدی ہجری / سولھویں صدی عیسوی میں شمالی افریقہ سے تعلق رکھنے والا، کتب مقدسہ کا ایک نساخ۔ اس کی تصانیف کی نسبت اس کی زندگی کے بارے میں بہت کم معلومات میسر ہیں، اس نے البستان فی ذکر الاولیاء العلما کے عنوان سے مقامی علماء و صوفیا کی ایک فہرست مرتب کی، جس میں زیادہ تر ان صوفی علماء کے حالات ہیں جو تلمسان میں سکونت پذیر تھے، یا تحصیل علم کے لیے ان کا وہاں قیام رہا جو قدیم زناطہ کا دارالحکومت تھا.

وہ اوران اور ندرامہ کے آس پاس قصبوں اور بنیادی طور پر جبہ، تسالہ اور ترارہ کے کنتونوں (چھاؤنیوں) میں بھی دلچسپی رکھتا تھا۔ علاوہ ازیں مشرقی مراکش کی جانب وادی غمارہ کے علاقے، جو وادی سوس کا حصہ ہے، سے اور عمومی طور پر مراکش کے پورے خطے سے دلچسپی رکھتا تھا۔ واقعات کی زمانی تفصیلات جو اس کی تصنیف میں متفرق مقامات پر ملتی ہیں (مثلاً ص ۴۵ پر) اس امر کی اجازت نہیں دیتیں کہ اس کے موضوع سے متعلقہ مواد کا سراغ نویں صدی ہجری/ پندرہویں صدی عیسوی سے پہلے سے لگایا جائے۔ یہ وہ زمانہ تھا جب تلمسان بربر قوم کے علمی و دینی مرکز کی حیثیت رکھتا تھا، جس کے اثرات فاس (ص ۲۲۴) اور مکناس تک پھیلے ہوے تھے۔ اہل تیونس (ص ۷۵) اور بلادمشرق (ص ۱۹۰) کے اہل علم و فضل بھی تلمسان کھنچے آتے تھے۔ کفار کے خلاف سخت جدوجہد کے نتیجے میں ملک کو اسلامی اور عربی سانچے میں ڈھالنے کا جذبہ شدت اختیار کر چکا تھا اور تمام قوموں اور نسلوں نے اس میں ایک دوسرے سے یکسر مختلف انداز میں حصہ لیا تھا۔ ابن مریم کے ذکر کردہ صوفیا نے، جو کہ جفاکش اور پرعزم مجاہد بھی تھے، اسلام کا ایسا تصور پیش کیا جو کہ عوام کی ذہنیت کے بالکل مطابق تھا۔ وہ عبادت و ریاضت میں کامل انہماک رکھتے تھے (اور قیام عمل کے ساتھ ساتھ مقامی عوام کو دائرہ اسلام میں داخل کرتے اور مختلف کرامات کا اظہار کرتے)۔ ان کی بکثرت اور حیرت انگیز کرامتیں فروتی کی یاد دلاتے تھے۔ اس سے مراد، مثال کے طور پر ایسے صوفیا ہیں جو جانوروں کی بولی سمجھتے تھے۔ ان کے ہاں صدقات و خیرات (لنگر) کا لامتناہی

سلسلہ جاری رہتا جو زیادہ تر مسلمانوں ' ان کے معتقدین اور مریدین کے لیے مخصوص تھا ۔ وہ ہمیشہ ذکر الٰہی میں رطب اللسان رہتے ۔ وہ طبعًا کسی بھی جگہ موجود ہونے کی قوت سے بہرہ ور تھے ' خاص طور پر حج و زیارت کے لیے اور وہ نیک و بد ارواح کے ساتھ ہم کلام ہوتے ' بوقت ضرورت وہ "حضر" کرتے اور سفید جادو (تعویز گنڈے) کے ذریعے اپنے ہم مذہبوں کی مدد کرتے ' وہ ہمیشہ مظلوموں کے تحفظ اور ظلم و زیادتی کے ازالہ کے لیے تیار رہتے ' تاہم وہ عربی النسل بدوؤں کی خلاف متعصبانہ رویہ رکھتے تھے جو اس سرزمین پر گذشتہ تین صدیوں سے آباد تھے ("عرب" کی اصطلاح صرف بدوؤں کے لیے استعمال کی گئی ہے ' ص ۷۵) .

تاہم یہ باکرامات صوفیا شریعت اور ان کے علم و عمل کو نظر انداز نہیں کرتے تھے جو کہ مالکی مذہب سے تعلق رکھتی تھیں۔ یہ حضرات ابوزید القیروانی کی کتب کا پورے خلوص و انہماک سے مطالعہ کرتے تھے۔ وہ اکثر علم فقہ و فرائض (میراث) میں مہارت حاصل کرتے ۔ ان میں سب سے بڑے علما وہ شمار ہوتے جو اصولی (ماہرین اصول فقہ) ' معقولی (ماہرین علوم حکمت و فلسفہ) اور منطقی (ماہرین علم منطق) ہوتے (۳۸-۴۴)۔ وہ ابن الحاجب اور امام مالک کے ابتدائی تلامذہ و اصحاب الروایا ابن القاسم اور ابن الاصبغ کی تصانیف کا علم رکھتے تھے۔ وہ مشرقی علما مثلاً الدمیری (براکلمان: تکملہ ' ۲:۴۰۱) یا بلقینی شافعی یا متاخرین سے عبد الوہاب الشعرانی (جیسا کہ النبہانی نے کرامات الاولیاء قاہرہ ' ۲:۴۲۱ میں اس کی تصدیق کی ہے) سے بھی بہت متاثر تھے۔ یہ سادہ منش حضرات جن کا ابن مریم نے حیرت انگیز مؤثر پیرائے میں ذکر کیا ہے ' بیک وقت مبلغ اور صاحب فراست (روحانیت) تھے جو (بغیر کسی دقت کے) روز مرہ کے معمولی مشاغل سے انتہائی بلند تقویٰ و روحانیت کے مدارج میں منتقل ہو جاتے تھے .

مآخذ: (۱) البستان فی ذکر الاولیاء والعلماء ' طبع محمد بن شنب' الجزائر ۱۳۲۶ھ/۱۹۰۷ء ؛ (۲) الیف بستانی: دائرۃ المعارف' ۴:۳۳ ؛ (۳) براکلمان: تکملہ ' ۲:۶۶۰ .

(J.C.Vadet [ت : محمود الحسن عارف])

••-------------••

ابن مُسلِمہ: آل الرقیل [کذا العقیل] کے ※ احمد بن عمر (م ۴۱۵ھ/۱۰۲۴ء) کا لقب ' جو سب سے پہلے اس عرف سے ملقب ہوا اور چھٹی صدی ہجری / بارہویں صدی عیسوی تک اس کے اخلاف اس نام سے معروف رہے ۔ اس خاندان کا اہم ترین فرد احمد بن عمر کا پوتا ابوالقاسم علی بن الحسین تھا ' جس کا خطاب "رئیس الرؤساء" تھا اور وہ ۴۳۷ تا ۴۵۰ھ/ ۱۰۴۵ تا ۱۰۵۸ء میں وزارت کے منصب پر فائز رہا ۔ اس کے بارے میں بہت سے اہم سوالات پیدا ہوتے ہیں جن کا آج تک کوئی اطمینان بخش جواب نہیں مل سکا ۔ ۳۳۴ھ/۹۴۵ء میں بویہیوں کی فتح بغداد نے وزیر کا عہدہ ختم کر دیا تھا ' لیکن ابن مسلمہ کے خاندان کے زوال اور ان کے بعض متاخر افراد کی رقابت کے سبب خلیفہ ابو القاسم نے ایک شخص کو دوبارہ وزیر مقرر کر دیا۔ اس طرح اس خاندان کو تھوڑا سا اقتدار حاصل ہو گیا ' لیکن ہم ان شرائط سے ناواقف ہیں جن کے تحت وزارت تک کا منصب بحال ہوا اور کونسی قابلیت اور کن خدمات کے مدنظر تاجروں کے خاندان کے ایک فرد اور فقیہ ابو القاسم کو سب سے پہلے نیا وزیر مقرر کیا گیا .

ابن مسلمہ پہلے ایک غیر متعصب حنبلی تھا ' مگر بعدازاں شافعی بن گیا تھا ' وہ حلاج پرست اور مخالف اشعریت رہا۔ اس زمانے میں بغداد کے سنیوں میں حدیث کی حمایت اور شیعی خیال کے متکلمین کے خلاف ایک تحریک برپا تھی ' ابن مسلمہ نے اس تحریک میں سرگرم حصہ لیا۔ اس نے اسمٰعیلیت کے خلاف سب سے پہلے اعتقادی اور بعد ازاں سیاسی موقف اختیار کیا ' جس کو خلافت کے "محافظوں" ' یعنی بویہیوں کی سرپرستی حاصل تھی ۔ یہ جاننا دلچسپی کا موجب ہو گا کہ ابن مسلمہ اور

ایک بڑے فقیہ الماوردی ' جس کے طفیل ہم اس زمانے کے خلفا کے نکتہ نظر کی صاف وضاحت کے ممنون ہیں ' کے درمیان تعلقات کی نوعیت کیا تھی ۔ اس وقت کے اولین ' لیکن جزوی طور پر سیاسی اور دینی ' حالات کے پیش نظر ابن مسلمہ کے معاصرین ابن مسلمہ کو سلجوقی سلطان اور اس کے ترکوں کو بغداد میں لانے کا ذمہ دار گردانتے تھے۔ بلا شبہہ وہ بیرونی طاقت کا کارندہ اور نئی پالیسی کا موجد تھا ' اگرچہ بعد کے نتائج نئے اور طاقتور " محافظ" کی ذات سے حسب منشاء برآمد نہ ہو سکے ' لیکن یہ واضح نہیں ہو سکا کہ کن وجوہ کی بنا پر اس نے ایسا کام کیا اور کہاں تک خلیفہ ابو القاسم کی ہدایات سے تجاوز کیا۔ یہ حقیقت ہے کہ بغداد میں طغرل بیگ کے داخلے (۴۴۹ھ/۱۰۴۷ء) سے برسوں پہلے ابن مسلمہ اور ترکی یورپی سپاہیوں کے سرغنہ البساسیری [رک بآں] ' جو نیم باغی تھا ' کے درمیان چپقلش رہا کرتی تھی ؛ مؤخر الذکر آخر میں سلجوقیوں کے بجائے فاطمیوں کی اطاعت کا دم بھرتا تھا ' لیکن یہ واضح نہیں ہو سکا کہ وہ کس حد تک ان کی طرف مائل تھا۔ یہ امر یقینی ہے کہ سیاست میں آنے سے قبل طغرل بیگ مسلمان اور نظریۂ خلافت ہی کا تابعدار اور وفادار رہا ۔ اس طرح اس نے اپنے آپ کو ان القاب اور اعزازات کا مستحق ثابت کر دیا جس سے ابن مسلمہ نے اسے افتخار بخشا تھا ۔ اس طرح ابن مسلمہ نے اپنی وفاداری مستحکم کر لی تھی ۔

جب ترکوں نے بغداد میں اپنا اقتدار مستحکم کر لیا تو ابن مسلمہ نے البساسیری (جو بھاگ گیا تھا) کے گھر والوں کو گرفتار کر لیا اور اس کے مال و متاع پر قبضہ کرلیا ۔ اس تشدد اور سختی میں نئے حاکموں کے مالی مطالبات نے اور اضافہ کر دیا۔ جب طغرل کو اپنے بھائی کی بغاوت سے مجبور ہو کر ایران واپس آنا پڑا اور البساسیری عراق عرب کے عربوں کی حمایت اور فاطمیوں کی مالی امداد سے بغداد واپس آ گیا ' تو البساسیری نے ابن مسلمہ سے خوفناک انتقام لیا جو اس معافی سے مختلف تھا جو ایک عرب شہزادے نے عباسی خلیفہ کو عطا کی تھی ۔ وزیر سلجوقی سلطان کی آمد سے قبل ہی تشدد کی تاب نہ لاتے ہوئے انتقال کر گیا (۴۵۰ھ/۱۰۵۸ء).

وزیر کا بیٹا ابو الفتح مظفر بھی تھوڑے سے عرصے کے لیے وزیر رہا (۴۷۶ھ/۱۰۸۳ء)۔ اس کا پڑپوتا عضدالدین محمد بن عبد اللہ بن هبۃ اللہ بن المظفر بھی خلیفہ المستضئ کا لمبے عرصے تک (یعنی ۵۶۶ تا ۵۷۳ھ/ ۱۱۷۱- ۱۱۷۸ء) وزیر رہا۔ یہ درست ہے کہ ترک قایماز کے دباؤ سے مجبور ہو کر خلیفہ نے وزیر کو برخاست کردیا اور ترکوں نے وزیر کا گھر جلا دیا اورجب قایماز کومجبوراً بغداد چھوڑنا پڑا (۵۷۱ھ/۱۱۷۴ء) تو عضدالدولہ دوبارہ وزیر بن گیا ۔ چند سال بعد جب وہ حج کے لیے مکہ معظمہ جانے کی تیاری کر رہا تھا تو ایک باطنی نے اسے قتل کر دیا (۵۷۳ھ/۱۱۷۸ء)۔ خاندان کے دوسرے افراد کی طرح (جن کے لیے عماد الدین نے جزیرہ کا ایک باب مخصوص کیا ہے) ابن مسلمہ بڑا صاحب علم و فضل تھا ' چنانچہ شاعر سبط بن التعاویذی نے اس کی مدح میں بہت سے قصیدے لکھے ہیں.

مآخذ : ابن مسلمہ (رئیس الوزراء) کے حالات کے اہم مآخذ کے لیے دیکھیے: (۱) ابن الجوزی : المنتظم ' ج ۸ ؛(۲) ابن الاثیر : الکامل ' ج ۸ و ۹ ؛(۳) سبط ابن الجوزی : مرآۃ الزمان (غیر مطبوعہ) ؛(۴) فاطمی نقطۂ نظر کے لیے ملاحظہ ہو ' "داعی الدعاۃ" (المؤید کی سوانح) ' طبع کامل حسین ' قاہرہ ۱۹۴۹ء ' اشاریہ ؛ اس کے دور حکومت پر بحث کے لیے دیکھیے G.Makdisi: *Ibn, Aqil et la resurgence de l' Islam* ' ۱۹۶۳ء ' جس نے ابن مسلمہ اور خلیفہ ' جس نے اسے صاحب اقتدار بنایا تھا ' کے باہمی اختلافات کا بے لاگ تجزیہ کیا ہے ' البساسیری کے متاخر افراد خاندان کے لیے ملاحظہ ہو ' المنتظم ' ج ۱۰ (اشاریہ) اور تاریخ الکامل ' ج ۹ و ۱۱ (اشاریہ).

(Cl. Cahen [ت : شیخ نذیر حسین])

••-------------••

※ **ابن مصال** : نجم الدین ابو الفتح سلیم (یا سلیمان) بن محمد اللّکی المغربی ایک فاطمی امیر جو برقہ کے قریب واقع لک کا باشندہ تھا (یاقوت ' ۴:۳۶۴).

جیسا کہ اس کے نام مصال اور نسبت " مغربی" سے ظاہر ہوتا ہے اس کا تعلق بربر قوم سے تھا وہ اور اس کا والد دونوں شاہین پروری (شاہینوں کی افزائش نسل) اور طب حیوانات کے پیشہ سے منسلک تھے اور یہ انہی علوم میں مہارت کا نتیجہ تھا کہ اس نے قاہرہ میں فوجی ملازمت اختیار کی ' جس کی تفصیلات میسر نہیں ۔ ابن الدّوادارِی کے مطابق الحافظ کے دور حکومت (۵۳۱ھ/۱۱۴۴ـ۱۱۴۵ء) میں اسے وزیر (ناظر فی الامور اور ناظر فی المصالح) کا باقاعدہ خطاب دیا گیا اور امور مملکت کی نگرانی کا فریضہ تفویض کیا گیا ۔ یاد رہے کہ اس خلیفہ نے ۵۳۴ھ/۱۱۳۹ء سے کوئی وزیر تعینات نہیں کیا تھا ۔ الحافظ کے انتقال (۵۴۴ھ/۱۱۴۹ء) کے بعد اس کے جانشین الظّافر نے ابن مصال کو وزیر کے عہدے پر فائز کر دیا۔ کسی فاطمی خلیفہ کی طرف سے اس طرح کوئی وزیر تعینات کرنے کی یہ آخری مثال ہے اور اسے "السّید الاجل" ' المفضل (یا الافضل) اور امیر عساکر یعنی سپہ سالار کے خطابات دیئے گئے ۔ اسامہ کے بیان کے مطابق اس وقت وہ ضعیف ہو چکا تھا۔ اس نے فوج میں حبشیوں (سیاہ فاموں) اور ریحانیوں (عربی النسل افراد) کے درمیان لڑائیوں کے بعد نظم و ضبط بحال کر دیا ' لیکن حاکم سکندریہ سیف الدین بن السّلّار [رکّ بہ العادل بن السلار] نے اقتدار پر قبضہ حاصل کرنے کے لیے قاہرہ کی جانب کوچ کیا ۔ خلیفہ نے ابن مصال کو حوف جا کر فوجی دستے بھرتی کرنے کا حکم دیا ' جبکہ ابن سلار قاہرہ میں داخل ہو رہا تھا (یاقوت ' ۲:۳۶۵)۔ ابن مصال شعبان ۵۴۴ ھ / دسمبر ۱۱۴۹ء میں اپنے مشن پر روانہ ہوا۔ اس نے لواتا بربروں ' حبشیوں ' عرب بدوؤں اور مصریوں پر مشتمل ایک فوج ترتیب دی۔ ابتدا میں اسے کچھ کامیابی حاصل ہوئی ' لیکن بعد میں حالات کے پیش نظر اسے بالائی مصر جانا پڑا تاکہ وہ اپنی فوج میں اضافہ کر سکے ' لیکن ابن السّلّار کے دستوں نے اس کا پیچھا کرتے ہوے اسے صوبہ بہناسہ کے مقام دلاص میں جا لیا (یاقوت ' ۲:۵۸۱)۔ جہاں اسے شکست ہوئی اور ۱۶ شوال ۵۴۴ھ/فروری ۱۱۵۰ء میں اسے قتل کر دیا گیا اور اس کا سر قاہرہ لایا گیا ۔ وہ صرف پچاس دن کے لیے وزیر رہا.

یہ بات واضح نہیں کہ اس کا محمود بن مصال اللّکی سے کیا رشتہ تھا جس نے المتعالی کے دور حکومت کے ابتدائی عہد میں نظار کی حمایت کی اور نظار کی شکست کے بعد مغرب کی جانب فرار ہو گیا۔ ابن مصال نام کے ایک اور شخص کا ذکر بھی ملتا ہے جس کی بطور اسکندریہ کے گورنر کے تعیناتی کا فرمان القاضی الفاضل نے تیار کیا ' مگر جس کی تاریخ کہیں مذکور نہیں ہے (القلقشندی : صبح ' ۸:۳۷۴).

مآخذ :(۱) اُسامہ بن منقذ ،طبع Hitti ' ص ۷ـ۸ (دیرنبرگ ،ص ۹)؛(۲) ابن القلانسی : ذیل تاریخ دمشق ' ص ۳۰۸ ' ۳۱۱؛(۳) ابن الاثیر :تاریخ ' ۵۴۴'؛(۴) ابن الدّوادارِی: کنز الدرر ' ۴:۵۲۱ ' ۵۴۰ '۵۴۸' ۵۵۲ ؛ (۵) ابن میسر ' ص ۸۹ـ۹۰ ؛(۶) المقریزی : خطط ' ۲:۳۱ ؛(۶) وہی مصنف : اتعاظ ' طبع شیال ' ص ۲۲۴ ؛ (۷) ابن خلکان ' ۱:۴۶۷ ؛(۸) ابن تغری بردی ' قاہرہ ۵:۲۷۸ '۲۹۵ ' ۲۹۸ ؛(۹) G.Wiet : Hist de la Nation egypt ' ۴:۲۷۸ ؛ (۱۰) حسن ابراہیم حسن : تاریخ الدولۃ الفاطمیہ ص ۱۷۸ ' ۱۸۲ '۵۱۷ .

(M.Canard [ت:قیوم خان درانی ؛ ن: محمود الحسن عارف])

••-------------••

※ **ابن مَطْرُوح** : ابن مطروح ابو الحسن یحیٰی بن عیسیٰ بن ابراہیم بن الحسین جمالُ الدین ؛ ابن مطروح کی ولادت ۸ رجب ۵۹۲ھ /۷جون ۱۱۹۶ء بمقام اسیوط ہوئی جسے اس نے جوانی ہی میں چھوڑ دیا اور وہ قوص چلا گیا تھا۔ اس زمانے میں یہ قصبہ مصر کے اہم روایتی مراکز میں سے ایک تھا ۔ امکان ہے کہ یہیں اس نے اپنی تعلیم

جاری رکھی یا حصول علم کا آغاز کیا اور یہیں اس کی ملاقات بہاؤ الدین زکریا [رک باں] سے ہوئی ' جو ان کے دوست بن گئے ۔ اس نے شعر لکھنے کی اولین کوشش بھی یہیں سے کی ۔ وہ اسی جگہ قصبہ کے حاکم مجد الدین اللمطی سے بھی متعارف ہوا ' جس سے اس نے اپنی دو نظمیں منسوب کیں ' جن سے اس کی ناتجربہ کاری کا اظہار ہوتا ہے ۔ کہا جاتا ہے کہ مُجْدَ الدّین نے اس نوجوان شاعر کو ایک انتظامی عہدے پر فائز کر دیا تھا ' لیکن وہ اس عہدے پر زیادہ عرصے تک تعینات نہ رہ سکا۔ زیادہ موافق ماحول کی تلاش کے لیے ابن مطروح ۶۲۶ھ/۱۲۲۹ء میں قاہرہ کے لیے روانہ ہوا اور اَلصَّالح ایوب کے دربار میں ' جو اپنے والد الملک الکامل کی مصر میں نیابت کر رہا تھا ' پیش ہو گیا ۔ ۶۲۹ھ/۱۲۳۱ء میں ابن مطروح الصّالح کے ہمراہ تھا ' جب اسے اس کے والد نے فوج کا سپہ سالار تعینات کرکے مغلوں اور خوارزمیوں کے خلاف جنگ کرنے اور حمص فتح کرنے کے لیے بھیجا۔ وہ متواتر اس کے ہمراہ رہا اور حمص اور شام کے درمیانی مفتوحہ علاقوں میں اس کا ہم سفر رہنے کے علاوہ فوجی اور سیاسی کوششوں میں اس کا شریک رہا .

الملک الکامل کی وفات (۶۳۶ھ/۱۲۳۸ء) کے بعد ایوبی حکمرانوں کی باہمی چپقلش بڑھ گئی تو ابن المطروح خود کو اس سے الگ نہ رکھ سکا ۔ وہ ملک الصالح ایوبی کا پرجوش حامی تھا جس کے ماتحت وہ فوج میں بحیثیت "ناظراعلیٰ" فرائض منصبی سرانجام دے چکا تھا۔ وہ ۶۳۷ھ/۱۲۳۹ء میں ابن الجوزی کے ہمراہ ' جو عباسی خلیفہ کے قاصد تھے ' قاہرہ واپس گیا تاکہ وہ ایوبی شہزادوں کی باہمی مفاہمت کو بحال کر سکیں۔ وہاں اس کا قیام بہت مختصر تھا اور جلد ہی وہ واپس شام چلا گیا .

۶۳۹ھ/۱۲۴۱ء میں ایک بار پھر وہ قاہرہ میں تھا۔ ملک اَلصَّالح ایوبی ' نے جو سلطان قاہرہ بن گیا تھا ' اسے شہر کا خزانہ دار تعینات کر دیا .

یہ عہدہ سلطان کے دربار میں اعلیٰ عہدوں کے سلسلے کی ابتداء کی حیثیت رکھتا تھا ۔ ۶۴۳ھ/۱۲۶۵ء میں جب الملک الصّالح نے دمشق پر اقتدار حاصل کر لیا تو اس نے اسے شہر کا وزیر بنا دیا ۔ اس زمانے میں ابن مطروح نے اپنی زندگی نہایت خوش حالی و وقار اور فارغ البالی سے بسر کی ' لیکن جب الصّالح ایوب نے ۶۴۶ھ/ ۱۲۴۸ء میں دمشق سے کوچ کیا تو اس نے ابن مطروح کو وہاں کی دفتری ذمہ داری سے سبکدوش کرکے فوجی دستوں کے ہمراہ حمص روانہ کردیا۔ اس وقت ابن مطروح شاہی حمایت کھو چکا تھا۔ یہ فوجی دستے بمشکل حمص میں پہنچے ہی تھے کہ انہیں سلطان کے احکام موصول ہوے کہ وہ مصر واپس آجائیں اور صلیبیوں پر حملے کی تیاری کریں۔ ان دنوں الصالح ایوب شدید بیمار ہونے کی بنا پر مصر لوٹ آیا اور بعد ازاں ابن مطروح بھی اس کے پیچھے مصر پہنچ گیا ۔ الصالح ایوب کے انتقال کے بعد ' جو ۱۵ شعبان ۶۴۷ھ/ ۲۳ نومبر ۱۲۴۹ء کو ہوا ' ابن مطروح ملازمت سے فارغ ہو کر اپنے گھر میں گوشہ نشین ہو گیا۔ جہاں اس نے ندامت آمیز نظمیں لکھیں۔ ابن مطروح کا انتقال آغاز شعبان ۶۴۹ھ/آخر اکتوبر ۱۲۵۱ء میں ہوا ۔ ابن خلکان اس کی تجہیز و تدفین میں موجود تھا.

ابن مطروح کا کلام قصائد اور رومانی نظموں پر مشتمل ہے ' لیکن عموماً ان کا معیار اعلیٰ شاعری کے مقام کو نہیں چھو سکا ۔ اس کی سیاسی اور عہدہ سے متعلق فرائض منصبی کی انجام دہی اس کی فنی ترقی میں آڑے آتی رہی تاہم اس کی کئی نظموں میں اسکی شاعرانہ صلاحیت نمایاں طور پر سامنے آتی ہے .

مآخذ : (۱) ابن خلکان، قاہرہ ۱۹۴۹ء ' ۵ (۳۰۲): ص ۲۴۷ ؛ ترجمہ de slane ۴:۱۴۴-۱۵۱ ؛(۳) ابن العماد: شذرات ' ۵:۲۴۷ ؛(۴) السیوطی: حسن المحاضرہ ' ۱: ۳۲۹)؛(۵) الزرکلی : الاعلام ' ۹:۲۰۳ ؛(۶) کحالہ : معجم المؤلفین ' ۱۳:۲۱۷ ' ۱۷۱ ؛(۷) محمد کامل حسین : دراسۃ فی الشعر فی عصر الایوبیہ ' قاہرہ ۱۹۵۷ء '۱۷۷-۱۸۴ ؛ (۸) جے رکابی : La Poesie Profane sous les

Ayyūbides ‘ پیرس ۱۹۴۹ء ‘ ص ۱۰۵ ‘ ۱۲۶ ؛(۹) براکلمان ‘ ۱: ۲۶۳ ؛ تکملہ ‘ ۱:۴۰۵.

(بے رکابی [ت: قیوم خان درانی ؛ن: محمود الحسن عارف])

..--------------..

※ اِبنُ المُعتَزّ: ابو العباس عبد اللہ ‘ ایک عباسی شہزادہ اور شاعر ‘سلطنت عباسیہ کے تیرھویں خلیفہ کا فرزند ‘ جو سامرا میں ۲۳ شعبان ۲۴۷ھ/ یکم نومبر ۸۶۱ ء کو پیدا ہوا (تاریخ بغداد ‘ ۱۰:۹۵)۔ اس کی والدہ کے نام کے بارے میں یقینی طور پر کچھ معلوم نہیں ‘ صرف اتنا پتہ چلتا ہے کہ وہ اس کی دادی کی ایک کنیز تھی اور شاید اصلاً بزنطین سے تعلق رکھتی تھی ۔ اس کا دادا المتوکل شوال ۲۴۷ھ/دسمبر ۸۶۱ء میں قتل ہوا ‘ جبکہ اس کا والد ۲۵۵ھ/۸۶۹ء میں معزول کرکے قید کر دیا گیا اور انتقال تک وہیں رہا ۔ اس کے والد کی وفات کے بعد اس کی دادی قبیحہ نے اس شہزادے کی تعلیم اور اس کے اساتذہ کے انتخاب کا بہت خیال رکھا۔[اس کا استاد] احمد بن سعید الدمشقی جو شاید غالبًا شہزادے کی طرف سے ‘پہلی مرتبہ شاعری کرنے کا ذمہ دار ہے (المرزبانی : Die Gelehrte-nbiogrrerphien طبع R.Sellheim ‘ ۱: ۳۴۰ ؛ نیز دیکھیے یاقوت : ادباء ‘ ۱: ۱۳۳-۱۳۴)۔ اس کے علاوہ مشہور ماہر لسان المبرّد اور ثعلب دونوں ماہرین بھی اس افتخار میں شریک ہیں۔ جب اس کی دادی ۲۶۴ھ میں فوت ہو گئی تو ابن المعتز نے سامرا کے نزدیک مطیرہ نامی مقام میں سکونت اختیار کر لی۔ عباسی خاندان کے دوسرے کئی شہزادوں کی طرح اس نے سیاست سے کنارہ کشی کر لی اور اپنے آپ کو ان خوشیوں کے لیے وقف کردیا ‘ جسے وہ خود اپنی گراں قدر شاعری میں " شراب " اور " غزل" کا نام دیتا ہے۔ اس کے چچاؤں المعتمد اور الموفق کے ساتھ تعلقات کی نوعیت کے بارے میں کچھ علم نہیں ہے۔ ماسوائے ایک روایتی نوحہ کے جو اس نے الموفق کے انتقال پر کہا (دیوان طبع Lewin ‘ ۴: ۲۲۰ ‘ ۲۲۲ ‘ ۲۳۷ ‘ ۲۵۰ ‘ ۲۵۵)۔ اس نے محض ذاتی نوعیت سے اپنے چچا محمد بن المتوکل(۴: ۲۱۹ ‘ ۲۲۱ ‘ ۲۲۴ ‘ ۲۵۰ ‘ ۲۶۳)اور خاندان المنجم کے افراد کے انتقال پرخصوصی مرثیے لکھے ‘ خصوصاً علی بن یحییٰ (م ۲۷۵ھ/۸۸۸ء ‘ یاقوت : ادباء ۵: ۴۵۹-۴۷۷ ؛ دیوان ‘ ۴: ۲۱۳ ‘ ۲۱۵ ‘ ۲۳۲ ‘ ۲۴۹ ‘ ۲۷۱) کے انتقال پر۔ المعتمد کے انتقال ۲۷۹ھ/۸۹۲ء کے بعد اس نے نئے خلیفہ المعتضد کی یہ دعوت قبول کر لی کہ وہ بغداد میں سکونت اختیار کرے ۔ یہ رائے خلیفہ کو شاید اس کے وزیر عبید اللہ بن سلیمان بن وہب نے دی ‘ جو شاعر کا دوست تھا (دیوان ‘ ۴: ۲۲۴ ‘ ۳۵۶ ‘ ۲۶۶ ‘ ۲۶۸ ‘ ۲۷۹) اس کا بیٹا اورجانشین القاسم بھی اس کا دوست تھا (۴: ۲۴۶ ‘ ۲۶۵ ‘ ۲۶۷ ‘ ۲۷۵-۲۷۶ ‘ ۲۸۱)۔ المعتضد کا تعمیر کردہ نیا اور جادوئی محل الثّریا (دیکھیے تاریخ بغداد‘ ۸۹۷- ۸۹۸) اور اس کے باغ کی تفصیل ابن المعتز نے اپنی ایک نظم میں دی ہے (دیوان ‘ قاہرہ ۱۸۹۱ء ‘ ۱: ۱۱۵؛ بیروت ۱۹۱۳ء ‘ ۹: ۱۳۸-۱۳۹ ؛ یاقوت ‘ ادباء ‘ ۱: ۹۲۴)۔ اپنی کتاب تاشیرا السرور میں ‘ جو ان مباحث کا مجموعہ ہے جو کہ دربار شاہی کے اجتماعات میں زیر بحث رہے ‘ وہ اپنے آمرانہ (Aristocratic) رویئے کا اظہار کرتا ہے۔ اس نے ذاتی تجربات کو اپنی نظموں معاتبات میں ظاہر کیا ہے۔ یہ ایک ایسے دور کے متعلق ہیں کہ جب معززین اور عام لوگوں کی جو فطری ترتیب ہے وہ بڑی حد تک متاثر ہو رہی تھی۔ یہ بدنظمی اور ذلت کا دور شاعر کے مطابق المعتضد کے شاندار عہد حکومت کے ساتھ ہی ختم ہو گیا۔ سلطنت عباسیہ کا قیام اور ان کے دشمنوں کی شکست ‘ شہزادے کی کئی فخریہ اور مدحیہ نظموں کا موضوع ہے ۔ اہل تشیع اور دوسرے مخالفین پر شاعرانہ حملے ‘ طویل عرصے تک یاد رکھے گئے (دیکھیے یاقوت : ادباء ‘ ۵: ۳۴۱-۳۴۲)۔ شاعر ابن الرّومی [رک بآں] کے بارے میں اس کی تاریخ ادب سے متعلق کتابوں میں نمایاں خاموشی اختیار کرنا شاید اس کی شیعہ ہم عصروں کے ساتھ کشیدہ تعلقات کے باعث تھی۔ اپنے چچازاد بھائی کی کامیابیوں کی تعریفیں بیان کرنے کے علاوہ

اس نے ایک تاریخی نظم بھی لکھی جس میں موجودہ شکل میں ۴۱۷ رجزیہ بیت ہیں۔ اس نظم میں اس نے اس کی زندگی اورکارناموں کو خراج تحسین پیش کیا ہے(طبع Lang ' در ZDMG ' ۱۱ :(۱۸۸۶ء) : ۵۶۳ـ۶۱۱ و ۱۲(۱۸۸۷ء): ۲۳۲ـ ۲۷۹)۔جب خلیفہ کا انتقال ۲۸۹ھ/۹۰۲ء میں ہوا اور اس کے بیٹے المکتفی نے اس کی جگہ لی ' تو ابن المعتز نے عوام الناس سے ملنا جلنا ترک کر دیا اور کنارہ کشی کی زندگی گزارنے لگا ۔ سیاسی ہنگامی صورت حال کہ جس میں خلیفہ المکتفی ۲۹۵ھ/۹۰۷ء میں بیمار ہوا اور انتقال کر گیا ' ایسے لوگوں نے جو نئے خلیفہ کو اپنے زیر اثر رکھنا چاہتے تھے ' اسے سازشوں میں الجھا دیا۔ ذوالقعدہ ۲۹۵ھ/ اگست ۹۰۸ء میں المکتفی کے ایک بھائی جعفر کو المقتدر کے لقب کے ساتھ خلیفہ بنا دیا گیا ۔ پیشتر ازیں ان دنوں میں جبکہ المکتفی بیمار تھا 'کچھ کاتبوں اور قاضیوں کے گروہ نے ' جو نوجوان جعفر سے مطمئن نہ تھے ' ابن المعتز کی جانشینی کی منصوبہ بندی کر رکھی تھی ' ابن المعتز نے اس شرط کے ساتھ اس کی اجازت دی کہ اس سے کسی قسم کی خون ریزی نہ ہو 'چنانچہ وزیر العباس بن حسن ' جو المقتدر کے تخت چھوڑنے پر راضی نہ تھا 'قتل کر دیا گیا اور ۲۰ ربیع الاول ۲۹۶ھ/۱۷ دسمبر ۹۰۸ء کو ابن المعتز کے خلیفہ ہونے کا اعلان کر دیا گیا اور شاہی نام "المنتصف باللہ" رکھا گیا ' مگر حالات فوری طور پر تبدیل ہو گئے 'کیونکہ خلیفہ کے محافظوں نے نہ صرف یہ کہ خلیفہ کے محل پر حملوں کو روکے رکھا ' بلکہ انہوں نے ابن المعتز اور اس کے گھر میں موجود لوگوں پر حملہ کر دیا ۔ اس کے حمایتیوں نے اسے تخت خلافت سے ہٹا دیا اور بالآخر ایک دن کا خلیفہ(ابن المعتز) جس نے ایک سُنار کے ہاں پناہ لے رکھی تھی 'گرفتار کر لیا گیا اور اسے پھانسی دے دی گئی ۔

[ابن المعتز روایتی سیاست میں تو مات کھا گیا ' لیکن بطور ادیب ' شاعر اور نثر نگار اس کی سلطنت کا سورج ہمیشہ چمکتا رہیگا]۔

ابن المعتز کی شاعری اپنے ہم عصر لوگوں اور بعد میں آنے والی نسلوں کو متاثر کرنے میں کامیاب رہی ' چنانچہ اس کی تشبیہات کی اثر پذیری ، اس کی قوت اظہار اور اس کے عظیم تخیل کی بنا پر اس کی شاعری کی ہمیشہ تعریف کی جاتی رہی ہے (دیکھیے مثلاً دیکھیے الجرجانی : اسرار البلاغہ ' طبع Ritter' ص ۸۵ـ۸۶)۔ اپنی کتاب اوصاف کے اشعار میں اس نے جس قابلیت کے ساتھ حسن کے نظارہ اور اس سے لطف اندوز ہونے کی منظر کشی کی ہے ' جو فنون لطیفہ میں ڈھل جاتی ہے ' اس کی اس کے پیرو کاروں نے بہت تعریف کی ہے ' جو ان اشیا کی تفصیل بیان کرنے کی کوشش ہے جو عام انسان کی نظروں سے اوجھل رہتی ہیں اور جو ناظر کی سادہ لوحی اور عدم اخلاص کے باعث منزل ارتقا تک پہنچنے سے قاصر رہ جاتی ہیں۔ باوجود ابن المعتز کی روشن خیالی کے اس کی شاعری روایتی عربی شاعری کے دائرہ کار ہی میں رہی ' جو اس کے مضبوط علمی معیار کو ظاہر کرتی ہے.

[اس نے عربی زبان کی نثر نگاری میں ایک نئے دبستان کی بنیاد رکھی ' جو عصر حاضر کی عرب نثر نگاری سے کافی حد تک مماثلت رکھتا ہے]۔ اس کی نثر روانی ' سادگی اور فطری طرز کا نمونہ ہے جس کی ابتدائی صورتیں عبد الحمید [رک بآں] کے رسالہ بنام کاتبین و معتمدین اور ابن المقفع [رک بآں] کی تحریروں میں ملتی ہیں .

ابن المعتزؔ کے اشعار اس کے دوست ابو بکر محمد بن یحیٰ الصولی [رکؔ بہ الصولی] نے جمع کیے ہیں ' جسے اس نے دو دفعہ مرتب کیا : (۱) دیوان جو کئی ابواب پر مشتمل تھا ' جس میں نظموں کو حروف تہجی کی ترتیب میں مرتب کیا گیا تھا (جلد ۳ ' ۴ طبع B.Lewin ' استانبول ۱۹۴۳ء-۱۹۵۰ء *Bibliothica Islamic* '۱۷ ' سی۔ڈی).

(۲)بیاض شاعری ' جس میں عباسی شہزادوں کی نظموں کے نمونے تھے اور اس کی کتاب الاوراق کے ایک جز کی تکمیل (طبع J.Heyworth Dunne' لنڈن ۱۹۳۶ء) سے ایک دوسری اشاعت کا بھی پتہ چلتا ہے ۔ جو نامور ادیب اور مؤرخ حمزۃ الاصفہانی [رک بآں] نے

مرتب کی تھی 'اس کے ایک نسخے کے لیے ' جو اصفہان میں چوتھی / دسویں صدی کے ابتدائی برسوں میں پہنچا ' (دیکھیے یاقوت : ادباء ' ۴:۲۸۵).

شاعری کا پرجوش انداز ' جو اندرونی جذبات و احساسات کا آئینہ دار ہو اور جس کا استعمال عباسی دور میں بڑی آزادی کے ساتھ کیا گیا اور جس کی مثال ابو تمام کی شاعری ہے اور جو اعلیٰ معیار کی حیثیت کی حامل ہونے کے لیے نئے اسلوب کی حامل ہے ۔ اس نے اپنی کتاب البدیع (طبع J.Kratchkovsky ' لنڈن ۱۹۳۵ء) میں تاریخی نقطۂ نظر سے "گنتی" کا مسئلہ لیا اور یہ ظاہر کرنے کی کوشش کی کہ جدید لوگوں کے ہاں بدیع کسے کہتے ہیں۔ یہ درحقیقت بشار بن برد جیسے شعرا سے شروع نہیں ہوتی ' بلکہ پیشتر ازیں قرآن ' حدیث اور بدویوں کی زبان میں پائی جاتی ہے ۔ اپنے اس نظریہ کی حمایت میں وہ خود جمع کردہ مثالیں دیتا ہے جو کہ پانچ ہیں ' جن کا شاید اس سے قبل قدیم ادیبوں اور جدید شاعری نے تجزیہ کیا ہے ' ان پانچ میں اس نے بارہ کا اضافہ کیا ہے ' یعنی دوسروں سے حسن سلوک اور کلام کی عمدگی (محاسن الکلام) وغیرہ۔ اس میدان میں پہلا شخص ہونے کے باعث ابن المعتز مضامین کو کسی خاص ترتیب سے پیش نہیں کرتا ' بلکہ اس نے اپنی کتاب البدیع میں اسلام میں شاعری کے آغاز سے بحث کی ہے (نیز رک بہ بدیع ' بلاغۃ ' نثر بیان اور المعانی والبیان بذیل مادہ)۔ مذکورہ بالا کتاب میں مصنف اپنی ایک اور کتاب کے اقتباسات دیتا ہے ' جس کا نام الفصول القصار ہے۔ ابن المعتز کی اس کتاب کا حوالہ بعد میں آنے والے مصنفین نے بھی دیا ہے۔ کچھ اخلاقی جملے اور کہاوتیں جن کا علما نے اس کی اس کتاب میں سے حوالہ دیا ہے وہ ابن المعتز کی کتاب کتاب الآداب میں بھی ملتی ہیں (طبع Krachkovsky 'در M.O ' ۱۸(۱۹۲۴ء)؛ ۵۶ـ۱۱۲) جو کہ شاید مصنف کی کتاب فصول اور اسی طرح کی دیگر کتب سے اس کے دوستوں اور شاگردوں کا ترتیب دیا ہوا مجموعہ ہے ۔ اس کے عنوانات واضح طور پر ادبی کتابوں یعنی ادب الکاتب اور ادب الندیم سے مختلف ہیں۔ یہ ایسی عوامی کہاوتوں کا مجموعہ ہے جس سے اخلاقی اقدار اور تعلیم یافتہ و مہذب شخص کے رویوں کی عکاسی ہوتی ہے ۔

شاعری کی تاریخ کے عنوان پر ' جو ادب کا ایک وسیع موضوع ہے ' صرف دو نمونے باقی رہ گئے ہیں جن میں ایک ابن قتیبہ [رک باں] کی کتاب (الشعر و الشعراء) ہے اور دوسری ابن سلام الجمحی [رک باں] کی (طبقات الشعراء) 'مگر یہ دونوں کتابیں اسلام سے متصل پہلے اور اسلام سے متصل بعد کے زمانے سے متعلق ہیں ۔ ابن المعتز نے آخری برسوں میں طبقات الشعراء المحدثین تحریر کی (عمدہ ' مگر خوبصورت مخطوطہ ' اسکوریال ' طبع A.Eghbal ' لنڈن ' ۱۹۳۹ء ' جرمن مخطوطہ ' بدون تاریخ ' xiii ' طبع اے۔ اے فراج ' قاہرہ ۱۹۵۶ء) ' جس میں فاضل مؤلف نے دور عباسیہ کے شعرا کے مفصل اقتباسات ' خصوصاً کم معروف شاعروں کے بارے میں معلومات جمع کی تھیں۔ اس بنا پر کتاب طویل نظموں پر مشتمل تھی جو کسی دیگر مآخذ سے نہیں مل سکتیں ۔

مآخذ : متن اور براکلمان ' ۱:۷۹ـ۸۰ و تکملہ ' ۱:۱۳۰ـ۱۳۸ ' میں مندرجہ مآخذ کے علاوہ دیکھیے: (۱) ہلال الصابی: کتاب الوزراء ' جلد ۱ طبع H.F.Amedros ' لائیڈن ۱۹۰۴ء (اشاریہ) ؛(۲) عریب: Tabari Continuatus ' طبع ڈی خویا ' (اشاریہ) لائیڈن ۱۸۹۷ء ؛ (۳) ابن مسکویہ : The eclipse of the abbasid caliphate ' طبع D.S Margoliouth اور H.F Amedros جلد ۱ـ۷ ' آکسفوڈ ۱۹۲۰ـ۱۹۲۱ء (اشاریہ)؛ بہت سے مقالات جن کا حوالہ J.Karachkovsky نے کتاب البدیع کے مقدمہ میں دیا ہے ؛(۴) نیز دیکھیے I.Yu. Karackovsky : Z Soc ' ۹/۶۷ ـ ۳۳۰ ؛(۵) محمد عبدالمنعم الخفاجی : ابن المعتز و تراثہ ' فی النقد و البیان ' قاہرہ ۱۳۳۸ھ / ۱۹۲۹ء ؛ (۶) احمد کمال زکی : ابن المعتز العباسی ' قاہرہ ۱۹۶۵ء ؛(۷) دیوان جو بیروت سے بھی ۱۹۶۱ء میں شائع

ہوا (طبع کرم البستانی).

G.Troupea) [ت: محمود الحسن عارف])

••------------••

※ ابنُ المُعذَّل : ابو القاسم عبدالصّمد بن المعذّل بن غیلان بن الحکم العبدی ' بصرہ کا ایک ہجو گو شاعر (م ۲۴۰ھ/ ۸۵۴ـ۸۵۵ء) جس کا نسبی تعلق عبد القیس کے خاندان سے تھا ' جس کے بہت سے افراد نے شاعری کی ' اس کے دادا غیلان کا مآخذ میں بطور شاعر تذکرہ کیا گیا ہے ' جبکہ اس کے باپ المعذّل نے ہجو گوئی میں ابان اللاحقی کے ساتھ مقابلہ کیا تھا ' جس میں سے خصوصی طور پر ایک نظم کو دیوان ابو نواس میں شامل کیا گیا ہے ' جہاں (مطبوعہ ۱۲۷۷ھ ؛ ص ۷۹ مطبوعہ ۱۳۳۲ھ ' ص ۱۵۱) یہ نظم مطبوعہ قاہرہ ۱۹۵۳ء میں نظر انداز کر دی گئی ہے ' (ردیف رمل)۔ ابن الندیم (الفہرست قاہرہ ' ص ۲۳۴) شاعری کے پچاس اشعار [کے مجموعہ] کو المعذل سے منسوب کرتا ہے ' لیکن اب ان کی بہت کم تعداد محفوظ ہے (دیکھیے الصولی : اوراق ' شاعروں سے متعلق حصہ ؛ ص ۶ تا ۸ ؛ الاغانی ' ۱۲:۵۷ـ۵۸ ' مطبوعہ بیروت ' ۱۳:۲۲۸ ' ۲۳۰ ؛ Ch.Pellat طبع *Milieu* ' ص ۱۶۷ـ۱۶۸)۔

عبد الصّمد کے بھائی احمد ' عیسیٰ اور عبد اللہ بھی شاعری کا درک رکھتے تھے ' لیکن ابن النّدیم کے مطابق ان کا کلام بہت کم تھا ' سب سے پہلا شخص ابو الفضل احمد بن المعذل ہے ' جس نے روایتی شاعری کو اپنایا اور جس کی کچھ نظمیں محفوظ ہیں ' لیکن وہ زیادہ تر اپنی پارسائی اور خوش بیانی سے متاثر کرتا ہے ۔ اس کا کلام عبد الصمد کی اخلاقی حالت کے برعکس تھا۔ وہ ایک ایسے ماحول میں شہرت سے ہم کنار ہوا جو شاعری سے دور ہٹ گیا تھا ' جبکہ صاحب الاغانی اسے معتزلی ظاہر کرتا ہے (۱۲:۵۷ = مطبوعہ بیروت ' ۱۳:۲۲۸) ' مگر الجاحظ (بیان ' ۱:۱۰۳ ؛ ۲:۳۰۶) سے اس کے مالکی ہونے کا تاثر ملتا ہے ' جبکہ صاحب الفہرست (ص ۲۸۲) اسے مالکی مسلک کے افراد سے وابستہ کرتا ہے اور [نامور مالکی عالم] الماجشون کو اس کا ایک استاد اور اسمٰعیل بن اسحاق القاضی کو اس کا شاگرد قرار دیتا ہے اور وہ چند کتابوں کو ' جن کی تعداد نظر انداز کر دی گئی ہے اس سے منسوب کرتا ہے ' جن میں زیادہ مشہور کتاب العلۃ ہے (الکتبی : فوات ' بذیل مادہ)۔ بہت سے بیانات کے مطابق احمد بصرہ کا ایک نامور باشندہ تھا ' جو ان جنگوں میں بھی موجود تھا جو بوزنطیوں کے خلاف لڑی گئیں۔ یہاں تک کہ وہ سامرا میں خلیفہ تک رسائی رکھتا تھا (ابن المعتز: طبقات ' ص ۱۷۵ ؛ الحصری : زہر ' ص ۶۵ و بعد)۔ اس خاندان میں سب سے مشہور فرد عبدالصمد تھا ' جسے المرزبانی (موشح ' ص ۹) نے دو سو اوراق پر مشتمل ایک وقیع رسالے بعنوان اخبار عبد الصمد بن المعذل کا موضوع قرار دیا ہے (الفہرست ' ص ۱۹۱)۔اسی ابن النّدیم کے مطابق(ص ۲۳۴) اس کا دیوان ۱۵۰ اوراق پر مشتمل تھا ۔الحصری(زہر ' ص ۶۵۴) اسے اس دور میں بصرے کا سب سے بڑا شاعر تسلیم کرتا ہے ۔ جیسا کہ الثعلبی کے سدا بہار قصے (خاص الخاص ' تیونس ۱۲۹۳ھ ' ص ۱۰۰) میں اس کا تتبع کیا گیا ہے ' لیکن وہ مشکل سے اس مقام کا حامل نظر آتا ہے ' گو کہ ایک نقاد ابو ہلال العسکری نے اس کے کئی اشعار کو البحتری کے ان اشعار سے بہتر جانا ہے جن سے وہ بہت متاثر ہوا تھا.

الاغانی (۱۲:۵۷ـ۷۲ ؛ مطبوعہ بیروت ۱۳:۲۲۸ـ۲۵۹) میں اس کی تفصیلی سرگزشت کے باوجود ہم اس کی زندگی کے بارے میں بہت کم معلومات رکھتے ہیں اور ان روایتوں سے بھی جو اس کے حالات سے متعلق ہیں ' اس کے الاصمعی کے ساتھ تعلقات کا امکان نظر آتا ہے اور اسی طرح بصرہ کے حاکم اور حکمران خاندان کے افراد کے ساتھ اس کے تعلقات کی تفصیل کے بارے میں بھی کچھ پتہ نہیں چلتا۔ وہ اپنے ہم کاروں کے برعکس دارالحکومت میں اپنی قسمت آزمائی کرتا نظر نہیں آتا۔ گو وہ ۲۲۶ھ/ ۸۴۱ء سے پیشتر سامرا میں تھا ' جہاں نوجوان افشین [رک بآں] نے اس کا دماغ نکمے خیالات سے لبریز کر دیا تھا۔

نوجوانوں کے بارے میں اس کا عمومی رویہ اس دور کے عمومی مزاج کا حصہ تھا ' الگ گلستان یا تفریح کی تفصیل کا بیان ' فرحت کے تذکرہ کے بغیر بے کار ہے ' لیکن محفوظ رہنے والی اس کی بیشتر نظمیں اس کے کمزور اخلاقی رویے کا اظہار کرتی ہیں۔ دوسرے شعرا پر اس کے تقدم کا دعوی اوراس کا یہ شوق کہ وہ کسی حد تک سب کو اپنی دشمنی کا نشانہ بنائے ' اس کی شاعری کے خصائص ہیں ۔ اس کی ہجو سے کوئی بھی نہ بچ سکا ' دوست اور نہ ہمسائے۔ یہاں تک کہ اس کا بھائی احمد ' جو قصبہ میں شہرت رکھتا تھا ' اس کے حاسدانہ رویہ سے محفوظ نہ رہ سکا۔ اس کی ہجو کا شکار بننے والے نمایاں لوگوں میں ' جنہوں نے کئی طرح اس کو جوابات دیئے ' حمدان بن ابان اللّاحقی الجماز [رک بآں] ' یحیٰی بن اکثم [رک بآں] اور ابو تمام بذات خود شامل تھے ' جسے الثعلبی (حوالہ مذکور) کے مطابق اسے بصرہ آنے کے خیال سے دست بردار ہونے کا مشورہ دیاگیا ' کیونکہ عبد الصّمد نے اس پر اپنے اشعار سے حملہ کیا تھا (لیکن صاحب الاغانی اس واقعے کومختلف طریقے سے بیان کرتا ہے اور اس معاملہ میں ابو تمام کو قائدانہ کردار ادا کرنے کا ذمہ دار گردانتا ہے)۔ اس کی اس طرح کی حاسدانہ شاعری سے اس کا نام لقب ابو السّم پڑ گیا ' مگر وہ اس سے خوف زدہ نہیں ہوا ' اس کے کچھ اشعار اس قدر نقصان کا باعث بنے کہ ایک مغنیہ اور ایک مغنی دونوں کو اس کے ہجویہ اشعار گانے پر رزق معاش کے لیے بصرہ چھوڑنے پر مجبور کر دیا گیا ۔ اس کے محفوظ رہ جانے والے اشعار اور حصے ظاہر کرتے ہیں کہ ابن المعذل تیسری ہجری / آٹھویں صدی عیسوی میں بصرہ کے شاعروں کے اس گروہ کا روایتی نمائندہ تھا جو عیاش اور لاابالی قسم کے لوگ تھے اور دوسرے لوگوں کے اچھے ناموں کی بے حرمتی کرتے ' الزامات تراشتے اور شراب و شباب کے بارے میں شعر کہتے ' جس سے ہجو گوئی کی صلاحیت کومزید تقویت ملتی .

مآخذ :متن مقالہ میں مذکورہ مآخذ کے علاوہ دیکھیے: (۱)الصولی : اوراق ' شاعروں سے متعلق حصہ ' طبع J.Heyworth Dunne' قاہرہ ۱۹۳۴ء ' بمدد اشاریہ ؛ (۲) ابن المعتز: طبقات ' ص ۱۷۵۔۱۷۶؛(۳) ابو تمام : حماسہ ' ۱:۱۰۲ (شاعروں کے اشعار کا حصہ) ؛(۴) المرزبانی: موشح ' ص ۳۴۶ ؛(۵) ابن الجراح : ورقہ ' اشاریہ ؛(۶) المبرد : الکامل ' اشاریہ ؛(۷) القالی : الامالی ' اشاریہ ؛(۸) ابن ابی عون : تشبیہات ' ص ۱۹ ' ۵۸؛(۹) الشجری : حماسہ ' ص ۹۲ ' ۱۸۱' ۱۹۶' ۲۲۴؛(۱۰) الجاحظ : المحاسن والمساوی ' ص ۳۸۲ ؛(۱۱) ابن عبدربہ : عقد ' قاہرہ ۱۹۴۰ء ' ۲:۱۴۴'۲۱۸ ' ۳: ۲۲۴ ' ۷: ۵۳ ؛(۱۲) ابن رشیق : عمدہ ' ۱:۹۵ ؛ (۱۳) الحصری : زہر ' ۶:۶۵۱۔۶۵۶؛ (۱۴) وہی مصنف : جمع ' ص ۳۱۰ ' ۳۳ (۱۵)صرافی : نحویین ' ص ۳۰۵ ؛(۱۶) العسکری : صناعتین ' ص ۲۳۱ ' ۲۳۴ ' ۴۵۵ ؛(۱۷) وہی مصنف : دیوان المعانی' اشاریہ ؛ (۱۸) الثعلبی : ثمار القلب ' ص ۲۱۷ ؛(۱۹) الآمدی : موازنہ ' استانبول ' ۱۲۸۷ھ ' ص ۱۳۶ ؛(۲۰) الکتبی : فوات ' ص ۵۷۵ ؛(۲۱) النویری : نہایہ ' ۳:۹۰ ؛ (۲۲) الغزولی : مطالع ' ۱:۹۔۱۰ ؛(۲۳) الیف بستانی : دائرۃ المعارف ' ۴:۵۲؛ (۲۴) Ch.Pellat: *Milieu* ' ص ۱۶۸ ؛ (۲۵) وہی مؤلف : ابن المعذل و شعرہ .

(Ch. Pellat[ت: محمود الحسن عارف])

••--------------••

※ **ابن مفرّغ** : ابو عثمان یزید بن زید بن ربیعہ بن مفرغ الحمیریؒ ' پہلی صدی ہجری/ساتویں صدی عیسوی میں بصرہ کا ایک چھوٹے درجے کا شاعر ' اس کے حمیری النسل ہونے کے بارے میں شبہات ہیں اور یہ بھی ممکن ہے کہ اس کا جدامجد مفرّغ کوئی غلام ہو۔اس کی تاریخ ولادت کے بارے میں کچھ علم نہیں ۔ اس کے بارے میں قدیم روایتوں سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ تقریباً ۳۶۔۴۰ھ / ۶۵۷۔۶۶۰ء میں ایک ایرانی خاتون بنام "اہواز" کے ساتھ محبت میں مبتلا تھا ' بعد ازاں وہ عبید اللہ بن ابی بکرہ [رک بآں] اور سعید بن عثمان بن عفان کے ساتھ منسلک

ہوگیا ' لیکن اس وقت اس کی قسمت نے ایک نیا رخ اختیار کیا جب اس نے ۵۴ھ/۶۷۴ء میں عباد بن زیاد کے پیچھے سجستان جانے کا فیصلہ کیا۔ ان کے تعلقات جلد ہی ناخوشگوار ہو گئے جس کے باعث شاعر کو کچھ وقت قید میں گزارنا پڑا۔ رہائی کے بعد وہ وہاں سے بھاگ نکلا اور شہر بہ شہر آوارہ گردی کرتا اور زیاد کے خاندان کو برا بھلا کہتا رہا۔ اسے بصرہ میں عبید اللہ بن زیاد [رک بآں] نے گرفتار کر لیا۔ جس نے اسے ایک بالکل نئے انداز سے سزا دینے کا طریقہ اختیار کیا ' یعنی اسے جبراً اسہال آور دوا کھلانے کے بعد ایک بلی کے ساتھ گدھے پر باندھ دیا گیا اور مختلف نوعیت کے افراد کے جلوس کے آگے لگا کر اسے بطور سزا شہر کے گلی کوچوں میں گھمایا گیا۔ اس کے بعد اسے دوبارہ عباد بن زیاد کے ہاں بھیج دیا گیا ' جس نے اسے قید خانہ میں ڈال دیا اور اس کی رہائی دمشق کے یمنیوں کی مداخلت پر ہوئی۔ یزید بن معاویہ کی حمایت حاصل ہونے پر بالآخر عبید اللہ بن زیاد نے اس کی معافی کی استدعا قبول کرتے ہوئے اسے رہا کرکے کرمان بھیج دیا۔ ۶۴ھ/۶۸۴ء میں ابن زیاد کے انتقال کے بعد ابن مفرغ واپس اپنے قصبے میں آ گیا۔ جہاں سے عبید اللہ نے اسے نکال دیا تھا کہ یہ ایک بہت آسان انتقام تھا۔ اس کا انتقال طاعون کی وبا میں ۶۹ھ/ ۶۸۹ء میں ہوا۔ ابن مفرغ کی مہم جوئی کو بعض لوگوں نے قصے کہانیوں کے انداز میں پیش کیا ہے لیکن یہ ایک حقیقت ہے کہ اس کی زندگی بہت سے حادثات کی آئینہ دار رہی ' جیسا کہ اس کی محفوظ رہ جانے والی نظمیں اس کی عکاسی کرتی ہیں۔

بنیادی طور پر اس کی قسمت میں ایک ایسے صوبائی شاعر کی زندگی بسر کرنا تھا جس میں کوئی اہم واقعہ یا حادثہ رونما نہ ہوتا ' جس کا مقصد اعلیٰ مقامی طبقہ امرا اور اپنے تحفظ کے سوا کچھ اور نہ تھا ' لیکن وہ غیر متوقع طور پر ایک مباحثہ گو شاعر بن گیا۔ جس کا کلام اپنی ظاہری ساخت سے زیادہ اپنے مباحث کے حوالہ سے زیادہ اہم تھا۔ جس میں براہ راست خاندان زیاد کی اور بالواسطہ بنی امیّہ کے خلاف اس کی مخالفانہ جذبات کی ترجمانی ہوتی ہے۔ یہ اس برے سلوک کا نتیجہ تھا جو کہ اس کے ساتھ ' مہربانی کے ساتھ پیش آنے کے بجائے ' ظلم و زیادتی کی صورت میں روا رکھا گیا اور جو ایک مخالفانہ جنگی کیفیت کے رویہ کا حامل تھا اور جس کے باعث اسے اس کے بعد آنے والوں نے ایک خاص روپ میں پیش کیا۔ یہ حقیقت ہے کہ اس کا بیٹا محمد خارجی ہو گیا تھا اور پوتا اسمعیل السید الحمیری کے لقب کے ساتھ ایک بدنام شیعہ شاعر بن گیا تھا۔

ابن مفرغ کا دیوان کہیں یکجا نظر نہیں آتا۔ اس کے ۳۰۰ اشعار ادب ' صرف و نحو اور لغت کی کتابوں میں بکھرے ہوے ہیں (اس لیے کہ اسے بطور سند اور حوالہ کے پیش کیا گیا ہے ' خاص طور ھذا اور الّذی کے استعمال قصیدہ ۳۱ اور اس کے خچر عدس کے نام پر قصیدہ عدس)۔ اس کے عہد جوانی کی رومانی نظمیں اوراپنے محسنوں کی مدح میں لکھے گئے قصیدے حقیقت کی ترجمانی سے عاری ہیں ' لیکن اپنے دشمنوں کے خلاف دشنام گوئی اور حقیقت کی غمّازی کرتے ہیں ' جو کہ اہل بصرہ کے لیے مسرت کا باعث بنے ' جو عبیداللہ بن زیاد کے سخت مخالف تھے۔ ان میں تین مصرعوں پر مشتمل نظمیں بھی ہیں جس سے ظاہر ہوتا ہے کہ یہ اہل بصرہ میں بخوبی جانی جاتی تھیں۔ آخر میں اس بات کا تذکرہ بھی ضروری ہے کہ الاصمعی نے اسے تبعؔ سے منسوب سوانح حیات اور نظمیں اپنے نام کرنے پر جو مجرم گردانا ہے ' اس کی حقیقت تاحال معلوم نہیں ہو سکی۔

مآخذ : (۱) البلاذری : انساب ' ۴/۲:۷۷ بعد ؛ (۲)ابن سلام : طبقات ' ص ۱۴۳ـ۱۴۴ ؛(۳) ابن قتیبہ : الشعر و الشعراء ' ص ۳۱۹ـ۳۲۴ ؛(۴) الطبری ' ۱۹۱:۲ـ۱۹۵ ؛ (۵) الاغانی ' ۵۱:۱۸ـ۷۲؛(۶) البغدادی : خزانہ ' قاہرہ ۲۲۵:۴ـ۲۴۴ ؛(۷)ابن خلکان ' قاہرہ ۱۹۴۹ء ' ۳۸۲:۵ ' ۴۰۹ ؛(۸)ابن الاثیر ' ۴۳۱:۳ـ ۴۳۳؛ (۹) یاقوت : ارشاد ' ۲۹۷:۷ـ۲۹۸ ؛(۱۰) وہی

مصنف: ادباء، ۲۰: ۴۳-۴۶؛ (۱۱) H. Lemmens: Le Califat de Yazid I، در MFOB، ۵/۱: ۲۲۵-۲۲۷؛ (۱۲) O. Rescher: Abriss، ۱: ۱۵۷-۱۶۱؛ (۱۳) C.A. Nallino: Letterature، ص ۱۳۴؛ (۱۴) براکلمان: تکملہ، ۱: ۹۲؛ (۱۵) G. Lazard: La Langue des Plus anciens Monoments de la Prose Persane، پیرس ۱۹۶۳ء، ص ۳۲؛ (۱۶) وہی مصنف: Les Premiers Poets Persan، پیرس و تہران ۱۹۶۴ء، اشاریہ؛ (۱۷) عبد القاسم حبیب اللہ "النوید": Ibn Mufarrigh dar sistan، در Rev Fac. Let, de Meched، ۲/۱ (۱۹۶۶): ۴۷-۷۰؛ (۱۸) Ch. Pellat: Poet Ibn Mufarrigh et son aeuvre Mel Louis Massignon iii، ۳: ۱۹۵-۲۳۲۔

(Ch. Pellat [ت: محمود الحسن عارف])

※ **ابن مفلح، شمس الدین**: ابو عبد اللہ محمد بن مفلح المقدسی ایک حنبلی ماہر اصول فقہ، جو ایک اصول فقہ کے بڑے ماہر خاندان کا سربراہ اور بانی تھا، جس کے آخری فرد نے گیارھویں صدی ہجری/سترھویں صدی عیسوی میں انتقال کیا۔

شمس الدین نے حنبلی قاضی القضاۃ جمال الدین المرداوی (۷۰۰-۷۶۹ھ/۱۳۰۰-۱۳۲۷ء) کی بیٹی سے شادی کی۔ اس کے سوانح نگاروں کے مطابق اس کے اس بیوی سے سات بچے پیدا ہوئے، جن میں لڑکے اور لڑکیاں دونوں شامل ہیں۔ اس کی نسب نامے کی تفصیل سے، جو اس کی سوانح حیات کے مآخذوں سے معلوم ہوتی ہے، پتہ چلتا ہے کہ اس کے پانچ بیٹے تھے اور یہ کہ یہ خاندان ۱۰۳۸ھ (یا ۱۰۳۵ھ)/۱۶۲۸ء میں شہاب الدین پر ختم ہوگیا۔ جس نے ۹۹ برس کی عمر پائی تھی۔ اس کا بیٹا عبداللطیف (م ۱۰۳۶ھ/۱۶۲۶ء) اپنے والد کی زندگی میں ہی فوت ہو گیا تھا (باپ اور بیٹے دونوں کے لیے دیکھیے شطی: مختصر طبقات الحنابلہ، دمشق ۱۳۳۹ھ/۱۹۲۱ء، ص ۱۰۱-۱۰۳)۔

اپنے دور میں شمس الدین حنبلی مکتب فکر کا ایک بنیادی مصنف تھا۔ اس کی جو کتابیں ہمارے زمانے تک محفوظ ہیں ان میں سے ابتدائی دور کی بیشتر حنبلی کتب گم ہو گئی ہیں۔ ان کی محفوظ کتابوں میں سب سے زیادہ قابل ذکر آداب شرعیہ (۳ جلدیں قاہرہ ۱۳۴۸ھ/۱۹۳۰ء) ہے۔ جن میں ابن عقیل [رک بآں] کی کتاب الفنون کے کئی اقتباسات ہیں، جن میں سے ایک مثال زیادہ اہم ہے۔ اس کی کتاب جو اصول فقہ پر لکھی گئی تھی اور جس کا نام کتاب اصول الفقہ ہے، ایک مخطوطہ کی صورت میں محفوظ ہے (برلن عدد ۴۳۹۹) اور اس کی تصنیف کتاب الفروع (۳ جلدیں، ۱۳۳۹ھ/۱۹۲۱ء، مطبوعہ) امام احمد بن حنبل کے طریقۂ استدلالیہ کے استحکام پر خاص اہمیت کی حامل ہے، دمشق کے تین مدارس الجوزیہ، الصاحبیہ اور العمریہ میں تصنیف و تدریس کی زندگی بسر کرنے کے بعد اس کا ۷۶۳ھ/۱۳۶۲ء میں انتقال ہوا۔

نام کی یکسانیت کی بنا پر شمش الدین کے بعد آنے والے اسی خاندان کے لوگوں سے اس مسئلے میں الجھاؤ پیدا ہوتا ہے، خصوصاً ان لوگوں کے ساتھ، جن کا نام برہان الدین ابراہیم ہے، ایسے افراد پانچ ہیں: (۱) برہان الدین ابراہیم، جن کا انتقال ۸۰۳ھ/۱۴۰۰ء میں ہوا، وہ شمس الدین کا بیٹا تھا اور تقی الدین لقب رکھتا تھا، وہ قاضی القضاۃ کے عہدہ پر فائز رہا۔ اس نے حنبلی مکتب فکر کی ایک تاریخ بھی لکھی ہے جس کا نام اصحاب الامام احمد تھا، جس کا بیشتر حصہ، کہا جاتا ہے کہ، آگ کی نذر ہو کر ضائع ہو گیا تھا۔ یہ وہ تصنیف نہیں ہے جس سے نعیمی اپنی کتاب دارس فی تاریخ المدارس میں بہت زیادہ مستفید ہوا ہے (دیکھیے ابن العماد: شذرات، ۷: ۲۲-۲۳)۔ اس برہان الدین کا ایک پوتا شمس الدین کا پڑپوتا بھی یہی نام رکھتا تھا۔ جس کی وفات ۹۱۷ھ/۱۵۱۱ء میں ہوئی (دیکھیے شذرات، ۸: ۷۷)۔ ایک تیسرا برہان الدین شمس الدین کا پوتا تھا، جس کی وفات ۸۷۶ھ/۱۴۷۱ء میں

ہوئی (دیکھیے شذرات ' ۷:۳۲۱)۔ شمس الدین کا ایک اور پڑپوتا اپنے جدامجد ' یعنی برہان الدین کی طرح قاضی القضاۃ تھا اور اس نے اسی کی طرح المقصد الارشاد فی ترجمۃ الاصحاب احمد ' کے عنوان سے حنبلی مسلک کی تاریخ لکھی ہے۔ جس سے النعیمی نے اپنے کتاب دارس میں بہت استفادہ کیا ہے (دیکھیے شذرات ' ۷:۳۳۸۔۲۹ ' النعیمی کے لیے دیکھیے مآخذ)۔ مؤخر الذکر کا پوتا آخری برہان الدین ابراہیم ہے ' جس کا انتقال ۹۰۹ھ/ ۱۵۰۱ء میں ہوا۔ آخری بنو مفلحون میں ایک ابن المفلح اکمل الدین محمد (۹۳۰۔۱۰۱۱ھ /۱۵۲۳۔۱۶۰۲ء) نے قاہرہ اور دمشق سے متعلق کئی تاریخی واقعات کو قلمبند کیا ہے۔ جس میں ابو شامہ کا خلاصہ بنام اخبار الدولتین بھی شامل ہے (دیکھیے شطی : مختصر ' ص ۹۳ تا ۹۵)۔

مآخذ : شمس الدین ابن المفلح کے لیے دیکھیے : (۱)براکلمان ' ۱:۱۰۷ و تکملہ ' ۲:۱۲۹ اور جو مآخذ وہاں دیئے گئے ہیں جس میں حسب ذیل کا اضافہ کیا جا سکتا ہے؛ (۲) محمد جمالی الشطی : مختصر طبقات الحنابلہ ' ص ۶۲۔۶۳ ؛ (۳) النعیمی: الدارس فی تاریخ المدارس ' ۲ جلدیں ' دمشق ۱۹۴۵ء ' ۱۹۵۱ء اشاریہ ' بذیل مادہ۔ شمس الدین ابن مفلح کے مسلک حنبلی کی تاریخ نویسی میں مقام و رتبے کے لیے دیکھیے H.Laous : Le. Hambalisme Sous les Mamlouks Bakridis ' در REI ' ۲۷ (۱۹۶۰ء) : ۶۸۔۶۹؛ اور حواشی ' ۳۶۹۔۳۷۰ ۔ دونوں برہان الدین کا طبقات حنابلہ ' پر جو کام تصنیفی کام ہے ' طبقات نویسی کی دنیا میں اس کے مقام و رتبہ کے لیے دیکھیے G. Makdisi: Ibn Aqīl et la resurgence de l' isglam traditionaliste ausie (PIFD ' ۱۹۶۳ء) ' ص ۵۵ و بعد(عدد ۷ و ۸) اس خاندان کے افراد پر مختلف معلومات کے لیے دیکھیے نعیمی : دارس ' اشاریہ ' بذیل مادہ ' مفلح ۔

(G.Makdisi [ت: قیوم خان درانی ؛ ن: محمود الحسن عارف])

••-------------••

ابن ملجم ' المرادی :(م ۴۰ھ/۶۶۱ء) ایک ⊗ متشدد و خارجی اور حضرت علیؓ کا قاتل 'پورا نام عبدالرحمٰن بن ملجم (ابن سعد ' ۳:۳۳) یا عبد الرحمٰن بن عمرو بن ملجم (الطبری : ۲:۳۴۶۸ ؛ البلاذری ' ۲:۵۰۷ ؛ ابن کثیر : البدایہ '۲: ۳۲۵) تھا .

اس کی کئی کنیتیں بیان کی جاتی ہیں ؛ وہ قبیلہ حمیر کے ایک بطن بنو مراد سے تعلق رکھنے کی بنا پر ' الحمیری اور المرادی ' کندہ کی شاخ بنو جبلہ کا حلیف ہونے کی بنا پر الکندی (ابن سعد '۳:۳۵) اور بنو حمیر کی شاخ بنو تجیب سے تعلق کی بنا پر التجیبی (المسعودی : مروج) یا التجوبی (از بنو تجوب ' بنو حمیر کی ایک شاخ) اور مصر کی رہائش کی بنا پر المصری کہلاتا ہے (ابن سعد ' ۳:۳۳).

ابن ملجم کے ابتدائی حالات بہت کم معلوم ہیں اورنہ ہی اس بات کا پتہ چلتا ہے کہ اس کے خاندان نے کب اور کس کے ہاتھ پر اسلام قبول کیا ' البتہ اتنا معلوم ہوتا ہے کہ اس نے زمانہ جاہلیت پایا تھا اور حضرت عمرؓ کے زمانے میں ہجرت کی تھی اور حضرت معاذؓ بن جبل سے قرآن پڑھا تھا(ابن حجر : الاصابہ ' ۳:۹۹) ۔ وہ ان لوگوں میں شامل تھا جنہوں نے جنگ صفین (۳۶ھ/ ۶۵۶ء) میں تحکیم کی مخالفت کرتے ہوئے حضرت علیؓ کے لشکر سے علیحدگی اختیار کر لی تھی۔ ابن حجرؒ نے (لسان المیزان ' ۳:۴۴۰) ابو سعید بن یونس ' صاحب تاریخ مصر 'کے حوالے سے لکھا ہے کہ ابن ملجم فتح مصر میں بھی شامل تھا ' اس کے حضرت علیؓ کے اقدام قتل کے واقعے سے یہ بھی پتہ چلتا ہے کہ وہ اپنے خارجی خیالات میں بہت متشدد تھا۔ حافظ ابن حجرؒ (کتاب مذکور ' ص ۹۹) نے اسے خوارج کے بڑے لوگوں میں شمار کیا ہے ' حضرت علیؓ نے اس گروہ کا جنگ نہروان [رکّ بہ نہروان] میں قتل عام کیا تھا ' اس موقع پر صرف چند لوگ ہی بچ سکے تھے ' جن میں غالبًا وہ بھی شامل تھا۔ روایات کے مطابق ابن ملجم بہت بڑا عبادت گزار تھا اور اس کی پیشانی کثرت سجود کی بنا پر "نشان دار" تھی (ابن سعد ' ۳:۴۰) ' لیکن اس

کی یہ عبادت اس کے حلق سے نیچے نہیں اتری تھی ' جیسا کہ خوارج کے متعلق ایک حدیث شریف میں وارد ہوا ہے (دیکھیے مسلم)۔ اس کے کردار کی دو عملی اس بات سے ظاہر ہے کہ وہ کوفہ میں ایک عورت " قطام" نامی سے ' نامحرم ہونے کے باوجود مخلیں سجاتا رہا .

سازش اور اس کا پس منظر : خوارج [رک باں] کے متعلق آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے دو ٹوک الفاظ میں صراحت کی تھی کہ یہ لوگ دائرہ اسلام سے خارج ہوں گے اور مسلمانوں کی جو جماعت اس وقت موجود ہو وہ ان کو قتل کرنے سے دریغ نہ کرے (دیکھیے مسلم ؛ کتاب السنن ' باب ۲۴ : الترمذی ' ۵:۴۸۱ ' حدیث ۲۱۸۸)۔ اسی ارشاد نبویؐ کے تحت حضرت علیؓ کی قیادت میں صحابہؓ و تابعینؒ نے نہروان کے مقام پر بڑی تعداد میں ان کے افراد کو قتل کیا تھا ' لیکن اس سے یہ تحریک ختم ہونے کے بجائے پس پردہ چلی گئی اور ان لوگوں نے ایک عرصے تک سازشوں کے ذریعے عالم اسلام کو شدید سیاسی اور معاشرتی بحرانوں میں مبتلا کیے رکھا .

حضرت علیؓ کے دور حکومت میں جو سیاسی خلفشار رہا ' اس میں بھی اس گروہ کا بہت بڑا دخل تھا ۔ ان لوگوں نے جنگ صفین میں جنگ کو منطقی انجام تک پہنچنے سے قبل ہتھیار ڈال دیئے اور تحکیم کا نعرہ بلند کیا ' جب حضرت علیؓ ان کے کہنے پر تحکیم پر آمادہ ہوے تو وہ ان سے الگ ہو گئے۔ بالآخر جب جنگ نہروان میں ان کا قتل عام ہوا ' تو یہ امید بندھ چلی تھی کہ اب حالات بہتر ہوجائیں گے اور خلافت علی منہاج النبوۃ حسب سابق بحال ہو جائے گی ' لیکن عین انہی دنوں میں اس سازشی گروہ نے حضرت علیؓ کے قتل کے ذریعہ عالم اسلام کو اس نعمت سے ہمیشہ کے لیے محروم کر دیا .

اس اجمال کی تفصیل کچھ اس طرح ہے کہ تین خارجی ' یعنی عبد الرحمن بن ملجم ' البرک بن عبد اللہ التمیمی اور عمرو بن بکر التمیمی السعدی مکہ مکرمہ میں جمع ہوے۔ (ابن ملجم کے ساتھیوں کے نام بعض سوانح نگاروں نے مختلف لکھے ہیں مثلاً الدینوری : الاخبار ' ص ۲۱۳ نے نزال بن عامر اور عبد اللہ بن مالک صعیداوی لکھا ہے)۔ انہوں نے مسلمانوں کے درمیان خانہ جنگی ' حکام کے مظالم اور جنگ نہروان میں خارجیوں کے قتل عام پر باہم تبادلہ خیال کیا اور کہا کہ ان لوگوں کے مرنے کے بعد اب ہم زندہ رہ کر کیا کریں گے۔ چنانچہ انہوں نے اس بات پر اتفاق کیا کہ اگر وہ ' بقول ان کے ' اپنے گمراہ حکام کو قتل کر دیں تو اس سے لوگوں کو بڑی راحت مل جائے گی۔ چنانچہ ابن ملجم نے کہا کہ میں (حضرت) علیؓ کو قتل کر دوں گا۔ البرک بن عبد اللہ نے کہا کہ میں (امیر) معاویہؓ کو قتل کروں گا ' جبکہ عمرو بن بکر (یا بکیر ' ابن سعد ' ۲۳) نے حضرت عمرو بن العاص کے قتل کی ذمہ داری اٹھائی (ابن سعد ' ۳:۳۶)۔ انہوں نے اس بات پر پختہ عہد و پیمان کیے کہ وہ اپنے ساتھیوں سے غداری نہیں کریں گے اور یہ کہ یا تو وہ اپنے مقصد کو حاصل کریں گے یا پھر اس راستے میں قتل ہوجائیں گے۔ اس مقصد کے لیے سب نے ۱۷ رمضان المبارک ۴۰ھ کی تاریخ مقرر کی اور ایک دوسرے سے الگ ہو گئے (دائرۃ المعارف ' ۱:۵۷۴-۵۷۵)۔ اس کے بعد وہ اپنے اپنے طے شدہ پروگرام کے مطابق علاقوں کی طرف روانہ ہو گئے چنانچہ ابن ملجم کوفہ آگیا ' جہاں پہلے ہی بہت سے خارجی حضرت علیؓ سے نالاں تھے۔ یہاں ابن ملجم اپنے ساتھیوں سے آ کر ملا اور اپنے مقصد کو پوشیدہ رکھا .

کوفہ کے خوارج میں بنو تیم الرباب کے لوگ بھی شامل تھے ' ابن ملجم نے ان لوگوں سے میل جول بڑھا لیا ' ان کے کچھ لوگ جنگ نہروان میں قتل کر دیے گئے تھے۔ ان لوگوں میں ایک عورت بھی تھی ' جس کا نام قطام بنت شجنہ بن عدی بن عامر بن عوف بن ثعلبہ بن سعد بن ذہل بن تیم الرباب (یا قطام بنت اخضر بن شجنہ) تھا۔ اس کا والد اور بھائی مذکورہ جنگ میں مارے گئے تھے اور وہ ان کا انتقام لینا چاہتی تھی۔ قطام یا قطامی ایک صاحب حسن و جمال اور مکار عورت تھی ۔ اتفاق سے

ابن ملجم اس عورت پر فریفتہ ہو گیا اس نے اسے نکاح کا پیغام دیا ' تو اس نے کہا کہ میں اس وقت تک تم سے شادی نہیں کروں گی جب تک میری دو شرائط پوری نہیں کرو گے : تین ہزار درہم اور حضرت علیؓ کا سر (ابن سعد ' ۳:۶۳) ' بعض مآخذ میں ایک باندی اور غلام کا بھی ذکر ہے۔ قطام نے مزید کہا کہ اگر تو اپنے مقصد میں کامیاب ہو گیا تو تو نے اپنے آپ کو اور مجھے اس غم سے نجات دے دی اور تجھے میرے ساتھ زندگی گزارنے کا موقع اضافی طور پر ملے گا اور اگر تو قتل ہو گیا تو اللہ کے پاس جو کچھ ہے وہ دنیا اور جو کچھ اس میں ہے ' سے بہتر ہے (دائرۃ المعارف ' ۱:۵۷۵)۔ روایات کی رُو سے اس موقع پر ابن ملجم نے کوفہ میں اپنی آمد کا مقصد ظاہر کر دیا اور اسے بتایا کہ وہ تو کوفہ میں آیا ہی حضرت علیؓ کو قتل کرنے کے لیے ہے ' لہذا تیری خواہش ضرور پوری ہو گی۔ وہ بولی کہ میں تیرے لیے کوئی ایسا شخص بلاتی ہوں جو تیری مدد کرے اور تیری پشت کو مضبوط رکھے۔ چنانچہ اس نے اپنی قوم کے ایک فرد مسمی وردان کو ابن ملجم کی مدد کرنے پر آمادہ کیا۔ پھر ابن ملجم بنو اشجع کے ایک شخص شبیب بن بجرہ سے ملا اور اسے بھی تھوڑی سی رد و قدح کے بعد اپنی مدد پر آمادہ کر لیا۔ ایک روایت کی رو سے ایک رات پہلے یہ تینوں افراد قطام کے خیمے میں جمع ہوے ' جہاں وہ جامع مسجد کے اندر اعتکاف کے لیے بیٹھی تھی اور اس نے ان تینوں افراد کے سینے ایک ریشمی ڈوری سے باندھے اور تینوں کو اس اقدام پر عمل کے لیے برانگیختہ کیا۔ چنانچہ یہ تینوں افراد ۱۷ رمضان المبارک کی رات کو ' جو شب جمعہ بھی تھی ' اس دورازے کے بالمقابل آ کر بیٹھ گئے جہاں سے حضرت علیؓ جامع مسجد میں نماز فجر کے لیے نکلا کرتے تھے۔ حضرت علیؓ کا یہ معمول تھا کہ جب وہ نماز کے لیے نکلتے تو لوگوں کو نماز کے لیے جگاتے ہوے جاتے تھے اور یہ کہتے ہوے جاتے تھے کہ نماز ' نماز .

حضرت حسنؓ بن علیؓ فرماتے ہیں کہ اس رات میں صبح سویرے والد محترم کے پاس گیا تو انہوں نے فرمایا "آج تھوڑی دیر کے لیے میری آنکھ لگ گئی تو میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو دیکھا ' میں نے آپؐ کی خدمت میں لوگوں کی طرف سے ملنے والی تکلیفوں اور اذیتوں کا ذکر کیا ' تو فرمایا: "تو ان کے خلاف بد دعا کر" میں نے کہا : "اے اللہ! مجھے ان سے بہتر لوگ عطا کر اور انہیں مجھ سے بدتر لوگ نصیب فرما (ابن سعد ' ۳:۳۶)۔ اسی وقت مؤذن ابن النباح نماز کی اطلاع دینے آ گیا اور حضرت علیؓ مسجد کے لیے روانہ ہو گئے ۔ جیسے ہی حضرت علیؓ دروازے سے باہر نکلے تو وردان تو پہلے ہی ڈر کر بھاگ گیا ' جسے اس کے چچا زاد بھائی نے ناکام آنے پر قتل کر دیا۔ شبیب نے حضرت علیؓ پر تلوار کا وار کیا ' مگر اس کا وار دروازے کی چوکھٹ پر لگا ' وہ بھی فوراً غائب ہو گیا۔ جس کے بعد ابن ملجم نے حضرت علیؓ کے سر پر تلوار کا وار کیا اور کہا "اے علیؓ ! فیصلہ اللہ کا نہ کہ تیرا اور تیرے ساتھیوں کا"۔ اس کی تلوار حضرت علیؓ کے سر کے اندر پیوست ہو گئی اور دماغ تک کاٹتی چلی گئی۔ حضرت علیؓ نے فوراً لوگوں سے کہا " دیکھنا یہ آدمی جانے نہ پائے" اس نے موقع سے بھاگنے کی کوشش کی ' مگر ابو ادماء ہمدانی نے اسے قابو کر لیا اور پھر دوسرے لوگ بھی آ گئے۔ نماز فجر کا وقت قریب تھا۔ یہ نماز حضرت علیؓ کے بھانجے جعدہؓ بن ہبیرہ نے پڑھائی ۔ اس کے بعد ابن ملجم کو حضرت علیؓ کے سامنے لایا گیا۔ حضرت علیؓ نے فرمایا اے دشمن خدا ! کیا میں نے تیرے ساتھ ہمیشہ بھلائی کا سلوک نہیں کیا ' اس نے کہا کہ ہاں ' پوچھا کہ پھر تو نے ایسا کیوں کیا ؟ اس نے کہا کہ میں نے اپنی تلوار کو چالیس دن تک تیز کیا اور اللہ سے دعا مانگی کہ اس کے ساتھ کوئی بدترین مخلوق قتل ہو۔ حضرت علیؓ نے فرمایا اس تلوار سے تو ہی قتل ہو گا اور میرا خیال ہے کہ تو ہی اللہ تعالی کی بدترین مخلوق ہے ۔ پھر انہوں نے اپنے متعلقین سے فرمایا کہ جان کا بدلہ جان ' اگر میں اس حملے کے نتیجے میں ہلاک ہو جاؤں تو تم بھی اسے ویسے

ہی قتل کر دینا ' جیسے اس نے مجھے قتل کیا ہے اور اگر میں بچ رہا تو پھر اس کے بارے میں خود ہی فیصلہ کروں گا اور اس کے ساتھ حسن سلوک کی تاکید فرمائی (ابن سعد '۳:۳۷)۔ اس موقع پر حضرت علیؓ کی صاحبزادی حضرت ام کلثومؓ نے کہا "اے دشمن خدا! تیرے اس حملے کا میرے ابا جان پر کوئی اثر نہیں ہو گا اور اللہ تعالیٰ تجھے ضرور رسوا کرے گا" ' مگر اس نے جواب دیا "بخدا میں نے یہ تلوار ایک ہزار درہم میں خریدی ہے اور اتنی ہی رقم کے عوض میں نے اسے زہر میں بجھایا ہے اور اگر اس تلوار کا اتنا ہی وار پورے اہل مصر پر کیا جاتا تو ان میں سے کوئی شخص بھی زندہ نہ بچتا" (دائرۃ المعارف)۔ حضرت علیؓ اس زخم کے بعد تین دن علیل رہ کر ۱۹ رمضان المبارک اتوار کی شب ۴۰ھ/۶۶۱ء کو انتقال فرما گئے۔ اس طرح ان کی شہادت سے خلافت راشدہ کا باب ہمیشہ کے لیے اختتام پذیر ہو گیا۔

ابن ملجم کے حملے کی رات کے متعلق اور بھی کئی روایات ہیں ' ایک روایت انیسویں اور دوسری بیسویں رات میں حملے کی بھی ہے۔ ان روایات کی رو سے حضرت علیؓ کے بیمار رہنے کی مدت کم بیان کی گئی ہے ' شہادت کے وقت حضرت علیؓ کی عمر ۶۳ برس تھی اور خلافت کا زمانہ چار سال نو ماہ تھا (ابن سعد ' ۳:۳۸)۔ حضرت حسنؓ نے نماز پڑھائی اور چار تکبیرات کہیں اور جامع مسجد کوفہ کے قریب کھلے میدان میں ابواب کندہ کے قریب دفن کیا گیا۔

جب اس عمل سے فراغت ہو گئی تو حضرت حسنؓ نے ابن ملجم کو بلا بھیجا ' اس نے کہا کہ میں نے اللہ سے عہد کیا تھا کہ حضرت علیؓ اور حضرت معاویہؓ کو قتل کروں گا ' میں اپنا آدھا عہد تو پورا کر چکا ہوں اور آدھا عہد ابھی باقی ہے۔ اگر تم مہربانی کر کے مجھے چھوڑ دو تو میں اپنے عہد کا دوسرا حصہ بھی پورا کر سکوں گا اور میں یہ وعدہ کرتا ہوں کہ اگر میں زندہ رہا تو آپ کے پاس ضرور آؤں گا۔ حضرت حسنؓ نے فرمایا کہ ہرگز ایسا نہیں ہو سکتا۔ اس موقع پر بہت سے لوگ جمع ہو گئے ' اس وقت نفط (معدنی تیل) ' چٹائی اور آگ لائی گئی۔ بعض لوگوں نے کہا کہ ہم اسے آگ میں جلائیں گے ' عبد اللہ بن جعفرؓ ' حضرت حسینؓ بن علی اور محمدؒ بن الحنفیہ نے کہا کہ ہمیں اجازت دو کہ ہم اس پر اپنا غصہ ٹھنڈا کر لیں ' چنانچہ عبد اللہ بن جعفرؓ نے اس کا ہاتھ اور اس کی ایک ٹانگ کاٹ دی ' مگر اس نے ذرا بھی پریشانی ظاہر نہیں کی اور نہ ہی کچھ کہا۔ پھر اس کی آنکھوں میں گرم گرم سلائی ڈالی گئی تو بھی اس نے کچھ نہ کہا اور سورۃ العلق پڑھنے لگا ' اس وقت اس کی دونوں آنکھوں سے آنسو بہہ رہے تھے ' پھر اس کی زبان کاٹنے کے لیے اسے لٹایا گیا تو اس نے چیخنا اور چلانا شروع کر دیا۔ لوگوں نے کہا ' ہم نے تیرے ہاتھ پاؤں کاٹے اور پھر تیری آنکھوں میں گرم سلائیاں پھریں ' مگر اے دشمن خدا! تو نہ رویا اور نہ چلّایا پھر جب ہم تیری زبان کاٹنے لگے تو تو نے چلّانا شروع کر دیا ' اس نے کہا کہ میں دنیا میں ایک لمحہ بھی ایسا نہیں گزارنا چاہتا کہ میں ذکر الٰہی نہ کر سکوں اور یہ چیخنا چلانا اسی لیے ہے۔ پھر اس کی زبان کاٹ دی گئی اور اسے بانس سے بنے ہوئے ایک برتن میں ڈال دیا گیا اور اسے آگ میں جلا دیا گیا (ابن سعد ' ۳:۴۰)۔

ابن ملجم کے دوسرے ساتھی: ابن ملجم کا دوسرا ساتھی البرک بن عبد اللہ حضرت معاویہؓ کو قتل کرنے کے لیے تاک میں بیٹھا رہا۔ جب حضرت معاویہؓ نماز کے لیے آئے تو اس نے ان پر تلوار سے حملہ کیا ' مگر اس کی تلوار حضرت معاویہؓ کے کولہے پر پڑی ' جس سے وہ زخمی تو ہوئے ' البتہ بچ گئے اور چند دن کے علاج کے بعد تندرست ہو گئے۔ انہوں نے خود پر قاتلانہ حملے کے جرم میں البرک کو قتل کروا دیا۔ دوسری روایت کی رو سے انہوں نے اس کا ایک ہاتھ اور پاؤں کٹوا دیا تھا اور وہ اس وقت تک حیات رہا جب تک زیاد بصرہ کا والی نہ ہو گیا۔ زیاد نے اسے قتل کروا دیا۔ اس شیطانی ٹولے کا تیسرا ساتھی حضرت عمروؓ بن العاص کو قتل کرنے کے لیے

تاک میں بیٹھا تھا ' مگر اس دن اتفاق سے مصر کے پولیس آفیسر خارجہ بن ابی حبیبہ نے نماز فجر پڑھائی تو عمرو بن بکر نے انہیں عمروؓ بن العاص سمجھتے ہوئے قتل کر دیا۔ جس پر قصاص میں عمرو بن بکر کو بھی قتل کر دیا گیا اور حضرت عمروؓ بن العاص حملے سے محفوظ رہے۔

حضرت علیؓ کی اپنے قتل سے آگاہی : متعدد روایات سے واضح ہوتا ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی پیشگوئی کے مطابق حضرت علیؓ بھی اپنے پیش روؤں (حضرت عمرؓ اورحضرت عثمانؓ) کی طرح اپنے قتل سے آگاہ تھے ' چنانچہ طبقات ابن سعد (۳۵:۳) میں ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت علیؓ سے فرمایا: "پہلی امتوں اور آخری لوگوں میں سب سے زیادہ بدبخت کون ہے"؟ انہوں نے کہا ' "اللہ تعالیٰ اور اس کا رسول ہی خوب جانتے ہیں" فرمایا : "پہلی امتوں میں سب سے بڑا بدبخت تو (قوم ثمود میں) اونٹنی کو ہلاک کرنے والا تھا اور آخری لوگوں میں سب سے بڑا بدبخت وہ شخص ہو گا جو اے علیؓ! تجھے قتل کرے گا"۔

یہ روایت بھی کئی طرق سے ثابت ہے کہ حضرت علیؓ اپنے سر اور ریش مبارک کی طرف اشارہ کر کے کہا کرتے تھے: لتخضبن هذه من هذا (یہ داڑھی اس [سر] سے رنگین ہو گی) ' چنانچہ ایسا ہی ہوا۔

ایک روایت میں ہے کہ جب حضرت علیؓ نے لوگوں کو بیعت کے لیے بلایا تو اس وقت عبد الرحمٰن بن ملجم المرادی بھی ان کی بیعت کے لیے آیا ' مگر حضرت علیؓ نے اسے دو مرتبہ واپس کر دیا اور تیسری بار اس سے بیعت لی (ابن سعد ' ۳۳:۳)۔

یہ بھی پتہ چلتا ہے کہ جب ابن ملجم کوفہ میں آیا تو اس کے ارادوں کی بھنک حضرت علیؓ تک پہنچ گئی تھی ' چنانچہ مروی ہے کہ بنو مراد کے کچھ لوگ حضرت علیؓ کے پاس آئے اور کہا : اے امیر المومنین آپ محتاط رہا کریں ' اس لیے کہ بنو مراد کے کچھ لوگ آپ کو قتل کرنا چاہتے ہیں ' تو حضرت علیؓ نے فرمایا کہ ہر شخص کے ساتھ دو فرشتے ہوتے ہیں ' جو اس کی حفاظت کرتے ہیں ' لیکن جب موت کا وقت قریب آ جاتا ہے تو یہ فرشتے موت کو راستہ دے دیتے ہیں اور فرمایا کہ موت خود انسان کے لیے مضبوط ڈھال ہے (ابن سعد ' ۳۴:۳)۔

آخری ایام میں حضرت علیؓ جب اہل کوفہ کے رویوں سے بہت زیادہ دل برداشتہ ہو جاتے تو فرماتے ' وہ بڑا بدبخت کس بات کا انتظار کر رہا ہے؟ لوگوں نے کہا کہ ہمیں اس کے متعلق بتائیں تاکہ ہم اس کے پورے خاندان کو ہلاک کر دیں ' فرمایا کہ کیا تم لوگ میرے قتل کیے بغیر اسے (بلاوجہ) قتل کر دو گے (ابن سعد ' ۳: ۳۴)۔

ابن ملجم کی بدبختی : پھر جیسا کہ اوپر ارشاد نبویؐ اور حضرت علیؓ کے ارشاد کے تحت بیان ہوا ' ابن ملجم ملت اسلامیہ کا سب سے بڑا بدبخت ہے۔ اس کی بدبختی اسی بنا پر نہیں کہ اس نے ایک خلیفہ اسلام ' نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے چہیتے صحابی ' آپؐ کے عم زاد اور محبوب داماد ' علم و عمل کے بحر ذخار اور حکمت کے خزانے کو قتل کیا ' بلکہ اس کے اس اقدام کے نتیجے میں خلافت علیٰ منہاج النبوۃ کا تیس سالہ سنہری دور اختتام کو پہنچ گیا۔ اگر ابن ملجم یہ اقدام نہ کرتا تو قوی امکان تھا کہ حضرت علیؓ اپنی فہم و فراست سے ملت اسلامیہ کو دوبارہ خلافت کے پرچم تلے جمع کرنے میں کامیاب ہوجاتے ' جو امت کے لیے اللہ تعالیٰ کی سب سے عظیم الشان نعمت تھی ' لیکن ابن ملجم نے اس چراغ کو بجھا کر عالم اسلام کے لیے اس نعمت عظمیٰ کا دروازہ ہمیشہ کے لیے بند کر دیا۔

غالبًا اسی حکمت کے پیش نظر حضرت عمرؓ اور حضرت عثمانؓ کے قاتلوں کی شناعت اور قباحت کے باوجود ' انہیں امت مسلمہ کے سب سے بڑے بدبخت کا لقب نہیں دیا گیا ' اس لیے کہ ان بزرگوں کے بعد خلافت کا سلسلہ جاری رہا ' مگر ابن ملجم کے اقدام کے بعد خلافت علیٰ منہاج النبوۃ کا سنہری دور اختتام پذیر ہو گیا اور دور

"ملوکیت " کی ابتدا ہو گئی۔ اس لیے ایسے شخص کی بدبختی میں کسے شبہ ہو سکتا ہے .

مآخذ :(۱) مسلم : کتاب السنن ؛(۲) الترمذی : کتاب السنن ' خصوصاً باب ۲۴ ' ۵:۴۸۱ ' حدیث ۲۱۸۸؛(۳) ابن سعد : الطبقات ' مطبوعہ دار صادر ' بیروت ' ۳:۳۳۔۴۰ ؛(۴) الطبری ' ۱:۳۴۵۶۔۳۴۶۴ ؛ (۵) البلاذری : انساب الاشراف ' جلد ۲ ' مطبوعہ پیرس ؛ (۶) ابن قتیبہ : الامامۃ والسیاسۃ ' طبع محمد محمود الرفیع ' قاہرہ ۱۳۲۲ھ/۱۹۰۴ء ' ۱:۱۵۳ ' ۱۵۷؛(۷) الدینوری : الاخبار الطوال ' طبع Guirgass ' ۲۲۷۔۲۳۰؛(۸) الیعقوبی: تاریخ ' طبع Houtsma ' ۲:۲۵۱۔۲۵۲ ؛(۹) المبرد: الکامل ' ص ۵۳۱ و بعد ؛(۱۰) المسعودی : مروج الذہب ' ۴:۴۲۶۔۴۳۱ ' ۴۳۴ و بعد ؛(۱۱) شیخ المفید : الارشاد ' نجف ' ۱۳۸۲ھ/۱۹۶۲ء ' ص ۱۲۔۱۸ ؛(۱۲) ابن عبد البر: الاستیعاب ' حیدر آباد ' ۱۳۱۸۔۱۳۱۹ھ ' ص ۴۸۱۔۴۸۴ 'عدد ۳۰۱۵ وغیرہ ؛(۱۳) L.Veccia Vaglieri: *Ibne Muldjam* ' در ۱۱ ' لائیڈن بار دوم .

(محمود الحسن عارف)

••-------------••

※ ابن المماتی : اسیوط کے قبطی خاندان سے تعلق رکھنے والی اور متأخر فاطمیوں اور دور اول کے ایوبیوں کے عہد میں پروان چڑھنے والی تین اعلیٰ مناصب پر فائز شخصیات ' جو ابن المماتی کے نام سے مشہور ہوئیں :

(۱) ان میں پہلی شخصیت ابو الملیح کی تھی جو فاطمی خلیفہ المستنصر (۴۲۷۔۴۸۷ھ/۱۰۳۵۔۱۰۹۴ء) کے عہد حکومت میں بدرالجمالی کے تحت کاتب(سیکرٹری) اور صدر دیوان کے ناظم الامور کے عہدے پر فائز رہا۔ وہ ایک ہر دلعزیز منتظم تھا جس کی اس دور کے شعرا نے بہت تعریف کی ہے ۔ اس نے اپنا اعتماد اور منصب پر کام وفات تک جاری رکھا (جو صدی کے اواخر میں کسی نامعلوم تاریخ کو ہوئی).

(۲) اس نام کی دوسری شخصیت اس کا بیٹا المہذب بن ابو الملیح زکرّیاء تھا جو مصر میں فاطمی عہد حکومت کے دور زوال میں اپنے باپ کی جگہ دیوان الجیش کا کاتب (سیکرٹری) تعینات ہوا۔ وہ بظاہر آخری خلیفہ العاضد (۵۵۵۔۵۶۷ھ/۱۱۶۰۔۱۱۷۱ء) کے عہد حکومت تک اس عہدے پر فائز رہا۔ یہ فاطمیوں اور ایوبیوں کے درمیان انتقال اقتدار کا نازک دور تھا ۔ جب سنی شیر کوہ شیعی مصر کی وزارت (اورحکومت حاصل کرنے) اور اپنے بھتیجے صلاح الدّین کو اپنے ہمراہ لیکر وہاں آیا۔ شیر کوہ کے منصب اقتدار سنبھالنے کے ساتھ ہی بیت المقدس کے لاطینی حکمران امالرک (Amalric) کی طرف سے مصر پر حملے کا ممکنہ خطرہ بڑھ گیا۔ یہ وہ وقت تھا جب کہ صلیبیوں کی کاروائیوں کے نتیجے میں عیسائیوں کے بارے میں مسلمانوں کی بڑھتی ہوئی نفرت کی بنا پر ' قبطیوں کی حالت پریشان کن تھی۔ المہذّب نے اپنی حیثیت کو خطرے میں محسوس کرتے ہوے اسلام قبول کر لیا اور اپنی وفات (جو غالباً ۵۷۸ھ/۱۱۸۲ء میں ہوئی) تک برسراقتدار رہا.

(۳) اس کا بیٹا اس سلسلے کی تیسری اور سب سے زیادہ مشہور شخصیت ہے۔ اس نے سلطان صلاح الدین (۵۶۴۔۵۸۹ھ/۱۱۶۹۔۱۱۹۳ء) اور العزیز (۵۸۹۔۵۹۵ھ/ ۱۱۹۳۔۱۱۹۸ء) کے دور سلطنت میں صدر دیوان الجیش کا منصب سنبھالا اور بعد ازاں ترقی پا کر دوسرے دیوانوں کا کاتب (سیکرٹری) بھی بن گیا۔ المقریزی کے مطابق اس کا مکمل نام الاسعد بن مہذب بن زکریاء بن قدامہ بن مِنّیٰ شرف الدین ابو المکارم بن ساعد بن ابی الملیح بن مماتی تھا۔ اس کی شہرت کا باعث صرف یہ نہیں تھا کہ وہ تمام دیوانوں کا نگران بنا ' بلکہ بطور شاعر و ادیب اس کی ادبی خدمات بھی اس کی مقبولیت کا ایک سبب تھیں۔ کم از کم ۲۳ کتب اس کے نام کے تحت مذکور ہیں ۔ اگرچہ ان میں سے اکثر گم ہو چکی ہیں۔ اس نے صلاح الدین ایوبی کی سوانح حیات مرتب کی اور کلیلہ و دمنہ [رک بآں] کو منظوم کیا۔ اسے القاضی الفاضل عبد الرحیم البیانی کا قرب

حاصل رہا۔ اس کی فصاحت و بلاغت اور اس کے مؤثر کلام کی وجہ سے اسے "بلبل محفل" کہا جاتا تھا۔ القاضی الفاضل کے بعد اس کا حریف اور رفیق کار صفی الدین عبد اللہ بن علی بن شکر ، جس کا تعلق دیوان الجیش سے تھا ، منصب وزارت پر فائز ہوا ، جس کے نتیجے میں ابن مماتی کو ہولناک نتائج کا سامنا کرنا پڑا۔ اس نے اسے ذلیل و رسوا کرتے ہوے آخرمیں اسکی تمام جائیداد بحق سرکار ضبط کر لی۔ بعد ازاں ابن المماتی حلب کی جانب فرار ہو گیا۔ جہاں اس نے سلطان صلاح الدین کے لیے الظاہر (۵۸۲۔ ۶۱۳ھ/۱۱۸۶۔۱۲۱۶ء) کے ہاں پناہ لی ۔ وہ وہاں ساٹھ برس کی عمرمیں اپنے انتقال (۶۰۶ھ/ ۱۲۰۶ء) تک قیام پذیر رہا .

ابن المماتی عرف کی توجیہ مآخذ میں یہ بیان کی گئی ہے کہ ابو الملیح نے قحط کے ایام میں غربا کو خوراک کے تحائف دیے تھے ، تاہم یہ بھی ممکن ہے کہ یہ محض قبطی زبان کے لفظ مہومیتی (Mahometi) کے مترادف ہے ، جو "محمدی" کی بگڑی ہوئی شکل ہو ، جب سے اس خاندان نے اسلام قبول کیا ، اسی نام سے معروف ہو گیا ۔ اس سے یہ بھی ظاہر ہوتا ہے کہ یہ نام اس سلسلہ کی دوسری شخصیت کے دور حیات میں پڑا ہو گا .

اس سلسلے میں الاسعد بن مماتی کی سب سے زیادہ دیرپا کتاب قوانین الدوانین ہے جو المقریزی کے بیان کے مطابق اس نے سلطان العزیز کے لیے چار جلدوں میں تصنیف کی تھی۔ دیگر باتوں کے علاوہ اس کتاب میں تمام مصری شہروں اور قصبات کا مکمل ریکارڈ درج کیا گیا ہے ، جس میں خراج کے لیے قابل محصول رقبہ کا ذکر بھی کیا گیا ہے۔ کتاب کا بڑا حصہ بشمول خفیہ معلومات پر مشتمل حصہ ضائع ہو گیا ہے ، لیکن تمام آباد قصبوں اور دیہات کی فہرست پر مشتمل حصہ مختلف مخطوطات کی صورت میں موجود ہے۔ کتاب کی قدر و قیمت اس بات سے بڑھ جاتی ہے کہ اس میں زراعت اور آبپاشی کے نظام ، ٹکسال ، وزن اور پیمائش کے پیمانوں ، طراز [رک باں] پارچہ سازی کے مراکز ، ایوبی عساکر کے لیے جہاز رانی کی صنعت ، پھٹکڑی اور شورہ ، جنگلات اور حیوانات ، سروے کرنے کا فن اور ریاضی و ہندسہ کے بارے میں کچھ معلومات اور دیگر دلچسپ معلومات اور اعداد و شمار شامل کیے گئے ہیں۔ تاہم کتاب کا اہم ترین حصہ وہ ہے جس میں قرون وسطیٰ کے دوران میں مصر کے تمام آباد مقامات کی اولین اورمکمل ترین تفصیل روک دی گئی ہے۔ الاسعد کی اپنے خاندان سمیت خود ساختہ جلاوطنی اور نسبتاً غربت کے عالم میں اس کی موت کے ساتھ ہی اس خاندان کی شان و شوکت کا خاتمہ ہو گیا ، جس کے بارے میں ہمیں آئندہ ادوار میں مزید کچھ بھی سننے کو نہیں ملتا .

مآخذ : (۱) اے ایس عطیہ(طبع) : کتاب قوانین الدوانین ، قاہرہ ۱۹۴۳ء ؛(۲)یاقوت : ادباء ، ۲: ۴: ، ص ۲۴۴۔۲۵۶؛(۳) ابن خلکان ، ۱: ۹۹۔۱۰۱ ؛(۴) العینی : عقد الجمان ، مخطوطہ کی مصور کاپی در کتب خانہ قاہرہ ، عدد ۱۵۸۴، ۲: ۲۲۰ ؛(۵) المقریزی : خطط ، ۲: ۱۶۰۔۱۶۱ ؛(۶) السیوطی : حسن المحاضرہ ، قاہرہ ۱۲۹۹ھ ،۱: ۳۲۵ ؛(۷)T.A ، ۳: ۵۴۳ مخطوطات کے لیے دیکھیے براکلمان ، ۱: ۳۲۵ و تکملہ ، ۱: ۵۷۳ ؛ (۸)I.Yu Krackovski: Iz.Soc ،۲: ۳۲۹۔۳۳۵ ؛ (۹)ایس عطیہ : کتاب مذکور ، ص ۳۲۰۔۴۰.

(اے۔ایس عطیہ[ت : قیوم خان درانی؛ ن: محمود الحسن عارف])

••-------------••

ابن مناظر ، محمد : ایک ہجوگو [عرب] شاعر ، ※ جو عدن کا رہنے والا تھا ، وہ حصول علم کے لیے بصرہ گیا اور وہیں قیام پذیر ہو گیا ، وہاں بنو صبر بن یربوع (تمیم) کا مولیٰ بن گیا۔ اس نے بصرہ کے نامور شیوخ کے اسباق کے لیے اپنی جوانی کو وقف کر دیا۔ جن سے اس نے صرف و نحو ، علوم قرآن ، علم رسم الخط اورعلم حدیث کی تعلیم حاصل کی ، لیکن اپنے دوست عبد الماجد بن عبد الوہاب الثقفی کے انتقال پر (جس کے لیے اس نے ایک بے حد تعریفی قصیدہ لکھا تھا) اس کا رویہ مکمل طور پر

بدل گیا۔ تغییر المنکر (برائی کے انسداد) سے متعلق اپنے مذہبی عقیدہ کی بنا پر معتزلہ مجبور ہو گئے کہ وہ اس کا مسجد میں داخلہ بند کر دیں ، جہاں اس نے بچھو نما حشرات پھینکنے کے علاوہ غسل کے لیے ذخیرہ کیے گئے پاک پانی میں سیاہی ملا دی تھی۔ اہل ادب اور اہل دین سے اس کی عداوت اور دشنام طرازی نے اسے اپنے شہر کے لوگوں کی توہین پر آمادہ کیا ، چنانچہ اس کے اس فاسقانہ روّیے سے اس پر زندقہ کا الزام لگا کر اسے بصرہ سے جلا وطن کر دیا گیا۔ اس نے مکہ میں پناہ لی جہاں شاید اس نے عالم غربت میں ۱۹۸ھ/۸۱۳ء میں وفات پائی.

وہ تعریفی قصائد جو اس نے المہدی اور ہارون الرشید کی مدح میں لکھے ، اس کے لیے تھوڑے بہت انعامات کے حصول کا باعث بنے ، لیکن برامکہ [رک بآں] کی مدح میں کہے ہوے قصائد ان کے زوال کے بعد اس کی سرزنش کا باعث بن گئے۔ ابو العتاہیہ [رک بآں] کے مطابق اس کی شاعری کم تر درجے کی ہے ، جبکہ ابان الاحقی[رک بآں] نے مرثیہ نگاری کے لیے اس کی قابلیت کو تسلیم کیا ہے ، لیکن اس کی کامیابی زیادہ تر ہجو گوئی ، اپنے محسنوں کے اظہار تشکر اور اس کی کینہ ور بذلہ سنجی کی مرہون منت ہے۔ اس نے کوشش کی کہ وہ عدی بن زید[رک بآں] کی پیروی کرے ،مگر اس کے اپنے اعتراف کے مطابق اس نے بہت آہستہ لکھا ہے.

مآخذ : (۱) الجاحظ : بیان ؛(۲) وہی مصنف : حیوان ؛ (۳) وہی مصنف : البخلاء بامداد اشاریہ ؛(۴) ابن قتیبہ : الشعراء ، ۵:۵۵۳-۵۵۵ ؛(۵) وہی مصنف : عیون الاخبار ، ۱:۶۳ ،۳۴۶ ؛ ۳:۱۳۸ ؛(۶) ابن المعتز : طبقات ، ص ۲۹-۵۳ ؛(۷)المبرد : کامل ، ص ۱۰۳ - ۱۴۲ ؛(۸) الصولی : اوراق ، طبع صاوی ،ص ۳۲-۳۳ ؛(۹) الخطیب البغدادی:تاریخ ، ۷:۴۳۳ ؛(۱۰)المرزبانی: موشح ، ۲۹۵-۲۹۶؛ (۱۱) العسکری : صناعتین ، اشاریہ ؛(۱۲) العسقلانی : لسان المیزان ، ۵:۳۹۰-۳۹۳ ؛ ۷:۴۸۸؛(۱۳) یاقوت : ادباء ، ۱۹:۵۵-۶۶؛(۱۴) السیوطی : المزہر ، ۱:۲۴۹-۲۵۰ ؛ (۱۵) وہی مصنف : بغیہ ، ص ۱۰۷ ؛(۱۶) ابن الجزری : قراء ، ۲ : ۱۶-۱۳۴؛(۱۷) Goldziher: *Muh. Stud*، ۲:۱۳ ؛(۱۸) Ch.Pellat: *Milieu*، ص ۱۶۹ ؛(۱۹) Zindigs: *G.Vajda*، ص ۲۱۵.

(Ch.Pellat[ت: قیوم خان درانی ؛ ن: محمود الحسن عارف])

••-------------••

ابن منده : اصفہان کے رہنے والے محدثین ※ اور مؤرخین کا ایک مشہور خاندان ، جو تقریباً تین صدیوں تک نمایاں خدمات دیتا رہا۔ اس کا تعلق ساسانی النسل خاندان کے ایک شخص مسمی "جہاربخت" سے تھا ، جس کے متعلق بیان کیا جاتا ہے کہ وہ اصفہان کی فتح کے وقت مسلمان ہو گیا تھا۔ موجودہ خاندان کے بانی کا نام ابراہیم (مندا) بن الولید بن سندا بن بطہ بن استندار الفیروزان بن جہاربخت ہے۔ اس کا انتقال المعتصم کے عہد خلافت میں ہوا (ابو نعیم : تاریخ اصفہان ،طبع Dedering، ۱:۱۷۸ ؛ الذہبی : تذکرہ الحفاظ ، حیدر آباد ، مطبوعۃ ۱۳۳۳-۱۳۳۴ھ ، ۳:۲۲۱)۔ اس کا فرزند ابو زکریاء یحیٰی خاندان کا پہلا نامور عالم شمار کیا جاتا ہے (ابو نعیم ، ۲:۳۵۹)۔ اس کے دو بیٹے معروف ہوے ، یعنی عبد الرحمٰن (م ۳۲۰ھ/ ۹۳۲ء ؛ ابو نعیم ، ۲:۱۱۷) اور محمد (م ۳۰۰ یا ۳۰۱ھ/۹۱۳-۹۱۴ء)۔ اس کے پڑپوتے کے سوانح نگار الطبرانی کے مطابق (ابو نعیم : ۲:۲۲۲-۲۲۴ ؛ الذہبی: تذکرۃ الحفاظ ، ۲:۲۷۰-۲۷۸ ؛ وہی مصنف : تاریخ الاسلام ، مخطوطہ استانبول Topkapisarayi ؛ احمد ، ۳:۲۹۱۷ ، جلد ۹ ورق ۷ الف) محمد کا بیٹا اسحاق (م رمضان ۳۴۱ھ/جنوری-فروری ۹۵۳ء ، ابو نعیم ، ۱:۲۲۱ ورق)خاندان کے سب سے زیادہ مشہور رکن کا والد تھا .

ابو عبد اللہ بن اسحاق کی پیدائش ۳۱۰ھ/۹۲۲ء میں ہوئی۔ کہا جاتا ہے کہ ان کی سیاحت کا زمانہ تیس سالوں پرمحیط ہے۔ اس عرصے میں وہ مرو ، بخارا ، مصر ، طرابلس اور مکہ گئے۔ وہ نیشاپور پہلی بار ۳۳۹ھ/۹۵۰ء اور دوسری بار ۳۵۴ھ یا ۳۵۵ھ/۹۶۵-۹۶۹ء میں گئے۔

انہوں نے اپنی ازدوجی زندگی کا آغاز قدرے تاخیر سے کیا بہرحال ان کے چار بیٹے تھے ' یعنی عبد اللہ ' عبد الرحمٰن ' عبد الوہاب اور قدرے کم معروف عبد الرحیم۔ ان کا انتقال ۳۰ ذوالقعدہ ۳۹۵ھ/دسمبر ۱۰۰۵ء (بجائے ۳۹۶ھ) میں ہوا۔ ان کی تصانیف ' تاریخ ' سوانح حیات اور حدیث سے متعلق ہیں ۔ انہوں نے سیرت النبیؐ تحریر کی اور اپنے پوتے یحییٰ بن عبد الوہاب کی طرح تاریخ اصفہان پر بھی قلم اٹھایا۔ ان کی موجودہ تصانیف میں قرآن مجید کی چند مخصوص آیات کی تفسیر اور احادیث نبویہ کی تشریحات شامل ہیں ۔ جس کا نام الرّدّ علی الجہمیہ ہے (مخطوطہ استانبول Topkapisarayi Reven Kosk ' ص ۵۱۰ ' ورق ۵۶ ب ۔ ۶۶ ب) ' لیکن اس حقیقت کو بھی پیش نظر رکھنا چاہیے کہ اس کا بیٹا " عبد الرحمٰن " بھی ایسے ہی علمی مقام کا حامل تھا ' البتہ اس کی کتب نمایاں طور پر اس سے مختلف عنوانات پر ہیں ۔ علاوہ ازیں (۲) التوحید و معرفۃ اسماء اللہ ' دمشق میں محفوظ ہے۔ اس کے کچھ اجزا بعنوان معرفۃ الصحابہ بھی دمشق میں محفوظ ہیں (دیکھیے یحییٰ العش : فہرس مخطوطات دارالکتب الظاہریہ ' دمشق ۱۳۶۶ھ/۱۹۴۷ء 'ورق ۱۷۱۔ ف) جس کا اس کے بیٹے عبد الرحمٰن کی تاریخ المستخرج سے تعلق قابل تحقیق ہے ؛ (۳) ایک رسالہ ان صحابہؓ کے بارے میں جو ۱۲۰ برس تک حیات رہے (قاہرہ ' تیمور : تاریخ 'ص ۶۷۶و ۶۹۵) لیکن اسی عنوان کی ایک کتاب ان کے پوتے سے بھی منسوب کی جاتی ہے ؛(۴) فتح الباب فی الکنی والالقاب (برلن ۱۹۱۷ء) ' جسے تاریخ بغداد میں کئی بار ذکر کی جانے والی الاسماء والکنی سے متمیّز کرنا چاہیے۔ گو چند ماہرین اس کی مشابہت فتح (طبع S.Dedering ' ۱۹۲۷ء) سے اس کے امتیاز کے لیے کافی نہیں سمجھتے؛(۵)الاسامی والکنی ' ابن حنبل کے (ہاں مذکور) ناموں اور کنیتوں کے بارے میں(مخطوطہ Chester Beauty' عدد ۵۱۶۵) ؛(۶) تسمیۃ المشائخ ' البخاری کی الصحیح کی اسناد کے موضوع پر مخطوطہ Chester Beatty' عدد ۳۴۱۱ و ۵۱۶۵ اور(۷) شعبہ ابن الحجاج کی اسناد (شیوخ) کی فہرست ' جس سے الذہبی نے اپنی کتاب تاریخ اسلام قاہرہ (۱۳۶۷ھ) ۱۰:۶ ' ۱۹۵ تا ۲۰۰ میں استفادہ کیا ہے ؛ (۸)امام ابو حنیفہؒ کی مسند پر الحارثی کی تنقید کا جواب (دیکھیے ' مخطوطہ جکارتہ جس کا تذکرہ P.S Van Ronked نے اپنی کتاب *Suppl. to the catalogue of the Arabic Manuscripts in the Museum of the Batavia Society of Arts and Sciences* بٹاویا ' ہیگ ۱۹۱۳۔۱۹۱۴ء میں کیا ہے .

(۲) محمد کا بیٹا عبد اللہ (نہ کہ عبید اللہ) کا انتقال جیرفت میں ۱۰ ربیع الاول ۴۶۲ھ/۲۷ دسمبر ۱۰۷۰ء کو ہوا (دیکھیے الحاکم النسیابوری کی تاریخ نیشاپور کے بعد کا تسلسل ' از عبد الغافر 'طبع R.N.Frye: *The Histories of NishaPure* ' کیمبرج ' مخطوطہ ۱۹۶۵ء ' ورق ۲۷ ب ؛ الجبرتی: تاریخ الاسلام ' احمد سوم عدد : ۴۳ ' ۲۰۱۷ ' جلد ۱۱ ' ورق ۲۰۹ ب).

(۳) محمد کا فرزند ابو القاسم عبدالرحمٰن ' ولادت ۳۸۱ یا ۳۸۳ھ/۹۹۱۔۹۹۲ء۔ اس نے ۴۰۶ھ/۱۰۱۵۔۱۰۱۶ء میں بغداد ' واسط ' مکہ ' نیشاپور اور ہمدان وغیرہ کے سفر کیے.

اس نے ۴۰۷ھ/۱۰۱۶۔۱۰۱۷ء سے تدریس کا آغاز کیا۔وہ بہت سی کتب کا مصنف ہے جن میں سے ایک تاریخ مکہ بھی ہے۔ اس کی تصانیف میں سے جن کتابوں کے آثار اب تک ملے ہیں ۔ ان میں التاریخ المستخرج من کتب الناس المتذکرۃ و المستطرف من اقوال الرجال المعرفۃ ' جسے مخطوطات استانبول ذخیرہ کوپرولو (۲۴۲:۱) میں اس سے منسوب کیا گیا ہے اور بعد کے علما نے اس کا حوالہ دیا ہے۔ اس کتاب میں آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے سے لیکر بعد کے ادوار کے لوگوں کا الف بائی ترتیب میں تذکرہ کیا گیا ہے۔ مثال کے طور پر غزوۂ بدر یا دیگر اہم واقعات میں اہم خدمات سرانجام دینے والے لوگوں کے نام ' اس طرح اس کی ترتیب تاریخی بھی ہے ۔ ہر سال رئیس الحجاج کا نام اور خاص طور پر

ان افراد کے نام مذکور ہیں جنھوں نے اس برس وفات پائی۔ بعض مقامات پر ایسے لوگوں کا بھی تذکرہ کیا گیا ہے ' جو اس برس میں پیدا ہوے ' علاوہ ازیں اس سال پیش آنے والے اہم تاریخی واقعات کا اندارج بھی کیا گیا ہے۔ عبدالرحمٰن کے راسخ العقیدہ ہونے اور فلسفیانہ خیالات رکھنے والے افراد کے ساتھ غیر مصالحانہ رویے کے باعث تعریف کی گئی ہے ' اس کا انتقال ۱۶ شوال ۴۷۰ھ/۲ مئی ۱۰۷۸ء میں ہوا.

(۴) محمد کا تیسرا بیٹا عبدالوہاب (م ۲۹ جمادی الآخرة ۴۷۵ھ/۴ نومبر ۱۰۸۲ء) کا ایک بیٹا ابو زکریا یحیٰی تھا ' جس کے ساتھ ہی اس خاندان کی فکری سرگرمیاں ختم ہوئی نظر آتی ہیں ۔ یحیٰی بن عبد الوہاب کی پیدائش شوال ۴۳۲ھ/مئی ' جون ۱۰۴۳ء میں ہوئی ' جبکہ اس کا انتقال ۱۰ یا ۱۲ ذوالحجہ ۵۱۱ھ/۴ ' ۲ اپریل ۱۱۱۸ء میں ہوا ۔ وہ بطور مؤرخ دائمی مقبولیت کا حامل ہے۔ اس کی تاریخ اصفہان کا مدار اس کے دادا کی روایات اور اس کی ۱۲۰ سال عمر پانے والے صحابہ کے تذکرہ پر مشتمل کتاب پر ہے ۔ جسے اس نے دوبارہ مرتب کیا۔ الطبرانی کی ایک مختصر سوانح حیات الطبرانی کی فہرست کتب سمیت مشرقی استانبول کے EF' عدد ۲۴۳۱ (دیکھیے M.Weisweiler: Istanbuler handschri tenstulien ' استانبول ۱۹۳۷ء ' ص ۶۴ عدد ۱ میں) محفوظ ہے۔ اس کی کتاب معرفۃ اسامی ارداف النبی کا قلمی نسخہ استانبول Halet E.F ' عدد ۴۰۳ ' ورق ۱۰۶۔ الف ' ۱۱۶ الف.

(۵) خاندان کے بعد میں آنے والے ' جن ارکان کے بارے میں بہت کم معلومات دستیاب ہیں ' ان میں سے ایک محمد سفیان بن ابراہیم التککی ہے ' جس کا تذکرہ السمعانی (ھب) نے بطور ایک سند کے کیا ہے اوراس کا پوتا) ابو الوفا محمود بن ابراہیم بن سفیان ہے ' جسے اصفہان میں مغلوں نے ۶۳۲ھ/۱۲۳۴۔۱۲۳۵ء میں قتل کر دیا تھا (الذہبی : دول ' ۲: ۱۰۳ اور عبر ' ۵: ۱۳۱ ؛ ابن العماد : شذرات ' ۵: ۱۵۵ اور ۶: ۳۱).

مآخذ متن مقالہ میں مذکورہ کتب کے علاوہ دیکھیے: (۱) محمد بن اسحاق : ابو نعیم ' ۲: ۳۰۶ ؛ (۲) الذہبی : تذکرۃ الحفاظ ' ۳: ۲۲۰۔۲۲۴؛(۳) وہی مصنف : تاریخ الاسلام ' مخطوطات احمد سوم ' عدد ۲۹۱۷ ' جلد ۱۰ ' ورق ۲۱۷۔ الف۔ ۲۱۸۔ ب ؛(۴) الصفدی : الوافی ' طبع S.Dedering ' ۲: ۱۹۰ بعد ؛(۵) ابن حجر : لسان ' ۵: ۷۰ و بعد ؛(۶) S.Dedering: Aus dem Kitab Fath ai bab ' ص ۱۔۴؛(۷) براکلمان ' ۱: ۱۶۷ ؛ تکملہ ' ۱: ۲۱۰ ' ۲۸۱ ' ۲۸۶ ؛ (۸) F.Rosenthal: A.History of Muslim Historiography ' بار دوم لائیڈن ۱۹۶۸ء ' ص ۴۰۰ ' ۴۰۳ و بعد ' ۴۵۹ ؛(۹) G.Vajda: Wagih ad-Din al Ham Dani, La liste d' authorites de mansur Ibn Salim ' در j.A ' ۱۹۶۵ء ' ص ۳۵۳ : حاشیہ ۲ ؛ (۱۰) محمد بن ابی بکر المدنی کی ایک سوانح حیات ' بعنوان ذکر ابن مندہ و اصحابہ ' جو دمشق میں محفوظ ہے ' دیکھیے براکلمان ' ۲: ۶۷۰ ؛(۱۱) یحیٰی العش: فہرس ' دمشق ۱۳۶۶ھ/۱۹۴۷ء ' ص ۲۲۷ و بعد؛(۱۲) [نیز سزگین ' ۱: ۲۴ و بعد] .

عبد الرحمٰن بن محمد کے لیے دیکھیے :(۱) الصفدی: الوافی ؛(۲) کتب خانہ احمد سوم ' ۳: ۲۹۲ ' جلد ۱۸ ' ورق ۸۶ ۔ الف و ب ؛(۳) الذھبی : تذکرۃ الحفاظ ' ۳ : ۳۳۸ ؛ (۴) وہی مصنف : تاریخ الاسلام ؛(۵) ابن رجب ذیل ۳۴۔۴۰ ' ۴۷ ؛(۶) ابن العماد : شذرات ' ۳: ۳۳۷ بعد ؛ (۷) F. Rosenthal ' کتاب مذکور ' ص ۴۷۵ ' ۴۸۱ ' ۵۱۳.

اس کی کتاب مناقب الامام (ابن حنبلؒ) کے اقتباسات ابن رجب کی الذیل علیٰ طبقات الحنابلہ (طبع H.Loust اور S.Dahan ' دمشق ۱۹۵۱ء ' ص ۵۶ ' ۱۵۰ وبعد) میں موجود ہیں .

(F.Rosenthal [ت: محمود الحسن عارف)

••--------------••

ابن المؤقت : محمد بن محمد بن عبد اللہ ؒ المراکشی(ولادت بمقام مراکش ۱۸۹۴ء ' وفات ۳۰ نومبر

۱۹۴۹ء) ۔ اس کا والد محمد بن یوسف موقت (نمازوں کے اوقات کا خیال رکھنے والا ' مؤذن مسجد) تھا ' اس لیے اس نے اپنی زندگی کا بطور مصنف آغاز "ابن الموقت" کی عرفیت سے کیا ' لیکن جب اس نے بذات خود وہی منصب حاصل کر لیا تو وہ خود بھی الموقت کہلانے لگا.

۱۹۱۷ء میں وہ مراکش میں اپنی درج ذیل چار تصانیف کی بنا پر معروف ہو گیا :(۱) سب سے بڑی اور مفید کتاب السعادۃ الابدیہ فی التعریف بمشاہیر الحضرۃ المراکشیہ ہے(طبع لیتھو ' فاس ۱۷-۱۹۱۸ء ' ۲ جلدیں) ؛ (۲) دوسری کتاب تعطیر الانفاس فی التعریف بشیخ ابی العباس ہے ' جو مراکش کے سات اولیا میں سے ایک ولی ابو العباس السبتی کے بارے میں ہے ؛(۳) مصنف نے اپنے والد محمد بن عبد اللہ المبارک کے حالات زندگی بطور ضمیمہ اضافہ کیے ہیں ' جس کا عنوان ہے اظہار الحامد بتعریف مولانا الوالد (چاپ سنگی فاس ۱۳۳۶ھ/ ۱۹۱۸ء)؛ (۴) چوتھی اور آخری کتاب الانبساط بتلخیص الاقتباط بتراجم اعلام الرباط کی تلخیص ہے جو سیدی محمد بوجندار کی تصنیف ہے (دیکھیے Allouche: *Cat. des Mss arabes de Ribat* ' ۲:۲۲٦).

ابن الموقت کو ایسے علما کے دبستان میں شمار کیا جاتا تھا جو تصوف کی مقدس کتابوں سے بے حد متاثر تھے اور جو مذہبی بھائی چارے(حلقہ مریدی) میں شامل ہونے کے مخالف نہ تھے۔ اس کے والد نے 'جو الجزولی کی دلائل الخیرات کا ایک پرجوش قاری تھا ' اپنے مطالعاتی ذوق اور اپنے ذاتی تقویٰ سے ایک مثال بن کر اسے بے حد متاثر کیا تھا ' اسی لیے اس نے اپنی تحریروں میں مشہور مقولے یا نصیحت : بذکر الصلحاء تتنزل الرحمة (نیک لوگوں کے تذکرہ سے رحمت نازل ہوتی ہے) پر عمل کرنے کی کوشش کی ہے.

ابن الموقت قلب کی گہرائیوں سے ایسے سوانح نگاروں کا مقلد تھا جو اس ملک کے نیک لوگوں کی سوانح عمریاں مرتب کرنے کی روایت پر قائم تھے۔ جن میں سے مثال کے طور پر ابن العسکر ' ابن القاضی اور احمد بابا کا تذکرہ کیا جا سکتا ہے ۔ انہی دنوں اسے قاہرہ کے مصلح مفتی محمد عبدہٗ اور محمد رشید رضا کی تحریروں اور حافظ ابراہیم اور محمد المویلحی کے طنزیہ ناول پڑھنے کا اتفاق ہوا ۔ جس پر اس نے فوری طور پر المویلحی کا نقطہ نظر اپنا لیا اور اپنے سابقہ نظریات سے منحرف ہونے کی بنا پر قدامت پرستوں کے خلاف ' اصلاح پسندوں کی طرف سے ' جنگ میں شامل ہو گیا .

اس نے اپنے لیے نئے مستقبل کا آغاز ایک رسالہ کی اشاعت سے کیا جس کا عنوان تھا " بدعة الكشف والبتيان عن حال اہل الزمان " (قاہرہ ۱۹۳۲ء)۔ اس کے فوری بعد اس نے الرحلة المراکشیہ (قاہرہ ۱۹۳۳۰ء) لکھی جس میں اس نے بڑے دکھ بھرے انداز میں اپنے دور کے اسلامی معاشرہ کا نقشہ کھینچا ہے ' اس نے اس وقت سے لیکر اپنی وفات تک اپنے ملک کے قدامت پرستوں ' یعنی مرابطین ' قاضیوں اور قائدین کے خلاف جو اس کے خیال میں تمام کے تمام بدعنوان تھے ' جنگ جاری رکھی اور عام علما اور عوام کو اپنے اسلاف (سلف صالحین) کے طریقے کی طرف لوٹنے کی دعوت پر مشتمل کتابچوں اور رسالوں کی اشاعت کا سلسلہ جاری رکھا .

اپنی وفات سے قبل ابن الموقت نے ایک رسالے کی نقول جاری کیں ' جو اس خط کے مضمون پر مشتمل تھا ' جو اس نے ذاتی حیثیت میں سلطان سیدی محمد بن یوسف کو لکھا تھا اور جس میں اس نے دوسرے غیر معمولی اور متشدوانہ واقعات کے علاوہ ۱۹۸۰ء میں مخالف تحریک کی پیش گوئی کر دی تھی.

مآخذ:(۱) E.Lévi Provençal: *Chorfa* ' *Marocian* (خصوصاً ص ۴۵-۴٦)؛ (۲)A.Faure: *Un reformateur marocain* ' در Hespris '۱۹۵۲ء ' ص ۱ تا ۲ ' مآخذ اس کی کتابوں کی فہرست سمیت .

(A.Faure [ت : قیوم خان درانی ؛ ن: محمود الحسن عارف])

••------------••

※ ابن المولیٰ : محمد بن عبد اللہ بن مسلم ، ایک شاعر جو خلیفہ المہدی کے عہد حکومت میں زندہ تھا۔ اس کی تاریخ وفات حتمی طور پر معلوم نہیں ۔ وہ مدینہ منورہ کے ایک شریف اور روایتی خاندان سے تھا اور قبیلہ عمرو بن عوف سے علاقہ ولاء رکھتا تھا ۔ اس نے مالکی فقیہ اور محدث ابن الماجشون کے ساتھ تعلیم پائی ۔ وہ سنجیدہ مزاج اور حسّاس طبیعت کا مالک تھا اور الاغانی میں مذکورہ بیانات کے مطابق وہ اپنے شاعرانہ کلام کو گا کر پڑھتا تھا۔ جس سے ایک خصوصی ذہنی کیفیت کا اظہار ہوتا تھا ۔ اپنے کسی حد تک متناقض خیالات کے ساتھ اس شاعر نے غیر واضح ، مگر نازک شاعری پر مشتمل قصائد چھوڑے ہیں۔ اس نے دور ہونے اور ان لوگوں سے واقفیت نہ ہونے کے باوجود بہت سی شخصیات کے مدحیہ قصائد لکھے ہیں (ایک سراب کی مانند ، جو اکثر عرب شاعر کو ورغلاتا رہا ہے)جن میں یزید بن حاتم (م۱۷۰ھ/ ۷۸۸ء) جیسا مقتدر حاکم ، جو مصر کا والی تھا اور جو ان دنوں بشار بن برد کا سرپرست اعلیٰ تھا ، عباسی شہزادہ جعفر بن سلیمان (نسب قریش ، ص ۲۹۔۳۱) اور قثم بن العباس (کتاب مذکور ، ص ۳۳) وغیرہ لوگ شامل ہیں۔ بہرحال اس نے جلد ہی خلیفہ المہدی کے شاعر ہونے کا منصب حاصل کرلیا۔ معلوم ہوتا ہے کہ یہ خلیفہ قدیم اور جنوبی عرب کے ادب کی بے حد تعریف کرتا تھا اور اس کی مخلصانہ خواہش تھی کہ وہ اہل مدینہ میں مقبولیت حاصل کر سکے ۔ جوعلوی باغی محمد بن عبد اللہ بن الحسن کی یاد کے ساتھ وفادار چلے آتے تھے (نسب قریش ، ص ۵۳)۔ ابن المولیٰ اپنے دیگر شہری دوستوں اور پرجوش جنوبی عرب کے لوگوں کی طرح پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم اور خاندان ہاشم کے لیے بڑے احترام آمیز جذبات رکھتا تھا جو "دین کے رکھوالے تھے" ، لہذا خوش الحانی اور دل فریب انداز کو اپناتے ہوئے ، وہ مدینہ منورہ کے ان قدامت پرستوں اور وطن سے محبت کرنے والوں کے لیے جو اپنی خیالی دنیا سے ضد کی حد تک محبت رکھتے تھے ، نئے عباسی شہزادے ، اس کے دربار اور انتظامیہ کے حق میں ایک مؤثر ، تشہیر کرنے والا ہو گیا ۔

مآخذ : (۱) الاغانی ، ۳:۸۸ تا ۹۶ ، ۴:۱۱۵ ؛ (۲) دائرۃ المعارف ، ۴:۳۲.

(J.C.Vadet [ت: محمود الحسن عارف])

••-------------••

※ ابن مَیّادہ : ابو شراحیل (یا شُرحبیل) الرماح بن ابرد (یزید ، در ابن قتیبہ) بن ثوبان المری ، بنومرہ بن عوف سے نسبی تعلق رکھنے والا ایک بدوی شاعر ، جو ہشام بن عبد الملک کے دور (۱۰۵۔۱۲۵ھ/ ۷۲۴۔۷۴۳ء) سے آغاز دور بنو عباس تک حجاز اور نجد میں مقیم رہا۔ البغدادی کے مطابق اس کا انتقال منصور کے زمانۂ حکومت میں نواح ۱۳۶ھ/ ۷۵۴ء میں ، جبکہ یاقوت کے مطابق ۱۴۹ھ/ ۷۶۶ء میں ہوا۔ اس کی والدہ میادہ (سلائی کرنے والی ایک کنیز) تھی ، جو کہ ، کہا جاتا ہے ، بربری النسل یا اصلاً کنیز تھی۔ جس کے بارے میں شاعر ایرانی ہونے کا دعویٰ کرتا ہے اور فخر محسوس کرتا ہے کہ اس کا تعلق عربوں اور کِسریٰ دونوں سے ہے ، جبکہ اس کا باپ اپنی دادی کے واسطے سے زهیر بن ابی سلمہ [رک باں] کے اخلاف میں سے تھا ۔ الزبیر بن بکر کی کتاب اخبار ابن مَیّادہ (الفہرست ، قاہرہ ، ص ۱۶۱) ، جس سے الاغانی میں بہت زیادہ استفادہ کیا گیا ہے ، اب تک محفوظ رہنے کا امکان نظر نہیں آتا ، اس لیے کہ ابن مَیّادہ کے حالات زندگی اوراس کی تصنیفات کے بارے میں بہت کم باتیں معلوم ہیں۔ اس کی شکل و صورت کی مختصر وضاحت سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ وہ صاف رنگت والا (احمر) ، مضبوط جسم والا اور لمبی داڑھی کے ساتھ ایک دیدہ زیب شخصیت کا مالک تھا.

اس کی شاعری کا زیادہ تر موضوع نسب ، ہجو اور مدح ہے۔ اس کی رومانی شاعری بدویانہ اسلوب سے مطابقت رکھتی ہے اور ابن شرف کے مطابق (طبع وترجمہ Pellat، ص ۲۷) الکمیت ، نصیب یا الطرماح سے برتر ہے جس میں کئی آزاد اورکنیز عورتوں کومخاطب بنایا گیا ہے ۔

خاص طور پر اس کا موضوع ایک خاتون "ام جحدر" ہے ' جس کی شادی بالآخر اس کے والد نے ایک شامی سے کردی تھی ؛یہی وہ خاتون ہے جو ابن میادہ اور ایک دوسرے شاعر حکیم بن معمر الخذری کے مابین ہجو اور نقائض [رک بآں] کے تبادلے کا سبب بنی ' لیکن الرماح کی ہجو میں دیگر افراد بھی شامل تھے۔ یہ بھی کہا جاتا ہے کہ اس کا جھکاؤ حاسدانہ جذبے کی طرف تھا اور وہ ہر اس شخص کی ہجو کہتا تھا جو اس سے وابستہ افراد کے ساتھ تعلقات قائم کرتے تھے ' مگر وہ اس میں گالی گلوچ پر نہیں اترتا تھا.

ابتداءً ابن میادہ کے قصائد میں مکہ کے اموی حاکم عبدالواحد بن سلیمان بن عبد الملک اور خصوصاً ولید بن یزید (۱۲۵۔۱۲۶ھ/۷۴۳۔۷۴۴ء) کو مخاطب کیا گیا ہے۔ جس سے وہ کئی بار نیازمندانہ ملاقات کر چکا تھا۔ بائیہ نامی ایک قصیدہ کی نقادوں نے بہت تعریف کی ہے ' جس میں خلیفہ کی فیاضی کا اظہار کھلے لفظوں میں کیا گیا ہے اور جس میں یہ ذکر ہے کہ خلیفہ نے اسے ایک سو اونٹ ' ان کی خدمت کے لیے ایک غلام ' ایک کنیز اور ایک گھوڑا بطور انعام بخشا تھا ۔ الولید کے انتقال پر اس نے ایک مرثیہ لکھا تھا۔ جس کے صرف چند اشعار بچے ہیں۔ اس کے اموی خاندان کے ساتھ تعلقات اسے عباسی خاندان کی مدح سرائی سے نہ روک سکے ' خصوصاً اس کے ایک شعر پر اسے بڑی مار پڑی تھی ' جس میں اس نے خاندان پیغمبرؐ کی بنو مروان پر فوقیت کا اظہار کیا تھا۔ اسی طرح اس نے عباسی والی مدینہ جعفر بن سلیمان کی شان میں ایک قصیدہ لکھا اور اس نے کوشش کی کہ وہ المنصور کے ہاں مقبولیت حاصل کرے ' لیکن وہ کامیاب نہ ہو سکا ' کیونکہ نیا خلیفہ ولید بن یزید کی طرح شاعری میں دلچسپی نہیں رکھتا تھا.

اسے اس کی چند نظموں میں اغلاط (سقط) کی بنا پر موردالزام ٹھہرایا جاتا ہے ' لیکن عمومی طور پر نقاد اس کی تعریف کرتے ہیں ' بہت سی نظمیں موسیقی کے لیے لکھی گئیں اور ماہرین علم اللسان اس کے بہت سے اشعار کو شواہد کے طور پر پیش کرتے ہیں۔ ابن میادہ کو قدیم شعرا میں سے ایک شمار کیا جاتا ہے ۔ جو شاعری پر سند سمجھے جاتے ہیں .

مآخذ : (۱) الجاحظ : البیان ' اشاریہ ؛(۲) وہی مصنف : کتاب الحیوان ' اشاریہ ؛(۳) ابن سلام : طبقات ' اس میں ابن میادہ کا ذکر نہیں ہے ' البتہ صاحب الاغانی بیان کرتا ہے کہ اس نے اسے شعرا کے ساتویں درجہ میں رکھا ہے) ؛(۴) ابن قتیبہ : الشعر والشعراء ' ص۴۴۹ تا ۴۷۷ اوراشاریہ؛ (۵) وہی مصنف : ادب الکاتب ' ص ۴۴؛ (۶) وہی مصنف : عیون ' ۴:۱۴۱ ؛(۷)المبرد: کامل ' اشاریہ ؛(۸) ابن المعتز : طبقات ' ص ۴۳۔۴۵ ؛(۸ الف) ابن درید : الاشتقاق ' ص ۱۷۵؛ (۹) ابن عبدربہ : العقد ' ۲:۲۲۵ ؛(۱۰) الاغانی ' ۲:۸۵۔۱۱۶ (مطبوعہ بیروت ' ۲:۲۲۶۔۳۰۰) ؛(۱۱) التوحیدی: امتاع ' ص ۱۹۳ ؛(۱۲) ابن شرف : مسائل ' اشاریہ ؛ (۱۳) ابن عساکر : تاریخ دمشق ' ۵:۳۲۸۔۳۳۱ ' ۳۴۳ ؛ (۱۴) العسکری : دیوان المعانی ' ص ۱۲۳ ؛(۱۵) وہی مصنف : صناعتین ' اشاریہ ؛(۱۶) الآمدی : مؤتلف ' ص ۱۲۴ ؛(۱۷) الثعالبی : ثمار القلوب ' ص ۵۶۔۵۷؛ (۱۸) البغدادی : خزانہ ' قاہرہ '۱:۱۵۲ ؛ ۲:۱۹۵۔۱۹۷ ؛(۱۹) یاقوت ' ۲:۲۶۰ ' بذیل مادہ حرہ لیلے ؛ (۲۰) وہی مصنف: ادباء ' ۱۱:۱۴۳۔۱۴۸ ؛(۲۱) المرزبانی : موشح ' ص ۲۲۸ ؛ (۲۲) وہی مصنف : معجم ' ص ۳۱۹ ؛ (۲۳) ابن ابی عون : تشبیہات ' ص ۲۱۱ ؛(۲۴) النویری : نہایہ ' ۲۱:۵۶ ؛(۲۵) ابن الشجری : حماسہ ' ص ۲۳۸۔۲۳۸؛(۲۶) I.Goldziher: *Mah.St* ' ۲:۹۹ ؛ (۲۷) O.Rescher: *Abriss* ' ۱:۱۸۷۔۱۸۶ ؛ (۲۸)R.Blachere ' در Gaudefroy Demombynes *Mel.* ' ص ۱۱۰۔۱۱۴ ؛(۲۹) C.A Nallino: *Letterature* ' ص ۱۵ ؛ (۳۰)الف بستانی : دائرۃ المعارف ' ۴:۹۸ ؛(۳۰) براکلمان: تکملہ ' ۱:۹۱۔۹۶ .

(C.H.Pellat [ت: قیوم خان درانی ؛ ن: محمود الحسن عارف])

••-------------••

※ ابن مُیَسّر : (نہ کہ میسر) تاج الدین محمد بن یوسف بن جلب ' راغب (۶۲۸تا ۶۷۷ھ/۱۲۳۱تا ۱۲۷۸ء) ' ایک مصری مؤرخ۔ چھٹی / بارہویں صدی کے آغاز میں راغب نامی امیر مصر ' جو صلاح الدین کے ماتحت تھا ' اسے تونس سے یہاں لایا تھا ' جیسا کہ اس کے نام سے ظاہر ہے۔ اس کے خاندان کو نئی فوج کی تشکیل پر عسکری خدمات سے خارج کر دیا گیا تھا جس پر اس نے غیر فوجی زندگی کا آغاز کر دیا۔ ابن میسر نے یہ نام اپنی والدہ کے ایک جدامجد سے حاصل کیا تھا جو کہ فاطمیوں کا ایک امیر تھا ۔ اس کی کتاب (Annales d, Egypte (طبع H.Massé ' قاہرہ ۱۹۱۹ء ' دیکھیے G.Wiet در J.A ' ۱۹۲۱ء) کا واحد نسخہ (مخطوطہ) میں محفوظ ہے ' جو کہ نامکمل ہے۔ اسے المقریزی کے تیار کردہ نسخے سے حاصل کیا گیا ہے۔ مؤخر الذکر بھی بذات خود نامکمل ہے اوراغلاط سے مبرّائی نہیں ہے۔ اوراق کی درستگی کے بعد جومتن محفوظ رہ گیا ہے (قطع نظر خلاء کے ' یہ ۵۰۲ تا ۵۱۴ھ کے سالوں پرمحیط ہے)۔ یہ سلسلہ وار ۴۳۹۔۵۵۳ھ / ۱۰۴۷۔۱۱۵۸ء کے سالوں کی تاریخ کی تفصیل مہیا کرتا ہے۔ دواقتباسات شامل کرنے سے یہ ۳۶۲۔۳۶۵ھ / ۹۷۳۔۹۷۶ء اور ۳۸۱۔۳۸۷ھ/۹۹۱۔۹۹۷ء کے سالوں پر محیط ہو جاتا ہے۔ تاہم النویری نے نہایہ میں کافی حد تک اس سے فاطمی تاریخ کے لیے معلومات حاصل کی ہیں ۔ اس نے ہمیں اس قابل کر دیا ہے کہ ۵۰۲۔۵۱۴ء کے خلاء کو پرکردیں اور تصدیق کریں کہ یہ تاریخی ترتیب پرمشتمل تاریخ ایوبی دور تک آ پہنچتی ہے ۔ گو یہ اس دور کا مکمل طور پر احاطہ نہیں کرتی۔ یہ فیصلہ کرنا بے حد مشکل ہے کہ چوتھی / دسویں صدی سے متعلق دونوں بیانات میں سے صحیح ترین کونسا ہے ۔ بعد کے مصنفین عام طور پر ان کو ابن میسر سے منسوب کرتے ہیں ' جو المسبّحی ہی کا تسلسل ہے ' اگرچہ انداز تحریر میں اتنی پختگی نہیں جتنی کہ بعد کی تاریخ میں پائی جاتی ہے۔ اگر زیر بحث یہ دونوں اقتباسات ابن میسر ہی کے ہیں تو پھر تسلیم کرنا پڑے گا کہ اس نےاسی دور کو باانداز خلاصہ تحریر کیا ہے جس دور کا تذکرہ المسبّحی نے کیا ہے۔ المسبّحی سے براہ راست تقابل ممکن نہیں ' کیونکہ اس کی تصنیف کا وہ حصہ جو محفوظ رہا ہے ' ان سالوں کا احاطہ نہیں کرتا جن کے بارے میں ابن میسر نے لکھا ہے 'تاہم اب المقریزی کے اتعاظ سے بھی تقابل ممکن ہے جو یہ ثابت کرتا ہے کہ ۳۸۱۔۳۸۷ھ کا اقتباس یقینی طور پر المسبّحی کی تحریر کا خلاصہ ہے۔ دوسرا اقتباس جو المسبّحی سے پہلے دورسے متعلق ہے ' حوالے کے بغیر ابن زولاق کی نقل ہے ؛ ابن حجر [تاریخ قضاۃ مصر The History of the Kadis of Egypt (طبع R.Guest) میں فاطمیوں سے قبل کے دور میں ' ابن میسر سے اقتباسات لیتا ہے ' لیکن غالبا ان کا تعلق اس کی کسی دوسری تصنیف سے ہے ' جو کہ بالخصوص مصری قادیس کے لیے ضبط تحریر میں لائی گئی تھی۔ بہرحال تاریخ کا وہ ضروری حصہ پانچویں / گیارھویں اور چھٹی / بارہویں صدی کے فاطمی دور سے متعلق ہے ' وہ زیادہ تر ایک گم شدہ تصنیف المھنک پر مبنی ہے ' جیسے ابن ظافر نے بھی استعمال کیا ہے۔ اس میں تاریخ سے متعلق گراں قدر اور ابتدائی معلومات ہیں ' جن کا اصل مآخذ گم ہو چکا ہے .

مآخذ : (۱) H.Massé کا مقدمہ اپنی مطبوعہ کا Cl.Cahen: *Quelques chroniques anciénes relatives aux derniers Fatimides* ' در *BIFAO* ' ۲۷ (۱۹۳۷ء) ' جس میں مزید حوالے آئے ہیں ؛(۲) F. Rosenthal: *A.History of Muslim historiography* ' اشاریہ .

(Cl. Cahen [ت: قیوم خان درانی؛ ن: محمود الحسن عارف])

••-------------••

※ ابن النَّبِیہ : ابو الحسن علی بن محمد بن یوسف بن یحیٰ کمال الدین ابن النّبیہ ایوبی دور کا ایک معروف شاعر(م ۶۱۹ھ/۱۲۲۲ء)۔ اس کی صحیح جائے ولادت کے بارے میں کچھ معلوم نہیں ' لیکن وہ غالبًا ۵۶۰ھ/۱۱۶۴ء

میں قاہرہ کے نزدیک کسی مصری قصبے میں پیدا ہوا۔ اس کے خاندان ' ابتدائی تعلیم اور اساتذہ کے بارے میں بھی کچھ علم نہیں۔

سیاسیات میں دلچسپی کو فوقیت دینے کے باوجود ابن النَّبیہ نے قاہرہ میں بڑی سادہ ' پرسکون اور خوش گوار زندگی بسر کی۔ وہاں اس نے کئی لوگوں سے گہری دوستیاں استوار کیں۔ اس کے بہترین دوستوں میں قاضی اَلسَّعد بن الخطیر اور ابن مماتی کا تذکرہ کیا جا سکتا ہے جن کی مدح میں اس نے ایک عمدہ قصیدہ لکھا۔ اس کے سوانح نگار کہتے ہیں کہ اس نے ایوبی شہزادوں بالخصوص الملک العادل اور الملک المظفر غازی کے متعلق بہت سے قصیدے لکھے تھے.

قاہرہ میں مناسب سرپرستی نہ ملنے پر وہ بالائی جزیرہ چلا گیا ' جہاں اس نے نصیبین میں رہائش اختیار کرلی۔ غالباً ۶۰۰ھ/۱۲۰۴ء میں اس نے دیوان الانشاء میں بحیثیت شاہی مراسلہ نگار شہزادہ الشرف موسےٰ کے دربار میں نوکری کر لی ' جس کے متعلق اس نے بہت سے قصیدے لکھے۔ یہاں ابن النَّبیہ نے لاپروا اور غیر سنجیدہ زندگی بسر کی جس نے اس کے سرپرست کے دربار کو بھی اسی وصف کا حامل بنا دیا ۔ اس نے پینتیس نظمیں شہزادے سے منسوب کیں ' جو ادبی شاہکار ہیں۔ قصیدوں کا محبت کے جذبات سے مملوء ابتدائیہ (تشبیب) ظاہر کرتاہے کہ وہ عظیم شاعر محبت تھا ۔ اس نے نصیبین میں ۶۱۹ھ/۱۲۲۲ء میں وفات پائی۔

اس کا دیوان جس کے متعلق کہا جاتاہے کہ اس کے لیے قصائد اس نے خود منتخب کیے تھے ' بیروت سے ۱۲۹۹ھ/۱۸۸۱ء میں اور قاہرہ سے ۱۳۱۵ھ/۱۸۹۵ء میں شائع ہوا۔ اس پر علی پاشا فکری نے حاشیہ لکھاتھا ۔ مؤخر الذکر اشاعت میں موشّح اور ایک رباعی کے اضافے کے ساتھ ۱۵۹۵ اشعار ہیں۔ قصیدوں کے تمہیدی اور بعض حصوں کے عاشقانہ انداز کو بہت اہمیت دی گئی ہے۔ ابن النبیہ کی اس تصنیف کا زیادہ تر حصہ مدح پر مشتمل ہے۔

مآخذ : (۱) الکتبی : فوات ' قاہرہ ۱۹۵۱ء ' ۲: ۱۴۳۔۱۵۰ ؛(۲) ابن العماد : شذرات ' قاہرہ ۱۳۵۱ھ ' ۵:۸۵ ؛(۳) السیوطی : حسن المحاضرہ ' قاہرہ ۱۲۹۹ ' ۲۲۶ ؛ (۴) الزرکلی : الاعلام ' ۵:۱۵۲ ؛(۵) کحالہ ' عمر رضا : معجم المؤلفین ' ۳:۱۹۱ ؛(۶) جے رکابی : La Poesei Propance Saus les Ayyubides ' پیرس ۱۹۴۹ء ' ص ۸۷ تا ۱۰۴ ؛(۷) ایم کے حسین : دراسات فی الشعر فی عصر الایوبین ' قاہرہ ۱۹۵۷ء ' ص ۱۵۳ تا ۱۶۱ ؛(۸) عزت حسن : فہرس ' مکتبہ ' دارالکتب الظاہریہ ' درالشعر ' دمشق ۱۹۶۴ء ' ص ۲۳۰ تا ۲۳۱ ؛(۹) براکلمان ' ۱:۳۰۴ ؛ تکملہ ' ۱:۴۶۵.

(J. Rikabie ت قیوم خان درانی ؛ ن: محمود الحسن عارف)

••-------------••

ابن النَّجار : محب الدین محمد بن محمود بن ⊗ الحسن بن ہبۃ اللہ بن محاسن البغدادی اپنے دور کے معروف سوانح نگار ' سفر نگار اور نامور شافعی محدث ' ۵۷۸ھ/ ۱۱۸۳ء میں بمقام بغداد پیدا ہوئے اور یہیں ۶۴۳ھ/ ۱۲۴۵ء میں انتقال کیا ۔ ان کے والد نے ' جو پیشے کے اعتبار سے کاغذ ساز تھے ' انہیں بچپن ہی میں تحصیل علم پر لگا دیا ' چنانچہ انہوں نے ابو الیمن الکندی ابن کلیب کے شاگردوں 'مثلاً ابن الجوزی اور دوسرے بہت سے علما سے علم حاصل کیا ۔ علمی رحلہ(انہوں نے دس سال کی عمر سے تحصیل علمی کی ابتداء کی ' شذرات ' ۵:۲۲۶)کے دوران میں جو تقریباً ۲۷ سال تک جاری رہا ' انہوں نے شام ' مصر ' حجاز ' اصفہان ' خراسان ' مروھرات ' نیشاپور اور مصر وغیرہ کی سیاحت کی۔ اس سفر میں انہوں نے بے شمار علما سے اسانید حاصل کیں۔ واپسی پر وہ بغداد واپس آ گئے ' انہیں نوتعمیر شدہ مدرسے المستنصریہ میں شافعی فقہ پڑھانے کے لیے بنیادی استاد اور مدرسہ کا مہتمم مقرر کر دیا گیا ۔ وہ اس عہدہ پر اپنی وفات ۶۴۳ھ/۱۲۴۵ء تک کام کرتے رہے .

انہوں نے تاریخ ' سوانح ' حدیث ' شاعری ' طب ' سفر ' محبت اور اپنے ہم عصروں کے اخلاق پر ۲۱

مشہور کتابیں تصنیف فرمائیں ' جن کی تفصیل مندرجہ ذیل قابل ذکر ہیں:

(۱) کتاب القمر المنیر فی المسند الکبیر (اس کتاب میں انہوں نے ہر صحابی کا اور ان کی احادیث کا تذکرہ کیا ہے، اب ناپید)؛(۲) کتاب کنز الانام فی السنن و الاحکام (ناپید)؛(۳) کتاب جنۃ الناظرین فی معرفۃ التابعین (ناپید)؛(۴) کتاب الکمال فی معرفۃ الرجال؛ (۵) ذیل علی تاریخ بغداد للخطیب البغدادی (۱۶ جلدیں ' ناپید)؛(۶) المستدرک علی تاریخ الخطیب (۱۰ جلدیں ' نایاب)؛ (۷) المتفق والمفترق علی منہاج کتاب الخطیب؛ (۸) المؤتلف والمختلف (ابن ماکولا کی کتاب کا تکملہ) (نایاب)؛ (۹) کتاب المعجم (جس میں انہوں نے اپنے تقریباً تین ہزار مشائخ کا تذکرہ کیا ہے ' نایاب)؛(۱۰) العقد الفائق فی عیون اخبار الدنیا و محاسن الخلائق؛ (۱۱) الدرۃ الثمینہ فی اخبار المدینہ (دستیاب)؛(۱۲) کتاب نزہۃ الوری فی اخبار ام القری؛ (۱۳) روضۃ الاولیاء فی مسجد ایلیاء؛(۱۴) مناقب الشافعی؛ (۱۵) کتاب غرر الفرائد (۶ جلدیں) (شذرات ' ۳:۲۲۶)؛(۱۶) اخبار المشتاق الی اخبار العشاق؛ (۱۶) الشافی (فی الطب)۔ ابن النجار شاعر بھی تھے ' ان کے اشعار بعض سوانح نگاروں نے روایت کیے ہیں (دائرۃ المعارف ' ۱:۱۹۷).

ان کتابوں میں سے ان کی صرف ایک کتاب ' جو تاریخ مدینہ کے متعلق ہے (انوار الثمین فی اخبار المدینہ) اب تک مکمل طور پر محفوظ ہے ' اس کی دوسری دو تصانیف یعنی الکمال فی معرفۃ الرجال اور تاریخ مدینۃ الاسلام کے صرف چند اقتباسات محفوظ ہیں۔ اس کے تمام سوانح نگاروں ' خصوصاً قفطی ' یاقوت الحموی اور ابن الساعی وغیرہ نے ان کی علمیت کی بہت تعریف کی ہے (ارشاد ' ص ۱۰۳) اپنی تاریخی تصنیف کے سلسلے میں ابن النجار مصنفین کے ہاتھوں کے لکھے ہوئے نسخوں پر اعتماد کرتا ہے ' اس کی ہم عصروں کے ساتھ مراسلت بھی رہی اور اس کے اپنے اشعار کے ذریعہ بہت سارے علما کے ساتھ قریبی روابط قائم کیے.

ابن النجار کی تاریخ بغداد دراصل خطیب بغدادی کا ایک ذیل ہے ' جسے ابن الساعی (م ۶۷۴ھ/ ۱۲۷۵-۱۲۷۶ء) ' ابن القوطی (م ۷۲۳ھ/۱۳۲۳ء) ' ابن رافع (م ۷۷۴ھ/۱۳۷۲-۱۳۷۳ء) نے جاری رکھا ' ان کے رجال پر کام کو ابن ایبک (م ۷۶۲ھ/۱۳۶۰-۱۳۶۱ء) ' شمس الدین الذہبی (م ۷۴۸ھ/۱۳۴۰-۱۳۴۸ء) اور حافظ ابن حجر (م ۸۵۲ھ/۱۴۴۸-۱۴۴۹ء) نے جاری رکھا.

مآخذ: (۱) متن میں مذکورہ بالا کے علاوہ دیکھیے ابن العماد: شذرات الذہب ' ۳: ۲۲۶ ' ۲۲۷؛(۲) ابن الفوطی: حوادث ' ص ۲۰۵؛(۳) ابن خلکان: وفیات ' قاہرہ ۱۹۴۹ء ' ۴:۲۸-۲۹؛(۴) الکتبی: فوات ' قاہرہ ۱۹۶۱ء ' ۲:۵۲۲؛ البستانی: دائرۃ المعارف ' ۲:۱۸۷-۱۹۷.

(محمود الحسن عارف)

•••••••••••••••

ابن النَّحّاس: احمد بن محمد بن اسمٰعیل ※ (م ۳۳۸ھ/۹۵۰ء) ایک مصری ماہر صرف و نحو جو قدیم شاعری اور بالخصوص قرآن میں مہارت رکھتا تھا۔ ان کا حلقہ اثر محدود اور صوبائی سطح کا تھا۔ اس نے اہل بصرہ اور اہل کوفہ کے مابین تنازعات میں حصہ نہیں لیا ' جو اس کے دور میں ہو رہے تھے۔ اس نے خود کو زیادہ سے زیادہ علم وفضل اور قرآن میں غور و فکر کے لیے وقف رکھا۔ اس طرح اس نے کتاب معانی القرآن اور کتاب الناسخ والمنسوخ لکھی (طبع زکی الجاہد ' قاہرہ)۔ اسے اس چھوٹی سی کتاب کی تصنیف کے لیے وسیع مطالعہ اور دوسرے شعبوں کے علما سے بالتکرار رابطے کی ضرورت پیش آئی۔ بحیثیت ماہر صرف و نحو الزجاج ' الاخفش اور المبرد (تینوں ماہرین قرآن ' الفہرست ' ۳۴) کا شاگرد ہونے کے باوجود اس نے بڑی مہارت علمی اور غیر معمولی ذہانت کا اظہار کیا تھا۔ حقیقت یہ ہے کہ ان معاملات کے بارے میں جو اس کی خصوصی مہارت میں شامل نہیں تھے ' ابن النحاس اکثر شافعی قاضی ابن الحداد (دیکھیے اخبار الحلاج '

طبع ماسینون ' پیرس ۱۹۵۷ء ' ص ۷۸) سے پوچھتا رہتا تھا۔ علاوہ ازیں وہ ان لوگوں سے جو "اہل نظر" [غالبًا فلاسفر] کہلاتے تھے ' معلومات حاصل کرنے میں جھجک محسوس نہیں کرتا تھا۔ اس کی اس عادت کو بنانے میں شاید اس کے ماحول کا اثر تھا کہ وہ اپنی رائے ان سوالات پر جو ' وہ اٹھاتا تھا اور ان آراء پر جن کے بارے میں وہ "اہل نظر" سے پوچھنے میں جھجک محسوس نہیں کرتا تھا 'مبنی نہیں کرتا تھا 'بلکہ وہ انہیں ایک ماہر فلسفی کی طرح پوری شدت کے ساتھ بیان کرتا تھا ۔ اس ماہر صرف و نحو کا قطعی جھکاؤ دبستان بصرہ کی طرف تھا (اس کے پاس الخلیل کی کتاب کا ایک نسخہ تھا اوروہ کوفیوں کی غلطیوں پر انہیں الزام دیتا تھا)۔ اس طرح وہ دونوں مکاتب کے رسمی تنازعات میں الجھ گیا جو ایسے مسائل سے متعلق تھے جو ان میں سے ہر ایک کے ساتھ مختص اور جو احادیث کی تاویلات سے متعلق تھے۔ ابن النحاس نسخ قرآن کے نظریئے کا مخالف تھا ' جس میں تمام آیات قرآنی کو منسوخ قرار دیا جاتا تھا۔ علاوہ ازیں وہ مجاز [رک باں] کو بھی ناپسند کرتا تھا ' جس کی وجہ سے علما بعض آیات سے تشبیہی معانی منسوب کرتے تھے تاکہ وہ انہیں گزشتہ آیات کے مطابق بنا دیں۔ روایتی شافعی حل ' جسے وہ مثالی طور پر فوقیت دیتا تھا ' ایسی آیات کو مذہب کی طرف منسوب کرتا ہے۔ اس طرح منسوخ آیات کی اخلاقی قدر برقرار رہتی ہے ۔ابن النحاس مسلسل مذہبی مسائل سے متعلق بحث و تمحیص میں مصروف رہا۔ اس نے اللہ تعالٰی کے اسمائے حُسنٰی کے معانی پر ایک کتاب تحریر کی۔ الغرض ایک کم گو اور گوشہ نشین شخص کی حیثیت سے اس نے نیک نامی اور تقویٰ کا درجہ حاصل کیا ۔ اس نے کبھی لوگوں کی شہرت ' عدم حمایت یامزاحیہ کہانیوں سے کوئی لطف نہیں اٹھایا ' جو حادثات سے متعلق تھیں ' یہ سلسلہ اس کی موت تک جاری رہا۔ دنیا سے الگ تھلگ اور روایتی یا ہم عصر ماہرین صرف و نحو سے قطعی مختلف ابن النحاس نے غیر معمولی طور پر منفرد ذہن کا حامل ہونے کی بنا پر ایک ایسا راستہ اختیار کیا 'جس پر اسے فوری طور پر خاطر خواہ کامیابی حاصل نہیں ہوئی ' لیکن اس نے بہت سے اہم سوالات پر غور کیا ' مثلاً سنت اور مختلف مسنون اعمال کی اہمیت اور اللہ کی طرف سے منسوب صفات ' جیسا کہ اس کی کتاب "اسماء الحسنٰی" سے ظاہر ہے.

مآخذ :(۱) براکلمان ' ۱:۱۳۲ ؛ تکملہ ۱:۲۰۱ ؛(۲) الزبیدی : طبقات ' مطبوعہ ۱۹۵۴ء ' ص ۲۳۹ ؛(۳) القفطی ' ۱:۱۵۱ ؛(۴) السیوطی : بغیہ ' مطبوعہ ۱۳۲۶ھ ' ص ۳۲ .

(J.C. Vadet [ت: محمود الحسن عارف])

••--------------••

ابن القطاح : ابوعبد اللہ محمد بن صالح بن ※ مہران القطاح ' ایک مؤرخ ' نسب دان اور مؤرخ (م ۲۵۲ھ/۸۶۶ء)۔ ان کی زندگی کے بارے میں بہت کم باتیں معلوم ہیں ' سوائے اس کے کہ ان کی نسبت (البصری) ظاہر کرتی ہے کہ وہ بصرہ میں پیدا ہوے اور زندگی کا زیادہ تر حصہ وہیں گزارا ۔ وہ اکثر بغداد جایا کرتے تھے ' جہاں وہ احادیث سنتے اور بیان کرتے تھے .

ابن القطاح نے جس شعبے میں غیر معمولی سبقت دکھائی ہے وہ تاریخ ہے ۔اس کو مآخذوں میں الواقدی ' المدائنی اور ابو عبیدہ معمر بن المثنی وغیرہ شامل ہیں۔ اس کی (گمشدہ) تصنیف کتاب (یا اخبار) الدولۃ العباسیہ [ایک وقیع تصنیف تھی] ' بعد کے سوانح نگاروں نے اسے بنو عباس کی تاریخ کے بنیادی مصنفین میں شمار کیا ہے۔ خواہ یہ تصنیف اصل تھی یا جیسا کہ الیف روزنتھال (F.Rosenthal) یہ خیال ظاہر کرتاہے کہ یہ اس کے استاد کی تصنیف کا نظر ثانی شدہ نسخہ تھا ' یہ واضح ہے کہ ابن القطاح نے عباسی خاندان کی تاریخ کاخاکہ اور ڈھانچہ مہیا کر دیا تھا اور یہ کہ اس کی یہ تصنیف بعد میں آنے والے مصنفین کے لیے بنیادی مآخذ ثابت ہوئی۔ ابن القطاح کئی تاریخی سوانح عمریوں اور بالخصوص نسب کے متعلق

رسالوں کا مصنف تھا۔ جو ابن الندیم کی الفہرست میں درج ہیں۔ وہ مدینہ منورہ کی فضیلت و حرمت پر مبنی ایک کتاب کا بھی مصنف ہے، تاہم اس وقت اس کی کوئی بھی تصنیف محفوظ نہیں ہے۔ یہ عجیب بات ہے کہ بعد کے مؤرخین نے شاذ ہی اس کی تصنیفات کا حوالہ دیا ہے (دیکھیے مثلاً الطبری، ۳:۲۷۶؛ العقد الفرید، قاہرہ ۱۹۴۸ء، ۱: ۲۷۸)۔ تاہم علی الدوری نے خیال ظاہر کیا ہے کہ ابن النطاح بنو عباس پر ایک اہم اور نمایاں کتاب مشہور با اخبار العباس وولدہ کا بھی مصنف ہے۔ یہ مخطوطے کی صورت میں کلیۃ التعلیم الاسلامیہ العالمیہ، بغداد کے دارالکتب میں محفوظ ہے۔ اس کا ابتدائی ورق موجود نہیں ہے (کل اوراق ۲۰۴)۔ اس پر مصنف کا نام درج نہیں ہے۔ یہ تصنیف تاریخی لحاظ سے سوانح عمریوں کی شکل میں ہے، جن کا تعلق حضرت عباسؓ اور ان کی عباسی نسل سے ہے۔ مسودہ جس بے ربط انداز سے اختتام پذیر ہوتا ہے اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ وہ نامکمل ہے۔ ابن النطّاح پر بھر پور انداز سے تحقیقی کام کرنے پر اس کی طرف منسوب کتابوں کی حقیقت معلوم ہو گی، جو کہ شاید جلد ہوگا۔ یہ کام ابن النطاح کے بارے میں مختلف تصانیف سے حاصل کردہ معلومات اور اس کی اپنی کتابوں کے مخطوطات دونوں سے مستفید ہونا چاہیے۔

بحیثیت محدّث ابن النطاح محدثوں کے حلقے میں معروف تھا، وہ اس کے بارے میں بڑی اچھی رائے رکھتے تھے اور اسے قابل اعتماد (ثقہ) سمجھتے تھے۔ یہ فیصلہ بحیثیت ابتدائی مؤرخ کے اس کی اہمیت کو بہت بڑھا دیتا ہے.

مآخذ: مسلمانوں کی تاریخ نویسی میں ابن النطاح کے اہم مقام کے حامل ہونے کے باوجود، اس کے بارے میں معلومات کی کمی حیران کن ہے۔ اس کی زندگی کے بارے میں چند حوالہ جات ملتے ہیں، تاہم المسعودی کی فہرست مصنفین میں اس کا ذکر ہے (مروج، طبع و ترجمہ Pellat فصل ۸)؛ (۲) السخاوی کی [الضوء اللامع] میں بھی اس کا تذکرہ مؤرخوں میں کیا گیا ہے (جو زیادہ تر المسعودی کی فہرست سے حاصل کی گئی ہے بجز اس کے کہ اس کی ترتیب الف بائی ہے، دیکھیے F. Rosenthel: History ص ۴۳۰ (عربی ترجمہ، ص ۶۸۶)؛ نیز دیکھیے: (۳) الفہرست، ص ۱۰۷؛ (۴) حاجی خلیفہ، ۱:۲۸۳؛ (۵) الخطیب البغدادی: تاریخ بغداد، ۵:۳۵۷۔ ۳۵۸؛ (۵) الذہبی: میزان الاعتدال، ۳:۷۴؛ (۶) وہی مصنف: المشتبہ، قاہرہ ۱۹۶۲ء، ۱:۶۴۴؛ (۷) ابن حجر العسقلانی: تہذیب التہذیب، حیدر آباد ۱۳۲۶ء، ۹:۲۲۷؛ (۸) وہی مصنف: لسان المیزان، حیدر آباد، ۲:۶۹۳؛ (۹) وہی مصنف: تقریب التہذیب، مدینہ ۱۹۶۰ء، ۲:۱۷۰۔۱۷۱.

جدید مآخذ (۱۰) G.Levi Della Vidda: Les Livres des chevaux لائیڈن ۱۹۲۸ء؛ (۱۱) براکلمان: تکملہ، ۱:۲۱۶؛ (۱۲) F.Rosenthal: A History of Muslim Historiography، لائیڈن ۱۹۵۲ء، ۷۹، ۳۳۷، ۳۳۹، ۴۳۰ (عربی ترجمہ مع مفید اضافات، از سید العلوی، ص ۱۲۷، ۵۴۸؛ ۶۴۲، ۶۹۷)؛ (۱۳) علی دوری: ضوء جدید، در Bull. Coll. Arts and Science، ۲ (۱۹۵۷ء)، ۶۵؛ (۱۴) اے العزادی: التعریف بمورخین فی عصر المغول والترکمان، بغداد ۱۹۵۸ء، ص ۲۳۸۔۲۳۹.

(F.Omar [ت: نواز رومانی؛ ن: محمود الحسن عارف])

ابن النَّفیس: علاؤ الدین ابو الاعلیٰ علی بن ابی الحزم القرشی الدمشقی، المعروف بہ ابن نفیس۔ ساتویں صدی ہجری/ تیرھویں صدی عیسوی کا ایک ممتاز معالج اور ذوجہات مصنف۔ تاریخ وفات کے سوا، ہمیں ان کی زندگی کے بہت کم حالات کا علم ہو سکا ہے، جس کی بنیادی وجہ یہ ہے کہ ابن ابی صیبعہ، جو ان کا ہم عصر تھا اپنی تاریخ اطباء میں ان کا تذکرہ نہیں کرتا، وہ دمشق یا اس کے نواح (غالباً قصبہ القریشہ) میں پیدا ہوے، وہیں انہوں نے مہذب الدین عبد الرحیم بن علی المعروف بہ الدخوال (م ۶۲۸ھ/ ۱۲۳۰ء؛ ابن ابی اصیبعہ، ۲: ۲۳۹۔ ۲۴۶) سے تحصیل علم کیا۔ الدخوال، جن کا تعلق ابن

تلمیذ کے مکتب فکر سے تھا ' وہاں اُنھوں نے اپنے بہت سے شاگرد بنا لیے تھے ' جن میں سے بیشتر کا تعلق بغداد سے آنے والوں سے تھا ۔ طب کے علاوہ ابن نفیس نے نحو ' منطق اور علوم اسلامیہ کا بھی مطالعہ کیا تھا ' وہ کسی نامعلوم تاریخ پر وہاں سے قاہرہ چلے گئے ' جہاں انہیں مصر کا بہت اہم عہدہٗ "شیخ اطباے مصر" دے دیا گیا ۔ وہ وہاں سلطان بیبرس اول کے ذاتی طبیب بن گئے۔ انہیں دنوں وہ ناصری ہسپتال میں بھی کام کرتے رہے۔ جہاں انہوں نے بہت سے شاگردوں کو تربیت دی ' جن میں سے سب سے زیادہ معروف ابن الکف (براکلمان ' ۱: ۶۴۹ ؛ تکملہ ' ۱:۸۹۹) ہے ' جو کہ جراحی پر ایک کتاب کا مصنف ہے [رک بہ الجراح] ۔ انہوں نے مدرسہ مسروریہ میں شافعی فقہ پڑھائی۔ مشہور نحوی ابو حیان الغرناطی[رک باں] منطق میں ان کا شاگرد تھا ' جو ان کی تدریس کی بہت تعریف کرتا ہے ۔ ان کا ایک معاصر ادیب ابن النحاس ان کے نحوی انداز کی تعریف میں رطب اللسان ہے۔ وفات سے پیشتر وہ بہت امیر آدمی بن گئے تھے۔ انہوں نے قاہرہ میں ایک عمدہ محل اپنے رہنے کے لیے تعمیر کیا تھا ۔ وہ ۲۱ ذوالقعدہ ۶۸۷ھ/۱۸ دسمبر ۱۲۸۸ء میں ۸۰ برس کی عمر میں انتقال کر گئے اور اپنا محل اور اپنی کتابیں منصوری ہسپتال کے لیے وقف کر گئے ' جسے سلطان قلاؤون نے حال ہی میں تعمیر کیا تھا (۶۸۳ھ/۱۲۸۳ء) .

[ابن نفیس اپنے دور کے بہت مشہور طبیب اور معالج تھے' بقول سرکیس " ان جیسا طبیب ان کے زمانے میں موجود نہ تھا ۔ بعض سوانح نگاروں کے مطابق ' ان جیسا طبیب ابن سینا کے بعد پیدا نہیں ہوا (عمر رضا کحالہ: معجم المولفین)۔ انہوں نے ہمیشہ اپنے خصوصی طریقۂ علاج کو اپنایا ' بقول العمری انہوں نے ہمیشہ سادہ طریق علاج اختیار کیا۔ ابن النفیس کی کتابوں میں سے مندرجہ ذیل کتب قابل ذکر ہیں:

(۱)۔ کتاب الشامل فی الطب ' یہ ادویہ سازی پر ایک جامع دائرۃ معارف ہے ' جیسے تین سو جلدوں میں مرتب کیا جانا تھا ' جس میں سے صرف ۸۰ جلدیں (اجزاء) مکمل ہوئیں ' اس کے چند اجزا مصنف کے دستخطوں کے ساتھ ' دستیاب ہیں (دیکھیے N.Neer ' در RIMA ' ۶(۱۹۶۰ء) : ص ۲۰۳-۲۱۰ ؛(۲)کتاب المھذب فی الکحل ' آشوب چشم کے متعلق قدیم عربوں کے خیالات کا بہت عمدہ تجزیہ۔ اس سے بعد کے کئی مصنفین نے استفادہ کیا ؛ (۳)معجز القانون ' ابن سینا [رک باں] کی کتاب القانون کے تمام حصوں سے انتخاب ' اعضاے جسمانی کے تذکرہ اور طبیعی مطالعہ کے بغیر تمام ادویات کے بارے میں ایک مختصر رسالہ ' جو خصوصاً معالجوں کے لیے بہت مفید ہے ' ابن النفیس کی کتابوں میں اسے مشرقی طب کی دنیا میں سب سے زیادہ پذیرائی حاصل ہوئی ۔ اس رسالہ کے بہت سے مخطوطات موجود ہیں ' کئی مرتبہ سنگی طباعت یا عکسی طباعت کے ذریعے طبع ہوا۔ اس کی کئی شروح اور اختصارات لکھے گئے ' جن میں سب سے زیادہ مشہور نفیس بن علوذ الکرمانی (تکمیل ۸۴۱ھ/۱۴۳۷ء) کا اختصار ہے ' جو آخری بار ۱۳۲۸ھ/۱۹۱۰ء میں سنگی طریقے پر طبع ہوا ۔ اس کا ترکی اور عبرانی زبانوں میں ترجمہ بھی ہو چکا ہے ؛ (۴) ان طبی شروح میں سے ' جو انہوں نے لکھیں اور جن سے سب سے زیادہ استفادہ کیا گیا ' ایک بقراط (Hippocraces) کی Aphorisms (فصول) کی شرح ہے ؛ (۵) اسی طرح انہوں نے بقراط کی کتب Prognosigs اور Epidemics De natura hominis کی شروح بھی لکھیں ؛ مسائل الطب لحنین بن اسحاق کی شرح مرتب کی ؛(۶) ابن النفیس نے ابن سینا کی معروف ترین کتاب القانون پر ایک جامع شرح مرتب کی ' جس کے اس وقت کئی خطی نسخے موجود ہیں ' اس میں فاضل شارح نے موضوعات کی ترتیب پر ' کتاب کو مرتب کیا ' خصوصاً انہوں نے انسانی اعضاء کے متعلق کتاب کے ابتدائی تین حصوں کے اقتباسات کو یکجا کیا اور ایک الگ حصے میں ' ان کی شرح کی ' اسے کئی مرتبہ مستقل کتاب کے طور پر نقل کیا گیا ہے۔ اس حصے میں ابن نفیس نے اپنے اہم

ترین نظریے کم (تر) فشار دم (Lesser circulation) کے نظریے کو پیش کیا ہے(دیکھیے نیچے)۔کتاب القانون کے پانچویں حصے کی شرح کا لاطینی ترجمہ معروف فلسفی فاضل آندریا الپگا (Andrea ALpga) نے کیا ہے ' جو وینس سے ۱۵۴۷ء میں چھپا (M.T d' Alverny : در *Medioevo e rinascimento, studi in oronc de bruno nardi* ' فلورنس ۱۹۵۵ء ' ص ۱۹۵ ' بعد) ؛(۷) منطق پر ابن النفیس کی کتابوں میں سے صرف اس کی کتاب الورقات کی شرح محفوظ ہے جو ارسطو کی *Organom* اور *Rhetric* کے مضامین کی تلخیص ہے جو *analylica priora* کی تلخیص کے علاوہ اسلامی فقہ میں "قانونی ثبوت" اورمنطقی پہلو سے ' قیاس کی محدود اہمیت پر بحث کرتی ہے؛(۸) علم صرف اور علم منطق پر اس کی کتابیں بشمول الشیرازی : کتاب التنبیہ کی شرح (بشرطیکہ السبکی کے ہاں ' اس کی آخری کتاب کے طور پر ' اس کا تذکرہ کسی غلطی پر مبنی نہ ہو) مشکل سے ہی کسی جگہ موجود ہوں گی ' البتہ ان کی کتاب مختصر فی علم اصول الحدیث ' جو علم حدیث سے متعلق ہے ' محفوظ ہے .

(۹) آخر میں ان کے ایک رسالے کا ذکر کیا جا سکتا ہے جس کا نام عقیدہ رسالہ الکاملیہ فی السیرہ النبویہ ہے جس کا آزاد ترجمہ *The theologus Autodidactus* سے کیا جا سکتا ہے

اپنے اس طبعزاد تخلیقی کام میں ' جس کی اس کے معاصرین نے بہت تعریف کی ہے ' ابن نفیس نے خیال آرائی کے ذریعے ' جسے اس نے جزیرے میں گوشہ نشین شخص "کامل" کی زبان سے آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کی سیرت و سوانح اور مسلمانوں کی اجتماعی تاریخ سے متعلق واقعات بیان کیے ہیں ' جس میں (اس کی اپنی زندگی میں پیش آنے والا) مغلوں کے استیلاء اور اسلامی عناصر کے احیاء کا واقعہ شامل ہے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ سلطان بیبرس کا ظہور ' اس زمانے کا غیر معمولی واقعہ تھا۔ اس کتاب کا اختتام قیامت کے بارے میں حقیقت پسندانہ توضیح پر ہے.

طبی دنیا میں ابن نفیس کاسب سے بڑا کارنامہ ان کا "کم تر فشار دم(Lesser or Pulmonary ciculation of the blood) کا نظریہ ہے ' جو دل کے دائیں جوف (سوراخ) سے ایک مرکب شریان کے ذریعے پھیپھڑوں کی طرف ہوتا ہے اور یہاں سے مرکب شریان (Arteria vensa) کے ذریعے دل کے بائیں جوف(سوراخ) کی طرف۔ یہ نظریہ جالینوس اور ابن سینا کے بیان کردہ نظریات سے مکمل طور پر متضاد ہے اور جو کہ نامور طبی سائنس دان ولیم ھروے(William Harvey) کی دریافت کا ایک بنیادی عنصر ہے.

Harvey کے برخلاف ' جس نے اس نظریے کا اثبات تجربات سے کیا ' ابن نفیس نے اس نظریے کا اثبات اپنے رسالے الکاملیہ کی طرح محض قیاس اور خیال آفرینی سے کیا ہے۔ ابن نفیس کا یہ نظریہ جو اس کے غیر قدامت پرستانہ رویے کا مظہر تھا ' مکمل طور پر عرب طبی مصنفین کی طرف سے نظرانداز کیا جاتا رہا۔ اس کلیے سے القانون کے چند متفرق شارحین مستثنیٰ ہیں ' جنہوں نے اس بارے میں اس کے ساتھ اتفاق کیا جن میں ایک غیر معروف الفاضل البغدادی بھی شامل ہے ' جس نے قانونچہ پر اپنی شرح میں ' جو قانون سے چند اقتباسات پر مبنی ہے ' جسے محمود بن محمد الجغمنی (م ۷۴۵ھ/۱۳۴۴ء) نے مرتب کیا اور جس کا مقصد تالیف ابن نفیس کی طرف سے ابن سینا کے خیالات پر تنقید کا جواب دینا تھا (برلن ' فہرست مخطوطات ' طبع اھلورت ' عدد ۶۳۹۴)۔ اس کی تائید کی ہے ' کم تر فشار دم کے اس نظریے کی ' اس کے تمام متعلقات سمیت وضاحت ' ابن نفیس کی استعمال کردہ اصطلاحات کے ساتھ (Mechael Servetus نے اپنی کتاب *Charistianismi* (ویانا ۱۵۵۳ء) میں پیش کی ہے۔ بعد ازاں اس نظریے کی وضاحت کولمبوس(Realdo columbo) نے اپنی کتاب *De re anatomicau lebri xv* (وینس ۱۵۵۹ء) میں کی ' جس

کا تفصیلی لسانی تجزیہ اس بات کو ثابت کرتا ہے کہ سروتیوس (Servetus) (اور شاید کولمبس بھی) ابن نفیس کے اس نظریے سے براہ راست واقف تھا۔ اس میں دل چسپ بات یہ ہے کہ اس نظریے کو اندریا الپاگو (Andrea alpego) (م ۱۵۲۰ء) نے، جس نے شام میں تیس سے زیادہ سالوں تک قیام کیا تھا اور جس نے عربی مخطوطات کی تلاش میں بہت دور دراز کے سفر کیے تھے اور جو طب عربی سے متعلق کتابوں کے ترجمہ کے لیے معروف ہے اور جس کی ساری کتابیں طبع نہیں ہو سکیں، یورپ میں منتقل کیا تھا۔

مآخذ: (۱) العمری: مسالک الابصار؛ (۲) الصفدی: الوافی بالوفیات؛ (۳) السبکی: الطبقات الشافعیہ، قاہرہ ۱۳۲۴ھ، ۵: ۱۲۹؛ (۴) F.wüstenfeld: Geschichte der arabischen arzte und Naturforscher، گوتنجن ۱۸۴۰، ورق ۱۴۶؛ (۵) بروکلمان، ۱: ۶۴۹؛ تکملہ ۱: ۸۹۹ (جس میں بہت سی تصحیحات اور اضافوں کی ضرورت ہے، دیکھیے، مثلاً The Theologus Autodidactus، مقدمہ حصہ ۴)؛ (۶) معہد المخطوطات العربیہ: فہرست مخطوطات المصورۃ، ۳: ۲ قاہرہ ۱۹۵۹ء اشاریہ؛ (۷) A.Dietrich: Medicinalia Arabica گوتنجن ۱۹۶۶ء، اشاریہ؛ (۸) G.Sarton: Introduction to the History of Science، ۲: (بالٹی مور) ۱۹۳۱ء، ص ۱۰۹۹-۱۱۰۱؛ (۹) J.Schacht: Ibn al Nafis, servetus and colombo، در الاندلس، ۲۲: (۱۹۵۷ء): ۳۱۷-۳۳۶؛ (۱۰) وہی مصنف: The theologus Autodidactus of Ibn al nafis، آکسفورڈ ۱۹۶۸ء (مع مکمل حوالہ جات)۔

(J.Schact [Meyer Rho] ت: محمود الحسن عارف])

••-------------••

※ ابن وافد: ابو المطرف عبد الرحمن بن محمد اللخمی، ایک اندلسی طبیب، عطار اور ماہر زراعت۔ اس کی زندگی کے بارے میں ہمیں بہت کم معلوم ہے، ماسوا اس کے کہ وہ ۳۹۸ھ/۱۰۰۷ء میں پیدا ہوا (بمطابق صاعد) اور وہ ۴۶۰ھ/۱۰۶۷ء میں طلیطلہ میں مقیم تھا۔ الزہراوی کے ساتھ اس نے قرطبہ میں "علم الادویہ" کی تعلیم حاصل کی۔ اس نے ۴۶۷ھ/۱۰۷۴ء میں وفات پائی۔ مساعد کہتا ہے کہ عطاری کے علم کے باوجود اس نے علاج بالغذا کو فوقیت دی۔ اگر اسے مجبور کیا جاتا کہ وہ دوا دے تو وہ مرکب کی بجائے مفرد دوا دینے کو ترجیح دیتا تھا۔ اس کے سوانح نگاروں نے اس کی سات تصنیفات کا ذکر کیا ہے، جن میں سے درج ذیل یقینی طور پر موجود ہیں:

(۱) کتاب فی الادویۃ المفردیہ، اس کا خلاصہ اور لاطینی ترجمہ Gerard of Cremona نے کیا تھا، جس کا عنوان تھا: Liber Albenguefith Philosophi de virtutibus Medicinarum et ciborum- اس کے عبرانی اور قشتالوی زبانوں میں بھی تراجم موجود ہیں۔ عربی متن جزوی طور پر موجود ہے، لیکن وہ شائع نہیں ہوا؛ (۲) کتاب الوساد فی الطب، (مخطوطہ)؛ (۳) مجموعہ فی الفلاحہ: عربی اور قشتالوی زبانوں میں اس کا متن موجود ہے، جسے Millas اور Garcia Gomez کے مباحث کی مدد سے باہم متمیز کیا جا سکتا ہے؛ (۴) De Balneis sermo، اس عنوان کا ذکر Mieli نے کیا ہے، لیکن اس نے واضح طور پر اس کے عربی عنوان کا ذکر نہیں کیا۔

مآخذ: (۱) ابن الآبار، ۲: ۵۵۱؛ (۲) صاعد الاندلسی، قاہرہ، بدوں تاریخ، ص ۱۱۰؛ (۳) ابن ابی اصیبعہ (طبع Müller)، ۲: ۴۹؛ (۴) J.Millas Vallicrosa: El Libro de agricultura de Ibn Wafid Y su influencia en la agricultura del Rena-cimiento، در And، ۸: (۱۹۴۳ء) ۲۸۱-۳۳۲؛ (۵) E.Garcia Gomez: Sobre agricultura arabigoan-daluza (Cuestiones bibliograficas)، در And، ۱۰ (۱۹۴۵ء)، ۱۲۶-۱۲۷؛ (۶) Choulant: HandBuch der Bucherkunde fur altere Medizin، فصل ۹۶ (لاطینی ترجمہ کتاب الادویہ)؛ (۷) M.Steinschneider: Die Hebraeische

Ubersetzungen des Mitte Lalters ، فصل ۴۷۵ (بذیل عبرانی ترجمہ)؛ (۸) Mieli : La Science arabe ۱۹۳۸ء ، فصل ۷: ۳۸.

(J.F.P Hopkins[ت: قیوم خان درانی؛ن: محمود الحسن عارف])

**

※ **ابن وھب** : عبد اللہ بن وھب بن مسلم الذہبی القرشی ، مصر کے ایک مالکی محدّث ۔ قاہرہ میں ۱۲۵ھ/۷۴۳ء میں پیدا ہوے اور وہیں ۱۹۷ھ/۸۱۳ء میں وفات پائی۔ انہوں نے امام مالک سے اپنی ابتدائی عمر سے لے کر ان کی وفات تک تعلیم حاصل کی اور پھر قاہرہ واپس آ گئے ، جہاں ان کا مقبرہ قرافہ میں واقع ہے(دیکھیے ابن خلکان ، ترجمہ وسیلان ، ۲: ۱۶ ؛ ابن الزیات: الکواکب السیارۃ ، ص ۴۴)۔ قاضی عیاض (ترتیب المدارک مخطوطہ قاہرہ ، ورق ۸۸ الف) لکھتے ہیں کہ انہوں نے تیس کتب لکھیں ، جن کی اساس امام مالکؒ کے افکار پر تھی۔ انہوں نے ان کے کچھ عنوانات بھی لکھے ہیں۔ اب تک ان کی جو واحد تصنیف دریافت ہوئی ہے وہ نرسل کی چھال (Papyrus) سے تیار کردہ کاغذ پر لکھی ہوئی ہے جس کے سو صفحات ہیں۔ یہ ان کی جامع کا ایک حصہ ہے۔ خطی نسخہ ، جس پرJ.David-Weill نے تصحیح و تحشیہ کا کام کیا ہے ، ۲۷۶ھ/۸۸۹ء کا لکھا ہوا ہے ۔ جامع کا یہ حصہ کتاب الاسناد ،کتاب السکوت ،کتاب الختم اور جنگ حنین سے متعلق چند روایات اوز ابن عباسؓ کی ایک دعا پر مشتمل ہے۔ حیران کن بات یہ ہے کہ امام مالکؒ کی موطا اور سحنون کی المدونہ کے کسی تصحیح شدہ نسخے میں یہ متن موجود نہیں ہے (دوسرے اقتباسات کے لیے دیکھیے J.Schacht در *Arabica* ، ۱۴ (۱۹۶۷ء) : ۲۳۱).

ابن وہب کی سوانح حیات کے لیے دیکھیے :Le *Djami , d, Ibn Wahb* ،طبع J.David-Weill (*BIFAO*) قاہرہ ۱۹۳۹ ، ۱۹۴۸ء ا ، XI اور(۲) J.David-Weill ، *Manuscrit Malekite d, Ibn Whab* در ،قاہرہ ۱۹۴۰ء ، ۳ : ۱۷۷۔۱۸۳.

(J.David-Weill[ت : فواز رومانی؛ ن: محمود الحسن عارف])

**

※ **ابن وَھبُون** : ابو محمد عبد الجلیل بن وھبون ، اندلس کا ایک عرب شاعر ، جس کی ملازمت کا زمانہ اشبیلیہ کے حکمران المعتمد ابن عباد [رک باں] کے دربار میں گزرا۔ وہ ایک شریف النَّسب خاندان میں ۴۳۰۔۴۴۰ھ/۱۰۳۹۔۱۰۴۹ء کے مابین مرسیہ میں پیدا ہوا۔ وہ قسمت آزمائی کے لیے اشبیلیہ آ گیا۔ جہاں اس نے ماہر علم اللّسان الاعلم الشنتمری [رک باں] سے شرف تلّمذ حاصل کیا۔ ابن عباد کے دربار میں داخل ہونے سے قبل اس نے وزیر اور شاعر ابن عمار [رک باں] سے دوستی کر لی۔ پھر وہ المعتمد کے سرکاری قصیدہ گو شعرا میں شامل ہو گیا اور اس نے اپنے برجستہ و شوخ کلام کی وجہ سے اعلیٰ مقام حاصل کر لیا۔۴۷۶ھ/۱۰۸۳ء میں اس نے الاعلم کی وفات پر مرثیہ کہا۔ پھراسے حوصلہ ہوا کہ وہ ابن عمار کی حمایت میں دخل اندازی کرے اور اس کی وفات پر دکھ کا اظہار کرے۔

اس کی نظموں کے کچھ حصے اب تک محفوظ ہیں ، جو اس نے جنگ زلاقہ [رک باں] کے بعد اور ۴۸۱ھ/۱۰۸۹ء میںاس وقت کہی تھیں ، جب المعتمد یوسف بن تاشفین سے امداد لینے کے لیے مراکش جانے کے لیے بحری سفر پر روانہ ہوا تھا۔ ابن وھبون نے کچھ کامیاب بیانیہ قصیدے بھی چھوڑے ہیں ، جس سے وہ نظم خصوصاً قابل ذکر ہے جو المعتمد کے محل "زاہی" کے بارے میںہے ، نیز اس نے چھوٹے چھوٹے قطعے بھی لکھے جن میں اس نے غلمان کے بارے میں اپنے ذوق کے اظہار میںتردد نہیں کیا۔

تاہم اس کی شاعری اس وقت دوسری انتہا کو پہنچی ہوئی نظر آتی ہے ، جب وہ تقدیر کی ناانصافی کا رونا روتا ہے ، یا وہ انسانی قسمت کے بارے میں نکتہ چینی کرتا ہے ، جن سے المتنبی کا اثر ظاہر ہوتا ہے ۔ اس کی فطری خود بینی اور بعض مشکلات کے باوجود ، المعتمد کے ساتھ

اس کی وفاداری اس کے کردار کے دیگر پہلو ہیں جو اس لائق ہیں کہ ان کا ذکر کیا جائے ۔

غالبًا اسے اپنے آقا کے المناک انجام کا علم نہیں ہو سکا۔ اس لیے کہ ۴۸۴ھ/۱۰۹۲ء میں (۵۳۳ھ/ ۱۱۳۸ء میں نہیں ' جیسا بعض مآخذ میں ہے) بعض عیسائی گھڑ سواروں نے اسے اس وقت قتل کر دیا تھا جب وہ مرسیہ کی جانب ابن خفاجہ [رک باں] کے ساتھ سفر کررہا تھا ۔

مآخذ : ابن بسام نے ابن وھبون کا دیوان بعنوان (ذخیرہ) الاکلیل المشتمل علی شعر عبد الجلیل مرتب کیا تھا ' لیکن وہ محفوظ نہیں ہے ' البتہ اس انتخاب میں سے صرف ایک باب محفوظ ہے(ذخیرہ بدستور غیر مطبوع ہے) ؛ (۲)الفتح ابن خاقان : قلائد 'ص ۱۳۔۱۴ ' ۲۴۲۔۲۴۵ ؛ (۳) ابن دحیہ : مطرب ' اشاریہ بذیل مادہ؛ (۴) ابن فضل اللہ العمری : مسالک الابصار 'مخطوطہ پیرس 'ص ۳۲ و ۳۶ ؛(۵) العماد الاصفہانی: خریدہ 'ص ۱۱ ' مخطوطہ پیرس ؛ (۶) ابن ظافر : بدائع البدائہ ' ص ۳۷؛ (۷)ابن الخطیب : اعمال ' ص ۲۴۶؛(۸) المقری : نفح الطیب ' اشاریہ ؛(۹) المراکشی : معجب ' ص ۱۰۲۔۱۰۳ ؛(۱۰) ابن خلکان ' اشاریہ ' بذیل مادہ ؛(۱۱) الضبی ' ص ۳۷۴ ' عدد ۱۱۵۱ ؛ (۱۲) ابن صاعد : مغرب ' اشاریہ ؛ (۱۳) Dozy: De Abdadidis ' ۱: ۵۰ ' ۱۱۶۔۱۱۷ ' ۱۵۰ الف ؛ Hesperis (۱۴) اے۔الف ضیف : بلاغۃ العرب فی الاندلس ' ص ۱۲۱۔۱۸۲؛ (۱۵) H.Pérés: Poesie and alouse ' اشاریہ ؛ (۱۶) A.Gonzalez: Palencin Literatura ' ص ۹۳ ' ۲۰۰ ' ۲۰۲؛ (۱۷) S. Khalis: La Vie Litteraire a Seville au XL siecle ' غیر مطبوعہ مقالہ ' Sorbonne ' ۱۹۵۳ء.

(Ch. Pellat [ت: نواز رومانی ؛ ن: محمود الحسن عارف])

••--------------••

※ **ابن الھدّاد** : ابو عبد اللہ محمد بن احمد بن عثمان القیسی ' قادس (وادی آش) کا ایک اندلسی شاعر۔ اس کی نسبت الوادی الآشی ہے۔ ابن الابار (تکملہ ' ص ۱۳۳) کہتاہے کہ وہ مازن بھی کہلاتا تھا۔ اس نے اپنی زندگی کازیادہ تر عرصہ المریہ میں المعتصم (محمد بن معن بن سمادح ' ۴۴۳۔۴۹۰/۱۰۵۱۔۱۰۹۷) کے درباری شاعر کی حیثیت سے گزارا ۔ وہ ۴۶۱ھ/۱۰۶۸۔۱۰۸۹ء کے قریب [بادشاہ کی ناراضگی کے ڈر سے] المریہ سے بھاگ گیا اور اس نے کچھ عرصے تک سرغوسہ میں پناہ لیے رکھی تاکہ وہ ابن سمادح کے غصے سے بچا رہے ' جس کے متعلق اس نے ہجویہ اشعار کہے تھے ۔ بعد ازاں وہ المریہ واپس آ گیا جہاں وہ اپنی موت ۴۸۰ھ/۱۰۸۸ء تک سکونت پذیر رہا.

ابن الھدّاد ایک شاعر ' نثر نگار اور ایک دانش ور عالم تھا۔اس کی شاعری مختلف النوع ' خوبصورت اور قابل قبول خیالات سے بھر پور اور لطیف استعاروں کی حامل تھی ' لیکن یہ بات اس کی رومانوی نظموں کی نسبت قصیدوں میں کم نظر آتی ہے۔ اس کے قصائد میں وہ قصیدے زیادہ مشہور ہیں جو اس نے عیسائی راہبہ نویرہ کے نام منسوب کیے تھے۔ ابن فضل اللہ (مسالک الابصار ' قاہرہ ۱۹۲۸ء ' ۱:۳۸۵) کے مطابق وہ ایک' قبطی راہبہ تھی جو دریاے نیل کے مشرقی کنارے پر اسیوط کے شمال میں 'دیفا نامی خانقاہ میں رہتی تھی۔ ابن الھداد نے اسے اس وقت دیکھا تھا جب وہ حجاز جاتے ہوے قوص سے عیذاب کے لیے بحری جہاز پر سوار ہونے جارہا تھا۔ اس کے حسن تاباں نے اس پر اتنا اثر کیا کہ وہ حج پر جانا بھول گیا اور خانقاہ کے قریب ہی عرصہ دراز تک مقیم رہا۔ اندلس آنے کے کافی عرصہ بعد تک وہ اسے متاثر کرتی رہی۔ وہ گیت جن مین اس نے نویرہ کو مخاطب کیا اس کی بہترین شاعری تصور ہوتے ہیں.

ابن الھداد کا دیوان خاصا ضخیم ہے ۔ اس میں اس نے اپنی نظموں کو ان کے قوافی کے مطابق حروف تہجی کی ترتیب میں مرتب دیا تھا ' خاص طور پر اسے اپنے قصیدہ " گناہ " پر بالخصوص بڑا فخر تھا 'جسے وہ حدیقۃ الحقیقۃ (گلشن سچائی) کہتا تھا۔ اس میں سے ہمارے پاس صرف دو اشعار ہیں۔ جن سے اس کے انداز فکر ' رجحان طبع اور

شاعری میں "حکمت" کی پسندیدگی کا پتہ چلتا ہے۔ جسے وہ فلسفیانہ کہتا ہے ("میری فلسفیانہ نظمیں")۔ اس کی نثر نظریہ پرستانہ اور دور اذکار افکار پر مبنی ہے، جس کے زیادہ تر حصے ابن بسام نے دوبارہ شائع کیے ہیں۔ جو گہرے دکھوں اور اس کی زود رنج طبیعت کے غماز ہیں۔ ابن الآبار نے اس کی علم عروض پر تصنیف جس کا عنوان المستنبط ہے کی بہت تعریف کی ہے۔

مآخذ: (۱) ابن الابار: تکملہ، ص ۳۳؛ (۲) ابن بسام: ذخیرہ، ۱/۲: ۳۰۱-۳۳۶؛ (۳) ابن صاعد: مغرب، قاہرہ ۱۹۵۳ء، ۱: ۱۴۳-۱۴۵؛ (۴) وہی مصنف: رایات، میڈرڈ، ۱۹۴۲ء، ص ۴۷، ۷۵، ۲۳۴-۲۳۵؛ (۵) ابن الخطیب: احاطہ، قاہرہ ۱۳۱۹، ۲: ۲۵۰-۲۵۱؛ (۶) ابن خاقان: مطمح، ص ۸۵؛ (۷) الصفدی: الوافی، ۲: ۸۶؛ (۸) الکتبی: فوات، قاہرہ ۱۲۸۳، ۲: ۱۶۷؛ (۹) ابن فضل اللہ العمری: مسالک الابصار، قاہرہ ۱۹۲۴ء، ۱: ۳۸۴-۳۸۶؛ (۱۰) ابن العماد الاصفہانی: خریدہ، مخطوطہ دارالکتب، قاہرہ، ۱۲، ورق ۵۴؛ (۱۱) القفطی: محمدون، مخطوطہ دارالکتب، ورق ۳۲؛ (۱۲) المقری: نفح، ۲: ۳۳۸-۹ اور اشاریہ؛ (۱۳) Dozy: Recherches؛ (۱۴) Nykl: Hispano Arabic poetry، ۱: ۲۵۳-۶؛ (۱۵) H. Peres: Poesie andalouse، بالٹی مور ۱۹۴۶ء، ۱۹۴-۱۹۵، فہرست اشاریہ۔

(M. Mones [ت: محمود الحسن عارف])

••-------------••

※ ابن یعیش: کئی یہودی علما کا خاندانی نام، جن کا تعلق اندلس اور پرتگال سے تھا، جو ادویات، علم و فضل، تجارت اور سفارت میں سرگرم عمل رہے۔ اس نام کے حامل مختلف لوگوں کے مابین تعلقات (اگر کوئی ہیں) تو وہ غیر یقینی ہیں۔ ان میں سے قابل ذکر درج ذیل ہیں:

(۱) سلیمان بن ابراہیم بن یعیش (ابو ربیع سلیمان بن یعیش)، اشبیلیہ کا ایک طبیب اور عالم، جہاں وہ محرم الحرام ۷۴۶ھ/مئی ۱۳۴۵ء میں فوت ہوا۔ اس کی تصنیفات میں ابن سینا کی القانون فی الطب پر عربی شرح اور عہد عتیق پر ابراہیم بن عزرا کی عربی شرح کی شرح اور عربی شاعری پر مشتمل مشکل الفاظ کی معجم (ڈکشنری) شامل ہیں۔

اسے سلیمان بن ابراہیم بن داؤد سے متمیز کرنا چاہیے، جس نے عربی سے دو طبی کتب عبرانی میں ترجمہ کیں: ابن رشد کی کلیات فی الطب (ترجمہ بعنوان مخلول) اور ابن سینا کی الارجوزہ مع شرح ابن رشد۔

مآخذ (۱) M.Stein Schneider: Die hebraischen، برلن ۱۸۹۳ء بارثانی و Graz ۱۹۵۶ء، ص ۶۷۲-۶۷۳، ۶۷۸-۶۸۶، ۸۴۰؛ (۲) وہی مصنف: Die Arabische Literatur der Juden، فرینکفرٹ ۱۹۰۲ء، ص ۱۶۷؛ (۳) H.Frieden-Wald: The Jews in Medicine، بالٹی مور ۱۹۴۴ء، ص ۱۵۶، ۶۳۴، ۶۴۳؛ (۴) Jewish Encyclopaedia، ۹: ۲۱۰، ۴۴۹؛ (۵) اس کے پتھریلے مقبرے کی تصاویر مع تبصرہ دیکھیے، در J.M.Millas اور F.Cantera: Las Inscripciones hebraicas de EsPana، میڈرڈ ۱۹۵۶، ص ۱۷۵-۱۸۰۔

(۲) سلیمان بن یعیش (نواح ۱۵۲۰-۱۶۰۳)، ایک سوداگر اور سرمایہ کار، جو بین الاقوامی اور حکومت عثمانیہ کی سفارت کاری میں سرگرم عمل رہا۔

وہ توریرا (پرتگال) میں خاندان مارنو (Marrano: نئے عیسائی فقیہ، یہودی فرقے) میں پیدا ہوا۔ ایک نوجوان کی حیثیت سے اس نے اپنی قسمت نرسنگا (بعد ازاں صوبہ مدرس) میں ہیرے کی کانوں میں کام کرنے سے آزمانے کا فیصلہ کیا۔ وہ ۱۵۵۵ء میں پرتگال واپس گیا۔ اسے بادشاہ جویو (Joao) سوم نے شنتیاگو سلسلے کے نواب کا عہدہ دیا۔ بعد ازاں وہ مختلف اوقات میں میڈرڈ، فلورنس اور پیرس میں مقیم رہا۔ ۱۵۵۷ء میں وہ سیلونیکا آیا، جہاں اس نے کھلے عام یہودیت اختیار کر لی اور استانبول

میں رہائش پذیر ہو گیا۔ وہ اندلس سے بہت شدید نفرت کرتا تھا۔ یورپی سفارتی دستاویزات سے ظاہر ہوتا ہے کہ اس نے بڑی تندہی اور کامیابی کے ساتھ اندلس کے خلاف برطانیہ اور ترکی میں دوستانہ تعلق پیدا کیا۔ اس کا کچھ اثر مراد سوم اور ملکہ ایلزبتھ (جس کا طبیب Rodrigo Lopes اس کا نسبتی بھائی تھا) کے دربار میں نظر آتا ہے۔ اس کی سفارتی کوششوں نے اندلس کے اس اقدام کو بے اثر کر دیا کہ دولت عثمانیہ برطانیہ اور اندلس کی جنگ میں غیر جانبدار رہے ۔اس نے حکومت عثمانیہ کو ہنگری میں کامیاب مہموں کے دوران میں برطانیہ کی غیر جانب داری کی یقین دہانی کرائی جس کی بنا پر ۱۰۰۵ھ/ ۱۵۵۶ء میں حاج اواسی (Kereztes) کی فتح ہوئی۔ صلہ کے طور پر سلطان نے اسے Duke of Mitylen (نواب آف مٹیلین) کا خطاب دیا۔ طبرس کی بخشش نے اسے حقیقی طور پر جوزف ناسی (Joao Miques ' م ۱۵۷۹ء دیکھیے Nasi) کا قریبی عزیز بنا دیا۔ اس کا اپنا بیٹا یعقوت (Francisce) وہاں رہائش پذیر ہوا۔ سلیمان بن یعیش . استانبول میں ۱۶۰۳ ء میں فوت ہوا۔

مآخذ : L.Wolf : Jews in Elizabethan England ' در *Transactions of the Jewish Hist Soc. of England* ' ۱۱(۱۹۲۴ـ۱۹۲۷ء):۱ـ۹۱ ؛ (۲) A.Galante : *Don salomon Aben Yaeche , Dec de Metelin* استانبول ۱۹۳۶ء .

(۳) ایک معزز خاندان ' جو ابن یعیش کہلاتا تھا۔ چھٹی صدی /بارھویں صدی کے یحیٰی بن ابن یعیش ' پرتگال کے ایک طبیب تاجر کی نسل سے تھا۔ اس خاندان نے کئی اطبا ' یہودی علما اور کئی تاجر دولت عثمانیہ کے لیے دسویں/سولھویں صدی سے بیسویں صدی تک پیدا کیے .

مآخذ : H.Friedenwald : *The Jews in medicine* ' بالٹی مور ۱۹۴۴ ء ' ص ۴۹۱ ؛(۲) S.A Rosanes : *Diverei Yemei Yisrael be Togarma* ' (۳) *Qoroth ha*) تل ابیب بار دوم ۱۹۳۶ ' ص ۲ـ۴ ؛(۳)

Yehudim be-turkiyah) Sofia ' ۱۹۳۶ 'بار دوم' ۱:۷۰ ' ۱۶۷ ' ۱۶۸ ؛ ۲:۳۳ ؛ ۳:۱۰۴ ؛ ۳:۷۷ ' ۴:۶ .

(E.Birnbaum [ت: نواز رومانی ؛ ن: محمود الحسن عارف])

••-------------••

※ **ابن یعیش** : موفق الدین ابوالبقاء یعیش بن علی بن یعیش الحلبی ' المعروف بہ ابن الصّانع ' ایک عربی ماہر صرف و نحو۔ ۳ رمضان ۵۵۳ھ/۲۸ ستمبر ۱۱۵۸ء میں حلب میں پیدا ہوا اور وہیں ۲۵ جمادی الاولیٰ ۶۴۳ھ/ ۱۸ اکتوبر ۱۲۴۵ء کو وفات پائی۔ ابتداء اس نے (نحو) اور حدیث حلب میں پھر ۵۷۷ھ/۱۱۸۱ ء میں موصل میں اور آخر کار ابو الیمن الکندی سے دمشق میں پڑھی ' پھر وہ حلب واپس آگیا جہاں وہ صرف و نحو اور ادب پر تاحیات درس دیتا رہا۔ ابن خلکان نے ' جو ۶۲۶ـ۶۲۷ھ/ ۱۲۲۹ـ۱۲۳۰ء میں اس کا شاگرد تھا ' اس کی بڑی واضح تصویر کشی کی ہے۔ وہ اس کی خوش طبعی کے بارے میں کچھ قصے بتاتا ہے۔ اس کے دوسرے شاگردوں میں یاقوت (۱:۷۵۷ ' ارشاد ' ۳:۷۷) ابن مالک ' ملک جمال الدین اور الشریشی شامل ہیں۔ ابن یعیش الزمخشری کی المفصل پر اپنی تفصیلی شرح کے باعث بہت معروف ہے (طبع G.Jahn ' لائپزگ ۱۸۸۲ـ۱۸۸۶ء ' دو جلدیں) وہ بڑی شدت کے ساتھ سیبویہ اور مسلک بصرہ کے نظریات پر جما رہا ' لیکن وہ تفصیل کے ساتھ دونوں مسالک کے فرق پر بھی بحث کرتا ہے (اس کا انداز طوالت پسندانہ اور بعض اوقات بے ڈھنگا ہے اس کی دوسری تصانیف کے لیے دیکھیے بروکلمان ' ۱:۲۹۷ ؛ تکملہ ۱:۵۲۱).

مآخذ : (۱) ابن خلکان ' عدد ۸۴۳ ؛(۲) یافعی : مرأۃ الجنان ' ۴:۱۰۶ ؛(۳) السیوطی : بغیہ ' ص ۴۱۹ ؛ (۴) G.Weil ' در Z.A ' ۴:۱۹ ؛(۴) وہی مصنف : ابن الانباری کی کتاب الانصاب کا مقدمہ ' بمواقع عدیدہ .

(J.W.Fuck [ت: محمود الحسن عارف])

••-------------••

※ **ابن یونس** : ابو سعید عبد الرحمٰن بن احمد

الصدفی (پیدائش ۲۸۱ھ/۸۹۴ء ' وفات بروز منگل ۲۶ جمادی الآخرہ ۳۴۷ھ/۱۴ ستمبر ۹۵۸ء)۔ وہ امام شافعیؒ کے ایک معروف مصری شاگرد یونس بن عبد الاعلیٰ کا پوتا اور ایک ہیئت دان کا والد تھا ۔ اس نے مصری اور غیر ملکی علما کے حالات الگ الگ جلدوں میں لکھے تھے جو مصر کی سیر یا وہاں آباد ہونے کے لیے آئے تھے ۔ بعد کے مصنفین کے لیے اس کی یہ دونوں تصانیف بنیادی مآخذ ہیں ' لیکن معلوم ہوتا ہے کہ ان کو محفوظ نہیں رکھا گیا۔ اس کے ضمیمہ کا صرف ایک حصہ ابو القاسم یحییٰ بن علی بن الطحان نے دمشق میں ایک دستاویز میں تلاش کیا ہے ۔

مآخذ : السمعانی ' ص ۳۵۰ ب ؛(۲) فواد سزگین ' ۱:۳۵۷ و بعد .

(F.Rosenthal[ت: نواز رومانی ؛ن: محمود الحسن عارف])

ابو : ایک قصبہ ' رکّ بہ نائیجیریا .

⊗ **ابو امامہ الباہلیؓ** : ایک نامور صحابی رسول ' رضی اللہ عنہ ' ان کا نام صدی بن عجلان بن وھب بن غریب بن وہب بن ریاح بن الحارث بن معن بن مالک بن اعصر بن سعد بن قیس بن عیلان بن مضر تھا۔ وہ قبیلہ باہلہ کی شاخ بنو معن سے تعلق رکھتے تھے ۔ انکی والدہ باہلہ بنت صعب بن سعد تھیں(المزی : تہذیب الکمال واسماء الرجال ' ۱۶۱:۱۳) .

حضرت ابو امامہؓ ہجرت سے بیس سال قبل پیدا ہوے۔ انہوں نے اسلام کی دعوت اس وقت قبول کی جب اس کی شدید مخالفت ہو رہی تھی۔ سب سے پہلے قبول اسلام کے بعد وہ صلح حدیبیہ میں شریک ہوے اور نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے ہاتھ پر بیعت رضوان کرنے کی سعادت حاصل کی۔ حضرت ابو امامہ باہلیؓ جب بیعت کر چکے تو انہوں نے خدمت نبویؐ میں عرض کیا : یارسول اللہ! مجھے بھی بیعت کی سعادت نصیب ہوئی ' کیا رضائے الٰہی کی بشارت میرے لیے بھی ہے ' آپؐ نے فرمایا "تم مجھ سے ہو اور میں تم سے" (الاصابۃ ' ۱۷۹:۲) ' یہ سن کر حضرت ابو مامہؓ بہت خوش ہوے.

اسلام قبول کرنے کے بعد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے انہیں ان کے قبیلہ میں اسلام کی تبلیغ کے لیے بھیجا۔ جب یہ اپنے قبیلہ میں پہنچے تو اس وقت قبیلہ کے لوگ اونٹوں کا دودھ دوہ کر پی رہے تھے۔ انہوں نے جب حضرت ابو امامہؓ کو دیکھا تو کہا مرحبا صدی بن عجلان ' ہم نے سنا ہے کہ تم بھی بے دین ہو گئے ہو۔ حضرت ابو امامہؓ نے جواب دیا کہ میں بے دین نہیں ہوا 'بلکہ اللہ اور اس کے رسولؐ پر ایمان لایا ہوں ' رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مجھے تمہارے پاس بھیجا ہے تاکہ میں تمہارے سامنے اسلام کی تبلیغ کروں۔ ابھی یہ گفتگو جاری تھی کہ قبیلہ کے کچھ لوگ ایک بڑے پیالے میں خون لائے 'جسے سب لوگ بڑے شوق سے پینے لگے۔ انہوں نے حضرت ابو امامہؓ کو بھی اسے پینے کی دعوت دی ' مگر انہوں نے انہیں اس کی حرمت پر مشتمل ' اللہ تعالیٰ کے حکم سے آگاہ کیا اور کہاکہ یہ تو قطعی حرام ہے ' مگر لوگوں نے ان کی بات پر کان نہ دھرے۔ انہوں نے اپنے قبیلہ میں ا سلام کی تبلیغ جاری رکھی ' مگر قبیلہ کے لوگ اسلام قبول کرنے سے مجتنب رہے۔ حضرت ابو امامہؓ کو پیاس لگی ' تو انہوں نے جب لوگوں سے پانی مانگا تو قبیلہ والوں نے کہا تم تڑپ تڑپ کر مر جاؤ مگر تمہیں پانی کا ایک قطرہ نہیں مل سکتا۔ یہ سن کر وہ وہیں تپتی ہوئی ریت پر سو گئے۔ خواب میں قدرت الٰہی نے انہیں سیراب کر دیا۔ سو کر اٹھے تو قبیلے والوں کا رویہ بدل چکا تھا اور انہیں ان سے اپنے سلوک پر ندامت پیدا ہو چکی تھی ' چنانچہ انہوں نے ان کی تواضع کے لیے دودھ اور کھجور پیش کی 'مگر انہوں نے لینے سے انکار کردیا اور کہاکہ خدا نے مجھے سیراب کر دیا ہے (الذہبی : سیر اعلام النبلاء ' ۳:۳۶۰۔۳۶۱)حافظ ابن حجرؒ کی روایت کے مطابق ان کا قبیلہ آخر میں ان کی کوششوں سے مسلمان ہو گیا تھا (الاصابۃ ' ۱۷۵:۲).

حضرت ابو امامہ باہلیؓ حجۃ الوداع میں بھی موجود تھے اس وقت ان کی عمر تیس برس تھی (سیر اعلام النبلاء ' ۳:۳۲۰)۔ جنگ صفین میں وہ ابتداء حضرت علیؓ کے طرفداروں میں سے تھے۔ اس موقع پر حضرت ابوامامہ باہلیؓ اور حضرت ابو الدرداءؓ امیر معاویہؓ سے ملے اور کہا آپ کس بنا پر حضرت علیؓ سے جنگ کر رہے ہیں ؟ کیا وہ خلافت کے معاملہ میں آپ سے زیادہ مستحق نہیں ہیں ؟ حضرت امیر معاویہؓ نے کہا میں تو خون عثمانؓ کا بدلہ لینے کی خاطر لڑ رہا ہوں۔ انہوں نے مزید کہا علیؓ نے عثمانؓ کے قاتلوں کو پناہ دی ہے 'لہذا ان سے کہیں کہ وہ عثمانؓ کے قاتلوں کو میرے حوالے کر دیں ' پھرمیں پہلا آدمی ہوں گا جو ان کی بیعت کرونگا۔ حضرت ابو امامہؓ اور حضرت ابو الدرداءؓ حضرت علیؓ کے پاس آئے اور ان کو امیر معاویہؓ کے موقف سے آگاہ کیا۔ حضرت علیؓ نے جب اس بات سے اپنے لشکر کو آگاہ کیا تو بیس ہزار آدمی الگ ہو گئے جنہوں نے نعرہ لگایا کہ ہم عثمانؓ کے قاتل ہیں ' یہ حالات دیکھ کر حضرت ابو امامہؓ اور حضرت ابو الدرداءؓ نے دونوں لشکروں سے کنارہ کشی اختیار کر لی بعد ازاں انہوں نے کسی جنگ میں بھی حصہ نہیں لیا (ابو حنیفہ دینوری : اخبار الطوال)۔

حضرت ابو امامہ باہلیؓ نے پہلے مصر اور اس کے بعد شام کے علاقہ حمص میں سکونت اختیار کی ۔ یہیں ۸۱ھ میں بعہد ولید بن عبد الملک ان کی وفات ہوئی (الاستیعاب ' ۴:۱۶۱۲ ؛ تہذیب الکمال ' ۱۳:۱۶۳ ؛ سیر اعلام النبلاء ' ۳:۳۶۳)۔ ایک دوسری روایت ۸۶ھ میں عبد الملک کے زمانہ میں انتقال کرنے کی بھی ملتی ہے (تہذیب التہذیب ' ۴:۴۲۰)۔ ایک اور قول ۸۷ھ کا اور ایک ۹۱ھ کا بھی ملتا ہے (تہذیب التہذیب ' ۴:۴۲۰)۔ وفات کے وقت ان کی عمر ۸۷ سال تھی (اسد الغابہ '۵:۱۷) .

حضرت ابو امامہ باہلیؓ سے ۱۵۲ احادیث مروی ہیں ' ان میں سے کچھ مسلم ' البخاری اور ابن ماجہ میں ہیں۔ اہل شام اکثر ان سے حدیثیں روایت کرتے ہیں (اسد الغابۃ ' ۵:۱۶)۔ وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ' حضرت عبادہؓ بن صامت 'حضرت عثمانؓ بن عفان 'حضرت علیؓ بن ابی طالبؓ 'حضرت عمار بن یاسرؓ ' حضرت عمرؓ بن الخطاب 'حضرت عمرؓ بن عقبہؓ 'حضرت معاذؓ بن جبلؓ ' حضرت ابو الدرداءؓ اورحضرت ابو عبیدہؓ بن الجراح سے روایت کرتے ہیں .

ان سے روایت کرنے والوں میں ازہر بن سعید الحزاری ' اشد بن وداعہ ' ایوب بن سلیمان الشامی ' حاتم بن حریث الطائی ' حسان بن عطیہ الشامی اور دوسرے بہت سے تابعی شامل ہیں .

وہ حدیث کی تبلیغ و اشاعت کاخاص خیال رکھتے تھے ' جہاں دو چار آدمی اکٹھے دیکھتے ان کو حدیث سنانے لگ جاتے۔ سلیم بن عامر کہتے ہیں کہ جب ہم لوگ ابوامامہؓ کے پاس بیٹھے ہوتے تو وہ ہم کو احادیث سناتے اور کہتے ان کو سنو ' سمجھو اور جب سن لو تو اسے دوسروں کو پہنچاؤ (سیر اعلام النبلاء ' ۳:۳۶۱)۔ وہ لوگوں کو کہتے کہ ہماری یہ مجالس تم لوگوں کے لیے خدائی تبلیغ گاہیں ہیں ۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو جو اللہ کی طرف سے حکم ہوا اس کو آپؐ نے ہم تک پہنچایا ' اب تم لوگ مجھ سے جو اچھی باتیں سنو ان کو دوسروں تک پہنچاؤ .

حضرت ابو امامہ باہلیؓ صاحب کرامت صحابہ کرامؓ میں سے تھے ۔ چنانچہ ان کی ایک خادمہ بیان کرتی ہیں کہ چونکہ اللہ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم صدقہ دینے کو بہت پسند فرماتے ہیں ' اس لیے حضرت ابو امامہؓ اپنے دروازے سے کسی سائل کو خالی ہاتھ نہیں لوٹاتے تھے۔ ایک صبح ان کے پاس صرف تین دینار تھے۔ ایک سائل آیا انہوں نے اسے ایک دینار دے دیا ' پھر دوسرا آیا اس کو دوسرا دے دیا ' پھر تیسرا آیا اس کو تیسرا دے دیا۔ میں نے کہا کہ اب کچھ باقی نہیں بچا۔ اس کے بعد وہ روزہ رکھ کر مسجد چلے گئے۔ مجھے ان کی حالت پر ترس آیا اور میں نے قرض لے کر ان کے لیے رات کا کھانا تیار کیا۔

پھر ان کا بستر ٹھیک کیا ' دیکھا تو ان کے تکیے کے نیچے تین سو دینار رکھے تھے۔ واپس آئے تو میں نے خیریت دریافت کی۔ انہوں نے اللہ کی تعریف کی پھر کھانا کھایا۔ پھر میں نے کہا ' اللہ آپ کی مغفرت کرے آپ نے ایسی چیز یہاں رکھی ہوئی تھی ' جو ضائع ہو سکتی تھی۔ انہوں نے پوچھا کہ وہ کونسی چیز ہے؟ میں نے کہا "سونا" پھر تکیہ اٹھایا اور سونے کے دیناروں پر نظر پڑی تو کہا کہ مجھے علم نہیں (شعیب الارنووط : حاشیہ سیر اعلام النبلاء ' بحوالہ الذہبی: تاریخ الاسلام ' ۳:۳۱۵) .

حضرت ابو امامہؓ یہ دیکھتے ہوے کہ شہداء کو اللہ تعالیٰ بے حد عزیز رکھتا ہے خود بھی شہادت کا شوق رکھتے تھے ۔ یہاں تک کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے استدعا کی کہ میرے لیے شہادت کی دعا فرمایئے۔ آپؐ نے دعا کی کہ اللہ آپ کو سلامت رکھے اور مال غنیمت دے ' لہذا اللہ تعالیٰ نے ان کو سلامت رکھا اور مال غنیمت بھی دیا (سیر اعلام النبلاء ' ۳:۳۶۰).

اللہ اور رسولؐ کی خوشنودی کو ہر وقت مدنظر رکھتے ۔ خود بھی عبادت کرتے اور لوگوں کو بھی اس کی تلقین کرتے۔ احادیث سنا کر بھی اس طرف راغب کرتے۔ خود عبادت کا اس قدر خیال کرتے کہ ایک مرتبہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے کہا یارسول اللہ! مجھے کوئی عمل بتایئے ' کہا روزہ رکھو 'پس انہوں نے ساری عمر اس پر عمل کیا .

دعا کے بارے میں حدیث بیان کرتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا چار موقع ایسے ہیں جن میں دعا قبول ہوتی ہے:(۱) راہ خدا میں جنگ کے وقت ؛(۲) جس وقت آسمان سے بارش ہو رہی ہو ؛(۳) نماز کے وقت اور(۴) جب کعبہ نظر کے سامنے ہو (الطبرانی : معجم کبیر).

ایک بار حضرت ابو امامہؓ نے ایک آدمی کو مسجد میں سجدے میں روتے دیکھا تو اس کو بلا کر نصیحت کی مسجد میں اونچے اونچے نہیں رونا چاہیے۔ اس طرح رونا گھر میں بہتر ہے (سیر اعلام النبلاء ' ۳:۳۶۱) .

اللہ تعالیٰ کے اتنے برگزیدہ بندے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے عزیز ترین صحابی ہونے کے باوجود وہ اپنی نزع کی حالت میں بھی قبر کو یاد کر رہے تھے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی اطاعت کرنے کا درس دے رہے تھے(سیر اعلام النبلاء ' ۳:۳۶۲).

مآخذ : (۱) الذہبی : سیر اعلام النبلاء ' ۳:۳۵۹۔ ۳۶۳ 'بیروت ۱۴۱۳ھ/۱۹۹۳ء ؛(۲) ابن حجر : الاصابۃ فی تمییز الصحابۃ ' ۲:۱۷۵۔۱۷۶ ' قاہرہ ۱۳۵۸۔ ۱۹۳۹ء ؛ (۳)وہی مصنف : تہذیب التہذیب ' ۴:۴۲۰۔ ۴۲۱ ' حیدر آباد دکن ۱۳۲۵ھ؛(۴) ابن عبدالبر: الاستیعاب فی معرفۃ الاصحاب ' ۴:۱۶۰۲ ' قاہرہ ؛ (۵) ابن سعد : الطبقات الکبری ' ۱:۴۱۵۔۴۱۶ ' بیروت ۱۳۸۰ھ/۱۹۶۰ء ؛ (۶)جمال الدین الحجاج یوسف المزی : تہذیب الکمال و اسماء الرجال ' ۱۳:۱۵۸۔۱۶۵؛(۷)ابو حنیفہ الدینوری ؛ اخبار الطوال ' لائیڈن ۱۸۸۸ء ؛(۸) مسلم: الصحیح ' ۴:۵۵۳ (کتاب صلاۃ المسافرین) ؛(۹) شاہ معین الدین ندوی : سیر الصحابہ ' ۷:۲۵۳۔۲۵۶ ' لاہور.

(شمیم روشن آراء ؛ ن: محمود الحسن عارف)

••-------------••

ابو برزہ الاسلمی : ایک نامور صحابی ⊗

رسول رضی اللہ عنہ اور بہت سی احادیث کے راوی ' نام نضلہ بن عبد اللہ (عبید اللہ) ' یا عبد اللہ بن نضلہ یا نضلہ بن عبید بن الحارث بن جبال بن ربیعہ بن دعبل بن انس بن خزیمہ الاسلمی تھا (ابن سعد: الطبقات ' ۷:۹) ' ان کا نسبی تعلق انصار کے قبیلہ بنو اسلم سے تھا .

روایات کے مطابق ان کا نام "نیار" تھا ' جس کے معنی شیطان کے ہیں ' قبول اسلام کے وقت نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کا نام بدل کر " عبد اللہ" رکھ دیا (الاصابہ ' ۳:۵۲۶)۔ بقول ابن سعد وہ مدینہ منورہ کے رہنے والے ' قدیم الاسلام بزرگ تھے ' انہوں نے اسلام ابتدائی زمانے میں قبول کر لیا تھا اور وہ غزوۂ فتح

مکہ سمیت بہت سے غزوات میں نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے ہمراہ رہے (ابن سعد ' ۹:۷) ' حافظ ابن حجرؒ نے غزوۂ خیبر اور غزوہ حنین میں شرکت کی بھی صراحت کی ہے (حوالہ مذکور)۔ عہد خلافت راشدہ میں وہ پہلے بصرہ منتقل ہوے ' وہاں مکان بنایا ' بعد ازاں "خراساں" کی فتح میں بھی شریک رہے اور پھر وہیں سکونت اختیار کر لی.

اختلافات کے زمانے میں وہ حضرت علیؓ کے طرفدار تھے ' چنانچہ انھوں نے ان کی طرف سے جنگ صفین میں اور جنگ نہروان میں شرکت کی۔ انھوں نے ۶۴ھ میں مرو میں انتقال فرمایا ۔ دوسری روایت کی رو سے ان کا انتقال حضرت امیر معاویہؓ (۴۰-۶۰ھ) کے عہد امارت میں ہوا اور وہ وہیں مرو کے قریب "کلاباز" کے قبرستان میں دفن کیے گئے ' لیکن اول الذکر روایت زیادہ صحیح ہے (الاصابہ ' ۳:۵۲۷).

ان کے مشہور کارناموں میں سے ایک کارنامہ مشہور دشمن اسلام ابن انطل کا قتل ہے۔ ابن انطل نے پہلے اسلام قبول کر لیا تھا۔ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اسے ایک مرتبہ ایک قبیلے کی طرف صدقہ وصول کرنے کے لیے بھیجا 'اس کے ہمراہ ایک اور صحابی بھی تھے ۔ راستے میں ابن انطل کی نیت خراب ہو گئی اور اس نے اپنے ساتھی کو قتل کر دیا اور پھر وہ دشمنوں سے جا ملا ' فتح مکہ کے دن ' وہ ان لوگوں میں شامل تھا جنھیں نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے صراحت کے ساتھ ' ان کی اسلام دشمنی کی بنا پر ' قتل کرنے کا حکم دیا تھا ' چنانچہ اسے عین اس وقت جب وہ کعبہ کے پردوں کے ساتھ چمٹا ہوا تھا ' سعید بن حریث المخزومی اور ابو برزہ الاسلمیؓ نے قتل کر دیا (ابن حزم:جوامع السیرۃ ' ص ۲۳۲)۔ وہ ۴۶ احادیث کے راوی بھی ہیں (جوامع السیرۃ ' ص ۲۸۰)۔ ان کا شمار عہد صحابہ کے مفتی صحابہ کرامؓ میں ہوتا تھا (کتاب مذکور ' ص ۳۲۲).

انھوں نے روایات زیادہ تر نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اور حضرت ابوبکرؓ سے سنیں ' ان سے روایت کرنے والوں میں ان کا بیٹا المغیرہ ' ان کی پوتی منیہ بنت عبید ' ابو عثمان النہدی ' ابو العالیہ اور ابو الوزاع ' ابو الوضی ' ابو المیال سیار بن سلامہ اور ازرق بن قیس وغیرہ شامل ہیں (ابن حجر ' ۳:۵۲۷).

مآخذ : (۱) ابن حزم : جوامع السیرۃ ' گوجرانوالہ ' ص ۲۷۰ ' ۲۸۳ و ۳۲۲ ؛(۲) ابن سعد : الطبقات ' بیروت ' ۷:۹ و اشاریہ ؛(۳) ابن حجر العسقلانی : الاصابہ ' ۳:۵۲۶ ؛(۴) ابن عبد البر : الاستیعاب فی معرفۃ الاصحاب ' اشاریہ ؛(۵) اسد الغابہ ؛(۶) الذہبی : سیر اعلام النبلاء ' اشاریہ .

(محمود الحسن عارف)

••-------------••

ابو بکر صدیقؓ

: [یہ مقالہ سعید انصاری مرحوم سے ⊗ اردو دائرہ معارف اسلامیہ کے لیے لکھوایا گیا ' لیکن بروقت مکمل نہ ہونے کے باعث اس میں شامل نہ ہو سکا: اس لیے اسے تکملہ میں خصوصی طور پر شامل کیا جا رہا ہے]۔

۱۔خاندان : خلیفہ رسول اللہؐ 'حضرت ابوبکرؓ عبداللہ بن ابی قحافہؓ ' عثمان بن عامر بن عمرو بن کعب بن سعد بن تیم بن مرّہ۔ ان کی والدہ ماجدہ حضرت ام الخیرؓ سلمٰی بنت صخر بن عامر بن کعب ' ان کے والد کی چچا زاد بہن تھیں۔ ان کا خاندان تیم بن مرۃ قریش کے دس معزز خاندانوں میں سے تھا ۔ "اشناق" کا منصب اس خاندان کے سپرد تھا ' یعنی یہ لوگ خون بہا اور تاوان کی رقوم معین کرتے تھے (عقد الفرید ' ۲:۳۷)۔ ان کا سلسلۂ نسب ننھیال اور دادھیال دونوں طرف سے چھٹی پشت میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے سلسلہ نسب سے مل جاتا ہے .

ان کے والد اور والدہ دونوں صحابی ہیں اور یہ ان کی خصوصیت ہے کہ ان کی چار پشتوں نے عہد رسالت دیکھا اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا فیض صحبت اٹھایا ' وہ چار پشتیں یہ ہیں : حضرت ابو عتیق محمدؓ بن عبد الرحمٰنؓ بن ابوبکر صدیق بن ابو قحافہؓ (الاستیعاب

'ص ۴۰۴)۔ ان کے پدر بزرگوار ۸ھ میں فتح مکہ کے بعد اسلام لائے ۔ مادر محترمہ ابتداء ہی میں اسلام کے حلقہ بگوش ہو گئی تھیں ۔انہوں نے دار ارقمؓ میں اسلام قبول کیا تھا (الاصابۃ).

۲۔ لقب : حضرت ابو بکرؓ کا لقب صدیق ہے ' نبی اور صدیق کے مدارج ایسے ملے جلے ہیں کہ بعض انبیا علیہم السلام کو بھی صدیق کا رتبہ عطا کیا گیا ' مثلاً حضرت ابراہیمؑ کو (۱۹[مریم]: ۴۲) ' حضرت ادریسؑ (۱۹[مریم]:۵۷) اور حضرت یوسفؑ کو(۱۲[یوسف]:۴۲)۔ [ان تمام بزرگوں کو صدیق کا لقب لغوی معنی کے اعتبار سے دیا گیا ہے ' ورنہ اصطلاحی معنی و مفہوم کے اعتبار سے صدیق کا منصب نبی کے منصب سے فروتر ہے]۔ یہ لقب حضرت ابو بکر صدیقؓ کے بارے میں خود جناب رسالت مآب صلی اللہ علیہ وسلم کی زبان مبارک سے ادا ہوا ہے (البخاری ' کتاب فضائل اصحاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم ' ب ۵)۔ اس لقب کی وجہ تسمیہ ' شاید یہ ہو [ایک حدیث میں ہے] کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا : اللہ تعالیٰ نے مجھے تمہاری طرف رسول بنا کر بھیجا ' لیکن تم نے جھٹلا دیا ' البتہ ابو بکرؓ نے میری تصدیق کی اور پھر اپنی جان اور اپنے مال کے ساتھ غم خواری کی (البخاری ' مناقب ' ۷:۱۶۔ ۱۷)۔ [اس کے علاوہ ابن سعد کی روایت میں ہے کہ جب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم معراج کے لیے گئے تو آپؐ فرماتے ہیں کہ میں نے جبریلؑ سے کہا کہ میری قوم میری بات نہیں مانے گی ' تو انہوں نے کہا کہ نہیں ابو بکرؓ آپؐ کی بات مانیں گے اور وہ "الصدیق" ہیں (ابن سعد ' ۱:۲۱۰) ' چنانچہ عہد صحابہ ہی میں ان کا نام صدیق مشہور ہو گیا تھا]۔ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کے علاوہ صحابہ میں سے حضرت عمرؓ ' ابن مسعودؓ ' ام المومنین عائشہؓ ' ابو قتادہؓ عبد اللہ بن عمروؓ بن العاص ' انسؓ بن مالک اور ابو ہریرہؓ وغیرہ نے اس لقب کے ساتھ ان کا نام لیا ہے اور یہ تمام حدیثیں بخاری کے مختلف ابواب میں مذکور ہیں .

۳۔ ولادت :ان کا سن ولادت ۳ عام الفیل/ ۵۷۳ء کا درمیانی حصہ ہے وہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم سے عمر میں ڈھائی برس چھوٹے تھے۔ عام الفیل کے ۳ برس بعد پیدا ہوے (ابن سعد '۳/۱:۱۲۴)۔ جب آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے مدینہ منورہ ہجرت کی اس وقت حضرت ابو بکرؓ کے بال سفید ہونے لگے تھے اور وہ بوڑھے معلوم ہوتے تھے۔ اس وقت تک[مہاجر] صحابہ میں ان سے زیادہ معمر کوئی نہ تھا (البخاری مناقب الانصار ' ب ۴۵ کی ۳ حدیثیں) .

۴۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے دوستی : زمانۂ جاہلیت میں بھی حضرت ابو بکر صدیقؓ اخلاق حسنہ کا سرچشمہ تھے اور عجیب بات یہ ہے کہ ان کے اخلاق میں اخلاق محمدیؐ کا پر تو نظر آتا تھا ' چنانچہ حضرت خدیجہؓ نے نبوت سے قبل آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے جو اخلاق بیان کیے ہیں ' ابن الدُغنہ نے قریش کے سامنے حضرت ابو بکرؓ کے بھی وہی اخلاق گنوائے ہیں ' وہ اوصاف یہ ہیں : بیکسوں کی امداد ' صلہ رحمی ' مقروضوں کا بار اٹھانا ' مہمان نوازی اور مصائب میں حق کی حمایت (البخاری ' باب کیف کان بدؤ الوحی ' حدیث ۳ ؛ کتاب الکفالۃ ' ب ۴)۔ حافظ ابن عبد البر(الاستیعاب) نے لکھا ہے کہ حضرت ابو بکرؓ نے جاہلیت ہی میں اپنے اوپر شراب حرام کر لی تھی.

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے ان کا دوستانہ تعلق نبوت سے پہلے ہی پیدا ہو گیا تھا ' رشتے میں وہ آپؐ کے چچیرے بھائی ہوتے تھے۔ عادات و اطوار کی مماثلت نے اس قدر تعلقات بڑھا دیے تھے کہ دن میں صبح اور شام دونوں وقت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان کے مکان پر ضرور تشریف لے جاتے تھے۔ یہ دستور مکہ مکرمہ کی زندگی میں عرصے تک بعد از اسلام بھی قائم رہا ' چنانچہ حضرت عائشہؓ نے ہوش سنبھالنے کے بعد بھی اس معمول کو دیکھا تھا (البخاری ' کتاب مناقب الانصار ' ب ۴۵)۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی طرح ' وہ بھی

تجارت کرتے تھے (البخاری ' کتاب البیوع ' ب ۱۵) اور مختلف مقامات کی آمدورفت کے باعث لوگ ان کو پہچانتے تھے ' جیسا کہ حضرت انسؓ نے واقعہ ہجرت کے ضمن میں بیان کیا ہے (البخاری ' کتاب مناقب الانصار ' ب ۴۵)۔ وہ دولت مند شخص تھے ' اس کی شہادت خود قرآن مجید (البخاری ' کتاب التفسیر ' سورۃ النور 'ب ۱۱) میں موجود ہے ' ابن ماجہ (کتاب الادب ' باب المزاح) میں حضرت ابو بکرؓ کا یہ بیان ہے کہ میں قریش میں سب سے بڑا اور متموّل تاجر تھا۔ ابن سعد (۲:۱۲ ' ۳:۱) میں ہے کہ وہ مشہور تاجر تھے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثت کے وقت ان کے پاس چالیس ہزار درہم تھے ' ابن ماجہؒ کے بیان سے (حوالہ مذکور)ان کی تجارت کا ایک مقام ' بصری (شام) ظاہر ہوتا ہے۔ وہ کپڑے کی تجارت کرتے تھے (ابن سعد ' ۳:۱۳۰)۔

۵۔ قبول اسلام اور شرف صحابیت :اس بات پر تمام سیرت نگاروں کا اتفاق ہے کہ حضرت ابوبکرؓ نے اعلان نبوت کے بعد ابتدائی اوقات میں اسلام قبول کیا ' لیکن اس بارے میں روایات مختلف ہیں کہ سب سے پہلے کس نے یہ سعادت حاصل کی۔ بعض معتبر روایات حضرت ابوبکرؓ کے قبول اسلام کے حق میں ہیں ' تاہم علما نے ان روایات میں اس طرح تطبیق دی ہے کہ بڑی عمر کے لوگوں میں سے حضرت ابوبکرؓ ' عورتوں میں سے حضرت خدیجہؓ ' بچوں میں سے حضرت علیؓ اور غلاموں میں سے حضرت زیدؓ بن حارثہ نے پہلے پہل قبول اسلام کی سعادت حاصل کی (دیکھیے السہیلی : الروض الانف)۔

بہر حال اسلام قبول کر کے حضرت ابوبکرؓ کو صحابی ہونے کا شرف حاصل ہوا ' یہ شرف اور لوگوں کو بھی حاصل ہوا تھا ،لیکن حضرت ابوبکرؓ کی صحبت اوروں سے بالاتر تھی ' اس لیے خود قرآن مجید میں اس کا ذکر کیا گیا: اِذْ یَقُوْلُ لِصَاحِبِہٖ لَاتَحْزَنْ (جب پیغمبر اپنے ساتھی سے کہہ رہا تھا گھبراؤ نہیں) آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک موقع پر فرمایا : "فَھَلْ اَنْتُمْ تَارِکُوْلِیْ صَاحِبِیْ" (البخاری ' کتاب فضائل اصحاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم ' ب ۵)۔ حضرت عمرؓ نے سقیفہ بنی ساعدہ کے دوسرے دن بیعت عامہ کے موقع پر جوخطبہ دیا اس میں ان کے اس شرف کا تذکرہ کیا " ان ابابکر صاحب رسول الله صلی الله علیه وسلم ثانی اثنین " (البخاری : کتاب الاحکام ' ۵۱)۔

حضرت ابو بکرؓ مکہ مکرمہ کے ممتاز اور ذی اثر لوگوں میں سے تھے ' اس لیے ان سے اسلام کو اخلاقی اور مادّی دونوں طرح کی امداد ملی۔ اخلاقی امداد میں اشاعت اسلام کا کارنامہ نہایت نمایاں ہے۔ ایسے وقت میں جب کہ اسلام کی دعوت دینا ایک خطر ناک کام تھا ' انہوں نے نہایت رازدارانہ طور پر حضرت عثمانؓ ' زبیرؓ ' طلحہؓ ' عبدالرحمٰنؓ ابن عوف ' سعدؓ بن ابی وقاص ' ابو عبیدہؓ بن الجراح ' عثمانؓ بن مظعون ' ابو سلمہؓ ابن عبد الاسد اور خالدؓ بن سعید بن العاص کواسلام کے آستانہ پر لا کھڑا کیا۔ یہ تمام حضرات مہاجرین اولین میں بھی سبقت اسلامی کے لحاظ سے بالکل ابتدائی صف میں ہیں۔ جب دعوت اسلام کی اعلانیہ اجازت ہوئی تو حضرت ابوبکرؓ نے چھ اور داعیوں کے ساتھ اس کام میں حصہ لیا۔وہ مکے کے کسی ایک حصے میں خفیہ دعوت دیتے تھے (ابن سعد '۱/۱: ۱۳۳)۔ گھر والوں پر ان کی تبلیغ کا یہ اثر پڑا کہ والدہ ماجدہ حضرت ابو الخیر دارا رقمؓ میں آ کر بیعت سے مشرف ہوئیں اور ان کے غلام حضرت عامر بن فہیرہ والدہ سے بھی پہلے خدائے قدوس کی بارگاہ میں جھکے ' چنانچہ انہوں نے دارارقم کی دعوت سے پیشتر اسلام قبول کر لیا تھا۔ اولاد میں حضرت اسماء ذات النطاقین اور حضرت عبد اللہؓ بہت ہی قدیم الاسلام ہیں۔ امّ المومنین حضرت عائشہؓ نے مسلمان ماں باپ کی آغوش میں آنکھ کھولی۔ اخلاقی امداد کے سلسلے میں ان کا ایک اور قابل ستائش کارنامہ خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی حفاظت ہے ۔ حضرت عمروؓ بن عاص نے یہ بیان کیا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم حجر کعبہ (حطیم) میں نماز پڑھ رہے تھے کہ اتنے میں عقبہ بن ابی معیط آیا ' ایک کپڑا گردن مبارک میں

ڈال کر زور سے گلا گھونٹا۔ اس وقت حضرت ابو بکرؓ پہنچ گئے۔ اس کے کندھے پکڑ کر دھکا دیا اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس سے ہٹا دیا اور یہ فرمایا کہ تم اس شخص کو قتل کرتے ہو جو یہ کہتا ہے کہ میرا رب اللہ ہے (البخاری ' کتاب مناقب الانصار ' ب ۲۹)۔

فتح الباری میں بھی بعض واقعات درج ہیں ' مادی امداد میں وہ نہایت ناقابل رشک اولوالعزمی اور سرگرمی ہے جس نے سات صحابۂ کبار حضرت بلالؓ ' عامر بن فہیرۃ ' زنیرۃؓ ' نہدیہؓ ' ان کی صاحبزادی ' جاریہؓ بنت مومل اور ام عبیسؓ کو کفار کی ناقابل برداشت تکلیفوں سے نجات دلائی۔ یہ لوگ انہی کی پاک کمائی سے آزاد ہوے (الاصابۃ)۔ ان کے گھر میں قبول اسلام کے وقت چالیس ہزار درہم تھے۔ جن میں سے ۳۵ ہزار درہم مسلمان غلاموں کی آزادی اور اسلام کی تقویت میں انہوں نے مکے ہی میں صرف کر ڈالے ۔ پانچ ہزار ہجرت کے بعد مدینے میں انہی کاموں میں خرچ ہوے (ابن سعد ' ۱۲۲:۱/۳)۔ اسلام کی تاریخ میں سب سے پہلی مسجد انہی نے بنائی ' جو ان کے مکان کے احاطے میں واقع تھی۔ وہ اس میں نماز پڑھتے اور تلاوت قرآن کرتے تھے ' چونکہ رقیق القلب تھے۔ تلاوت کے وقت آنکھوں پر قابو نہیں رہتا تھا اور بہت روتے تھے یہ چیز قریش کی عورتوں اور بچوں کو وہاں کھینچ لاتی تھی۔ سب آ کر ان کو دیکھتے اور اس حالت پر متعجب ہوتے تھے ۔ قریش کو یہ صورت حال دیکھ کر [خطرہ پیدا ہوا کہ مبادا اسلام ان کے گھروں میں داخل ہو جائے](البخاری : کتاب مناقب الانصار ' ب ۴۵)۔ اس حدیث میں جو ان کی صاحبزادی ام المومنین حضرت عائشہؓ سے منقول ہے ' یہ بھی بتایا گیا ہے کہ اس مسجد کے بنانے سے پہلے حضرت ابو بکرؓ گھر میں اور باہر خدا کی عبادت کرتے تھے۔ علانیہ نماز پڑھتے تھے اور دوسرے گھروں میں جا کر قرآن سناتے تھے۔ یہ ابن سعد (۱/۱: ۱۳۳) کی روایت کی تفصیلات ہیں۔ ایسی وقیع اخلاقی اور مالی امدادوں کا اعتراف خود آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے آخری خطبہ میں اس طرح فرمایا ہے : "رفاقت اور مال میں مجھ پر سب سے بڑا احسان ابو بکرؓ کا ہے" (البخاری : مناقب الانصار ' ب ۴۵)۔

۶۔حضرت عائشہؓ کا عقد :جب ام المومنین حضرت خدیجہؓ نے وفات پائی تو حضرت ابو بکر صدیقؓ عظیم الشان عنایت الٰہی کے مورد قرار پائے۔ حضور سرور کائنات صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عائشہؓ کے لیے پیغام دیا اور حضرت ابو بکرؓ کی عمر میں چھوٹی ' لیکن قدر و رتبہ میں بہت ہی بڑی دختر نیک اختر[حضرت عائشہؓ] " ام المومنین" کے درجہ پر سرفراز ہوئیں(البخاری : کتاب النکاح ' ب ۱۱)۔ اس تقریب مبارک کی بشارت دو بار آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو خواب میں ہوئی تھی (البخاری حوالہ سابق ' ب۹)[نیز رکّ بہ عائشہ] .

۷۔ ہجرت کا ارادہ : مشرکین مکہ کے ظلم و ستم سے تنگ آ کر اکثر مسلمانوں نے حبشہ میں پناہ لی تھی ' جب کفار حضرت ابو بکرؓ کی عبادت میں خلل انداز ہوے تو انہوں نے بھی حبشہ کا ارادہ کیا۔ البخاری (کتاب الکفالۃ ب ۴ ؛ کتاب مناقب الانصار ' ب ۴۵) میں ام المومنین حضرت عائشہؓ سے روایت ہے :" میں نے جب سے ہوش سنبھالا اپنے ماں باپ کو مسلمان پایا اور کوئی دن ایسا نہیں ہوتا تھا جس میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہمارے یہاں صبح اور شام تشریف نہ لاتے ہوں۔ جب مسلمان آزمائش میں مبتلا ہوے تو ابو بکرؓ ہجرت کر کے سرزمین حبشہ کی طرف چلے۔ برک الغماد تک پہنچے تھے کہ ابن الدُّغنہ سے جو قبیلہ قارہ کا سردار تھا ' ملاقات ہوئی ۔ اس نے پوچھا : " کہاں کا قصد ہے ؟ "بولے : "میری قوم نے مجھ کو نکال دیا ہے ' ارادہ ہے کہ کہیں الگ جا کر خدا کی عبادت کروں" ' ابن الدُّغنہ نے کہا: "ابو بکرؓ تم جیسا شخص نہ نکل سکتا ہے ' نہ نکالا جاسکتا ہے ۔تم فقراء و مساکین کی دستگیری کرتے ہو ' صلہ رحمی کرتے ہو ' مہمان نواز ہو ' راہ حق میں جو مصائب پیش آتے ہیں ان میں مدد گار رہتے ہو ' میں تمہاری ضمانت دیتا ہوں ' اپنے شہر کو واپس

چلو اور وہیں رہ کر اللہ کی عبادت کرو"۔

حضرت ابو بکرؓ ابن الدُغنہ کے ہمراہ مکہ مکرمہ واپس آئے۔ رات کو ابن الدغنہ شرفائے قریش کے پاس گیا اور کہا کہ ابو بکرؓ جیسا شخص نہ نکل سکتا ہے ' نہ نکالا جا سکتا ہے۔ وہ فقراء و مساکین کے دستگیر ہیں۔ صلہ رحمی کرتے ہیں ' مہمان نواز ہیں ' مصائب حق میں مددگار رہتے ہیں[اور کہا کہ میں ان کی ضمانت دیتا ہوں]۔ قریش نے اس کی ضمانت منظور کر لی۔ لیکن یہ کہا کہ ابو بکرؓ کو سمجھا دو کہ اپنے مکان میں خدا کی عبادت کریں ' نماز پڑھیں ' تلاوت کریں ' لیکن بالاعلان نہ پڑھیں ورنہ ہم کو تکلیف ہو گی ' کیونکہ ہم کو عورتوں اور بچوں کے بہک جانے کا خوف ہے۔ ابن الدُغنہ نے یہ تمام باتیں حضرت ابو بکرؓ سے بیان کیں۔ حضرت ابو بکرؓ نے چند روز تک مکان کے اندر عبادت کی۔ نماز بالاعلان نہیں پڑھی اورنہ کہیں باہر جا کر قرآن کی تلاوت کی ' لیکن کچھ روز کے بعد انہوں نے مکان کے احاطے میں ایک مسجد تعمیر کی جس میں نماز پڑھتے اور تلاوت قرآن کرتے تھے ' چونکہ رقیق القلب تھے ' تلاوت کے وقت خشوع و خضوع کی حالت طاری ہو جاتی تھی اور رویا کرتے تھے۔ قریش کی عورتیں اور بچے ادھر سے نکلتے اور یہ کیفیت دیکھتے تو ان پر خاص اثر پڑتا تھا۔ وہ کھڑے ہو کر سننے لگتے تھے ۔یہ دیکھ کر سرداران قریش گھبرا گئے اور ان کو خطرہ پیدا ہوا ۔انہوں نے ابن الدُغنہ کو بلا کر کہا " ہم نے ابو بکرؓ کے متعلق تمہاری ضمانت اس شرط پر منظور کی تھی کہ وہ گھر کے اندر خدا کی عبادت کریں گے ' لیکن وہ اس حد سے تجاوز کر گئے ہیں ' انہوں نے مکان کے احاطہ میں مسجد بنا لی ہے ' جس میں بالاعلان نماز اور قرآن پڑھتے ہیں اور ہم کو ڈر ہے کہ ہماری عورتین اور بچے بہک نہ جائیں۔ اس لیے تم ان کو روکو ' اگر گھر کے اندر عبادت کرنے پر راضی ہوں تو خیر ورنہ تم اپنی ضمانت سے دست بردار ہو جاؤ ' کیونکہ ہم نہ تمہاری ضمانت رد کرنا چاہتے ہیں اور نہ ان کو بالاعلان نماز اور قرآن پڑھنے کی اجازت دے سکتے ہیں"۔

ابن الدُغنہ حضرت ابو بکرؓ کے پاس آیا اورکہا "میں نے تم کو جن شرائط پر پناہ دی تھی یا تو ان پر قائم رہو اور یا پھر مجھے میری ذمہ داری سے سبکدوش کر دو ' کیونکہ مجھے یہ گوارا نہیں کہ قریش میری ضمانت رد کر دیں اور عرب میں اس کا چرچا ہو"۔ حضرت ابو بکرؓ نے جواب دیا " میں تمہاری پناہ سے علیحدہ ہوتا ہوں اور خدا کی پناہ میں آتا ہوں"۔

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اس زمانے میں مکے میں مقیم تھے ' آپؐ نے صحابہؓ سے فرمایا : میں نے دیکھاہے کہ تمہارا دارالہجرۃ کھجور والا مقام ہے جو دو سنگلاخ علاقوں کے درمیان واقع ہے ' چنانچہ صحابہ نے مدینے کی طرف ہجرت شروع کی اور مہاجرین حبشہ میں سے بھی اکثر لوگ مدینے کی طرف روانہ ہو گئے۔ جب کفار مکہ نے زیادہ اذیت پہنچائی تو حضرت ابو بکرؓ نے بھی ہجرت کا ارادہ کیا اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے اجازت مانگی (البخاری : کتاب المغازی ' ب ۲۸)۔ سامان اکٹھا کر رہے تھے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا : " تم ابھی ٹھہرو ' کیونکہ امید ہے کہ مجھے بھی اجازت مل جائے گی" حضرت ابو بکرؓ نے عرض کی " میرا باپ قربان ' کیا آپ کو امید ہے " ارشاد ہوا "ہاں" حضرت ابو بکرؓ رفاقت کے خیال سے رک گئے اور اپنی دو اونٹنیوں کو چارمہینہ تک ببول کی پتیاں کھلائیں تاکہ خوب فربہ ہو جائیں ۔

گذشتہ روایت میں حضرت عائشہؓ کا قول " جب مسلمان آزمائش میں مبتلا ہوے تو ابو بکرؓ ہجرت کرکے سرزمین حبشہ کی طرف چلے " حضرت ابو بکرؓ کا ابن الدُغنہ سے یہ بیان کرنا کہ " میری قوم نے مجھے نکال دیا ہے " اور آخر میں سرداران قریش کا ابن الدَغنہ کومطلع کرنا کہ حضرت ابو بکرؓ کو نماز اور قرآن پڑھنے کی بالاعلان اجازت نہیں دی جا سکتی ' اس کے علاوہ کتاب المغازی (ب ۲۸) کا یہ فقرہ کہ " جب کفار نے زیادہ اذیت پہنچائی تو حضرت

ابو بکرؓ نے بھی مدینے کا ارادہ کیا "۔ ان تمام فقروں سے قطع نظر کر کے مخالفین نے ستم ظریفی سے یہ الزام تراشا ہے کہ حضرت ابو بکرؓ نے بھی ایک مرتبہ ہمت ہار دی اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو چھوڑ کر مکے سے باہر جانے کا ارادہ کیا تھا (Encyclopaedia of Islam 'بذیل مادہ)۔ حالانکہ اس فقرے کو لکھتے وقت لکھنے والے یہ بھول گئے کہ انہیں ہجرت کی اجازت خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے دی تھی۔ اس کے علاوہ جان بچا کر کہیں نکل جانے کا خیال ہوتا تو بوڑھے باپ ' ماں اور چھوٹے چھوٹے بچوں نیز چچا زاد بھائی حضرت طلحہؓ وغیرہ کو نہ چھوڑ جاتے۔ سب سے آخر میں یہ کہ شعب ابی طالب کا محاصرہ محض بنوہاشم اور بنو مطلب تک محدود تھا اور دوسرے قبائل کا قریش نے مقاطعہ نہیں کیا تھا ۔

۸۔ ہجرت نبوی اور رفاقت غار : رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی زندگی کا سب سے خطرناک وقت آیا تو حضرت ابو بکرؓ کے فضائل کا سب سے درخشاں باب شروع ہوا۔ سفر ہجرت کی رفاقت ایسی وزنی اور وقیع امداد تھی کہ قرآن مجید نے اس کو تمام صحابہؓ کی امداد کے بالمقابل ترجیح کے ساتھ پیش کیا ارشاد ہے: " اِلَّا تَنْصُرُوْهُ فَقَدْ نَصَرَهُ اللّٰهُ "(۹[التوبہ]: ۴۰) اگر تم اس (پیغمبرؐ) کی مدد نہ کرو تو (کچھ پروا نہیں ' کیونکہ) اللہ اس کی مدد کر چکا ۔

خود حضرت ابو بکرؓ پر اس کا یہ اثر تھا کہ جب آنحضرتؐ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو ساتھ لے جانے کا خیال ظاہر فرمایا تو وہ فرط مسرت سے رو پڑے (الطبری ۱۲۳۸:۱/۳).

ہجرت کی حدیث مفصل اور مجمل چھ صحابہ کبارؓ سے منقول ہے ' ام المومنین حضرت عائشہؓ (البخاری : کتاب مناقب الانصار ' ب ۴۵ 'کتاب البیوع ' ب ۵۷ ' کتاب المغازی ' ب ۲۸) 'حضرت انسؓ (البخاری : کتاب مناقب الانصار ' ب ۴۵) ' حضرت اسماءؓ بنت ابی بکر (البخاری : کتاب مناقب الانصار ' ب ۴۵ 'کتاب الجہاد ب ۱۲۳) ' حضرت براءؓ بن عازب (البخاری :کتاب فضائل اصحاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم ' ب ۲ 'کتاب المناقب ب ۲۵) ' حضرت ابو سعید خدریؓ اور حضرت ابن عباسؓ (البخاری : کتاب فضائل اصحاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم ترجمہ ' باب ۲) نے بیان کیا ہے (تلخیص از روایت حضرت عائشہؓ):

" ایک روز ہم حضرت ابو بکرؓ کے مکان میں بیٹھے ہوے تھے دوپہر کا وقت تھا ' ایک شخص نے حضرت ابو بکرؓ سے آ کر کہا " یہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نقاب ڈالے ہوئے تشریف لا رہے ہیں " چونکہ اس وقت آنے کا معمول نہ تھا ' حضرت ابو بکرؓ نے جواب دیا : "میرے ماں باپ آپؐ پر قربان ' خدا کی قسم اس وقت کسی بڑے کام سے آئے ہوں گے " ۔اتنے میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تشریف لائے اور اندر آنے کے لیے اذن طلب کیا ' گھر میں پہنچ کر فرمایا : " جو لوگ یہاں ہیں ' ان کو ہٹا دو " ابو بکرؓ نے عرض کی یارسول اللہ میرا باپ آپؐ پر قربان ' آپؐ ہی کے گھر کے لوگ ہیں۔ دوسری روایت میں ہے کہ میری دونوں لڑکیاں ہیں ' یعنی عائشہؓ اور اسماءؓ ' آپؐ نے فرمایا : مجھ کو ہجرت کی اجازت مل گئی ہے۔ حضرت ابو بکرؓ نے نہایت بے تابی سے کہا اور رفاقت؟ میرا باپ آپؐ پر قربان ' یارسول اللہ! ارشاد ہوا "ہاں" حضرت ابو بکرؓ نے عرض کی " میرے پاس دو اونٹنیاں ہیں جن کو میں نے اس مقصد کے لیے مہیا کیا ہے ' آپؐ ان میں سے ایک کو انتخاب کر لیجیے ' آپؐ نے فرمایا بیشک ہے 'مگر قیمت کے ساتھ" .

"حضرت ابو بکرؓ نے "ناقہ جد عاء" آپ کے لیے انتخاب کی۔ عجلت میں سامان سفر تیار کیا ' سامان کیا ہو سکتا تھا ؟ حضرت اسماءؓ نے دستر خوان میں کھانا اور مشکیزے میں پانی بھر دیا۔ دونوں چیزوں کے باندھنے کے لیے کپڑا نہ تھا ' حضرت اسماءؓ نے حضرت ابو بکرؓ سے عرض کی کہ نطاق (کمر کی پٹی) کے سوا باندھنے کے لیے کوئی چیز نہیں ہے۔ حضرت ابو بکرؓ نے فرمایا: اس کے دو ٹکرے کرو ' ایک سے مشکیزہ اور دوسرے سے دستر خوان باندھ

دو۔" حضرت اسماءؓ نے تعمیل کی اور "ذات النطاقین" کے لقب سے مشہور ہوئیں۔ یہ مختصر زاد راہ لے کر دونوں بزرگ اونٹنیوں پر سوار ہوے اور جبل ثور پہنچ کر ایک غار میں چھپ گئے" [مشہور روایت کے مطابق رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مکہ مکرمہ سے رات کے وقت روانہ ہوے۔ دن کے وقت حضرت ابوبکرؓ کو بتانے گئے تھے کہ آج رات ہجرت کے لیے تیار رہو اور ایسے بھی یہ بات قیاس کے خلاف ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم دن کے وقت دو اونٹنیوں پر سوار ہو کر مکہ مکرمہ سے روانہ ہوں اور دشمنوں کو اس کی خبر نہ ہو] .

ہجرت کا واقعہ ایک پرخطر راز تھا ' لیکن خاندان صدیق کے سینے اس راز کا مدفن بن گئے۔ حضرت ابوبکرؓ اور حضرت اسماءؓ کے علاوہ حضرت عبد اللہؓ بن ابی بکرؓ اور حضرت عامرؓ بن فہیرہ نے بھی اس سلسلہ میں قابل قدر خدمات سرانجام دیں۔ حضرت عبد اللہؓ (حضرت) ابوبکرؓ کے فرزند ہوشیار اور زود فہم نوجوان تھے ' انہوں نے اپنے ذمہ یہ خدمت لی کہ جھٹ پٹے کے وقت غار پر پہنچ جاتے ' رات وہیں بسر کرتے ' صبح سویرے مکہ مکرمہ میں داخل ہو جاتے اور دن بھر قریش میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے متعلق جو مشورے ہوتے ان سے شام کو جا کر آپؐ کو آگاہ کرتے تھے۔ حضرت عامرؓ بن فہیرہ عبد اللہ بن طفیل بن سخیرہ کے غلام تھے ۔ عبد اللہ ' حضرت عائشہؓ کے اخیافی بھائی ہوتے تھے ' ان کا یہ کام تھا کہ دن بھر حضرت ابوبکرؓ کی بکریاں چراتے ' رات گئے چرواہوں کی نگاہ بچا کر بکریوں کو غار کے دہانے پر لے آتے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور حضرت ابوبکرؓ ان کا دودھ پیتے تھے۔ صبح ہوتی تو ان کو دور ہانک کر لے جاتے۔ بعض روایتوں میں ہے کہ عامرؓ خود حضرت ابوبکرؓ کے غلام تھے .

ایک طرف تو خاندان صدیقؓ کی یہ جان نثاریاں تھیں کہ خود بیٹا ' بیٹی ' غلام اور جانور تک رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت گزاری کا شرف حاصل کر رہے تھے ' دوسری طرف کفار قریش تھے جن کی بغض و عداوت کی آگ سے مکہ کا ذرہ ذرہ بھڑک رہا تھا۔ انہوں نے چاروں طرف آدمی دوڑائے اور نگہبان مقرر کیے تھے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مدینے پہنچنے سے قبل ہی راستہ میں روک لیے جائیں۔ ان میں سے چند آدمی تلاش کرتے ہوے غار کے دہانے تک پہنچ گئے۔ حضرت ابوبکرؓ نے سر اٹھایا تو ان کے پاؤں نظر آئے۔ یہ نہایت یاس انگیز موقع تھا۔ حضرت ابوبکرؓ نے غم زدہ ہو کر عرض کی " اگر ان میں سے کوئی اپنے پاؤں کو دیکھے گا تو ہم لوگ نظر آ جائیں گے" لیکن بارگاہ رسالت صلی اللہ علیہ وسلم سے جواب ملا " مطمئن رہو ' ابوبکرؓ تمہارا ان دو شخصوں کے متعلق کیا گمان ہے جن کا تیسرا اللہ ہے"۔ اس کا یہ اثر ہوا کہ آفتاب نبوت کے سامنے کفار کی آنکھیں چندھیا گئیں۔ قرآن مجید میں اس واقعہ کو یوں بیان کیا گیا ہے " اگر تم لوگ اس (پیغمبر) کی مدد نہ کرو تو (کچھ پروا نہیں ' کیونکہ) اللہ اس کی مدد کر چکا ہے ۔ جب اس نے کافروں کو نکال دیا ' دو میں کا دوسرا ' جبکہ وہ دونوں غار میں تھے ' جب وہ اپنے رفیق سے کہہ رہا تھا گھبراؤ نہیں اللہ ہمارے ساتھ ہے تو اللہ نے اس پر اپنی تسکین نازل کی۔ اور اس کی ایسے لشکروں سے مدد کی جن کو تم نہیں دیکھتے اور کافروں کی بات نیچی کر دی اور اللہ ہی کی بات بلند ہے اور اللہ غالب "حکمت والا ہے" (سورہ توبہ).

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اور حضرت ابوبکرؓ تین رات غار میں مقیم رہے۔ اسی اثنا میں بنو دیل کے ایک شخص سے اجرت پر رہنمائی کا معاملہ طے ہوا۔ یہ شخص[عبد اللہ بن اریقط] عاص بن وائل سہمی (حضرت عمروؓ کے والد) کا حلیف تھا اور گو کافر تھا ' تاہم دونوں صاحبوں نے اس پر اعتماد کیا۔ اونٹنیاں اس کے حوالے کر دیں اور کہہ دیا کہ تین راتوں کے بعد چوتھی کی صبح کو اونٹنیاں لے کر غار پر آ جانا۔ چونکہ قریش کی طرف سے نگہبان مقرر تھے اور وہ ہر طرف پہنچ گئے تھے ' سفر کا وقت رات کو مقرر کیا گیا۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم '

حضرت ابو بکرؓ ' عامر بن فہیرہؓ اور دلیل (رہنما) مدینہ کی طرف روانہ ہوئے اور ساحلی راستہ (مکہ کا نشیب ' عسفان سے نیچے ساحل) قدید کے بعد شاہراہ عام خرار ' ثنیۃ المرۃ ' راستہ بنام مدلجۃ (عقیق اور روحاء کے راستوں کے مابین) عرج بکاراستہ ثالاب غابر (رکوبہ سے دائیں) بطن رئم ' مدینہ (الطبری ۲/۱: ۱۲۳۷) اختیار کیا۔

رات بھر چلتے رہے ' دن کو راستہ میں لوگ ملتے تھے ' چونکہ حضرت ابو بکرؓ عام طور پر روشناس تھے ' لوگ ان سے پوچھتے "تمہارے آگے یہ کون ہے؟" وہ کہتے "یہ شخص مجھ کو راستہ بتاتا ہے ؛ یہ جملہ "توریہ" کے طور پر تھا ' لوگ اس کا مطلب یہ نکالتے کہ دلیل راہ ہیں۔ حالانکہ حضرت ابو بکرؓ کا مقصد یہ تھا کہ راہ خیر بتلاتے ہیں ' غرض دوپہر تک چلتے رہے ' جب آفتاب سر پر آگیا اور مسافروں کا چلنا موقوف ہوا تو حضرت ابو بکرؓ نے استراحت کے لیے ایک چٹان کا دامن منتخب کیا۔ وہاں تھوڑا سا سایہ تھا ' سب لوگ سواریوں سے اتر پڑے اور حضرت ابو بکرؓ نے اپنے ہاتھ سے زمین جھاڑ کر برابر کی۔ اس پر پوستین بچھائی اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے کہا آپ آرام فرمائیں۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم استراحت فرما ہوئے تو حضرت ابو بکرؓ نے آس پاس کی زمین صاف کرنا شروع کی ' چونکہ دوڑ آنے کا کھٹکا لگا ہوا تھا ' اس لیے چاروں طرف دیکھتے جاتے تھے۔

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم تشنہ لب تھے حضرت ابو بکرؓ نے ادھر ادھر نظر دوڑائی ' ایک چرواہا بکریوں کا گلہ لیے چلا آتا تھا۔ جب قریب آیا حضرت ابو بکرؓ نے پوچھا "تم کس کے چرواہے ہو"؟ اس نے ایک قریشی کا نام لیا ' پھر پوچھا "دودھ ہے"؟ بولا ہاں "کہا" ہم کو دے سکتے ہو؟ جواب دیا "ہاں" اس نے ایک بکری کے پیر باندھے ' حضرت ابو بکرؓ نے فرمایا: "اس کا تھن مٹی اور بالوں سے صاف کرو" ' پھر کہا: اب اپنے ہاتھ صاف کرو ' اس نے ایک برتن میں دودھ دوہا اور حضرت ابو بکرؓ نے تھوڑا پانی ملایا ' جس سے نیچے کا حصہ ٹھنڈا ہو گیا۔ یہ پانی چھنا ہوا تھا کیونکہ مشکیزہ کے منہ پر کپڑا بندھا تھا۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں لے کر پہنچے تو بیدار کرنا اچھا نہ معلوم ہوا ' لیکن آپؐ جاگ اٹھے تھے ' درخواست کی کہ اس کو پی لیجیے۔ آپؐ نے پیا اور حضرت ابو بکرؓ خوش ہو گئے۔ اس کے بعد آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے دریافت فرمایا کہ روانگی کا وقت آیا؟ عرض کیا "جی ہاں" آفتاب ڈھل چکا تو سفر دوبارہ شروع ہوا۔

اُدھر یہ مبارک سفر شروع تھا ادھر کفار مکہ نے تمام قبائل میں سفیر بھیجے اور دو دیتوں کا انعام مشتہر کیا۔ یہ اس شخص کے لیے تھا جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اور حضرت ابو بکرؓ کو قتل کر دے یا زندہ گرفتار کر لائے۔ ایک قاصد بنو مدلج میں بھی پہنچا۔ سراقہ بن مالک بن جعشم ایک مجمع میں بیٹھے تھے ' ان سے کہا "سراقہ ساحل کی طرف کچھ سوار یعنی پرچھائیں نظر آ رہی ہیں ' میرا خیال ہے کہ محمدؐ اور ان کے اصحاب جا رہے ہیں"۔ سراقہ کو اگرچہ یہ بات قرین قیاس معلوم ہوئی ' لیکن اس خیال سے کہ دوسرا شخص ان کا شریک نہ ہو جائے ' سفیر سے کہا "وہ نہیں ہیں ' بلکہ اور لوگ ہیں ' جو میرے سامنے کوئی چیز تلاش کرنے گئے تھے" ' پھر موقع پا کر اٹھے ' گھر آئے اور کنیز سے کہا "گھوڑے کو ٹیلے کے پار لے جاؤ" گھوڑا دیر تک کھڑا رہا ' سراقہ نے نیزہ لیا ' چھت پر گئے ' نیزے کی نوک زمین پر ٹیکی اور اوپر کا حصہ جھکا کر سہارے سے زمین پر آ رہے ' پھر گھوڑے پر سوار ہوئے اور اسے بگٹٹ چھوڑ دیا ' سراقہ کی طرح کچھ اور لوگ بھی تلاش میں نکلے تھے ' لیکن سب ناکام واپس گئے۔ سراقہ آگے بڑھے اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے قریب پہنچ کر دم لیا ' یہاں گھوڑے نے ٹھوکر لی اور سراقہ گر پڑے ' اٹھ کر ترکش میں ہاتھ ڈالا اور فال کے تیر نکالے ' تیر میں "لا" (نہ) نکلا ' لیکن انعام کے لالچ میں تیر کی بات نہ مانی ' پھر گھوڑے پر سوار ہوئے ' جب زیادہ قریب آئے ' تو حضرت ابو بکرؓ نے دیکھا ' اس وقت آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم قرآن حکیم کی تلاوت میں

مشغول تھے اور کسی طرف التفات نہیں فرما رہے تھے ' لیکن حضرت ابو بکرؓ بار بار مڑ کر دیکھتے تھے ' آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا ' "یارسول اللہؐ ! یہ سوار آ گیا ہے"۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مڑ کر دیکھا اور فرمایا " خدا وندا" اس کو بچھاڑ دے" ' دعا قبول ہوئی ' گھوڑے کے اگلے پیر زمین میں دھنس گئے ' اب سراقہ کو نظر آیا کہ یہ کچھ اور سامان ہے ' پکار کر کہا "مجھ کو امان دیجیے" ' آپؐ ٹھہر گئے۔ وہ گھوڑا بڑھا کر قریب آگیا ' آپؐ نے چمڑے کے ٹکڑے پر امان نامہ لکھوا دیا ' یہ خدمت حضرت عامر بن فہیرہؓ نے انجام دی۔ سراقہ نے زاد راہ اور کچھ نقد پیش کرنا چاہا ' لیکن شہنشاہؐ کونین اور ان کے رفیق ' صرف تائید الٰہی کے محتاج تھے ' ان کو مادّی امداد کی ضرورت نہ تھی ' اس لیے ارشاد ہوا : "تم یہاں ٹھہرو اور اب جو شخص ہماری تلاش میں آئے اس کو آگے نہ بڑھنے دینا" ' چنانچہ سراقہ نے ایسا ہی کیا [سراقہ نے بعد میں اسلام قبول کر لیا اور شرف صحابیت حاصل کیا]۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم آگے بڑھے ' تو حضرت زبیرؓ سے ملاقات ہوئی ' وہ چند مسلمان تاجروں کے ساتھ شام سے آ رہے تھے۔ حضرت زبیرؓ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اور حضرت ابو بکرؓ کو سفید کپڑے پہنائے اور دونوں بزرگ انہیں کپڑوں کو پہن کر مدینے میں داخل ہوئے .

دو شنبہ کے دن ' ربیع الاول کے مہینہ میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ کے رفیق مدینے کی بالائی آبادی قبا میں داخل ہوے اور محلّہ بنی عمرو بن عوف میں اتر پڑے۔ انصارؓ میں سے جن لوگوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے جمال مبارک کی زیارت نہیں کی تھی وہ آپؐ کے دھوکے میں حضرت ابو بکرؓ کو سلام کرتے تھے۔ جب آپؐ پر دھوپ پڑی تو حضرت ابو بکرؓ چادر تان کر کھڑے ہو گئے۔ اس وقت لوگوں کو چادر کے سایے میں آفتاب رسالت نظر آیا .

قبا میں چودہ روزہ قیام کے بعد آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مدینہ منورہ میں بنو نجار کو اطلاع دی ' وہ لوگ ہتھیار سج سج کر آئے اور سلام کرنے کے بعد کہا : "آپ دونوں صاحب سوار ہوں ' امن دیا جائے گا اور اطاعت کی جائے گی"۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اونٹنی پر سوار ہوے ' حضرت ابو بکرؓ آپ کے پیچھے بیٹھے اوراستقبال کرنے والوں نے ہتھیاروں کے حلقہ میں سواری کو لے لیا ' جلوس آہستہ آہستہ روانہ ہوا ' شہر میں شور تھا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تشریف لا رہے ہیں۔ جب حضرت ابوایوب انصاریؓ کا مکان آیا تو آپؐ مع اپنے رفیق کے ان کے مکان میں اتر پڑے (البخاری : کتاب مناقب الانصار ' ب ۴۵ و ۴۶)۔

حضرت ابو بکرؓ نے چند روز کے بعد مکّے سے اپنے اہل وعیال کو بلوا لیا اور بنو حارث بن خزرج کے درمیان جو قبا (عوالی) میں آباد تھے ' رہنے لگے ' اس بستی کا نام "سنح" تھا۔ یہاں انہوں نے حضرت خارجہؓ بن زید بن ابی زہیر الانصاری کی صاحبزادی سے شادی بھی کر لی۔

مدینے کی آب و ہوا ابتداء موافق نہیں آئی۔ حضرت ابو بکرؓ کو بخار آنے لگا ۔ جب بخار چڑھتا تو یہ شعر پڑھتے تھے " ہر شخص اپنے اہل و عیال کے ساتھ اس حالت میں صبح کرتا ہے کہ موت جوتے کے تسمہ سے بھی زیادہ اس کے قریب ہوتی ہے"۔ حضرت عائشہؓ نے یہ حالت دیکھ کر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کی۔ حضورؐ نے دعا کے لیے ہاتھ اٹھایا اور بیماری مدینے سے منتقل ہو گئی(البخاری : کتاب مناقب الانصار ' ب ۴۶) .

۹۔مؤاخات : حضرت ابو بکرؓ کے اسلامی بھائی خود حضور سرور کائنات صلی اللہ علیہ وسلم تھے[دوسری روایت میں آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی مؤاخات حضرت علیؓ سے فرمائی اور حضرت ابو بکرؓ کو خارجہ بن زید کا بھائی بنایا] (البخاری : کتاب فضائل اصحاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم ' ب ۳)۔ اگر اسد الغابۃ کی روایت معتبر

مانی جائے تو مواخاۃ میں حضرت ابوبکرؓ کے انصاری بھائی حضرت خارجہؓ بن زید تھے جو بعد میں ان کے خسر بھی ہو گئے.

۱۰۔ مسجد نبوی کی تعمیر: مدینہ منورہ میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جو مسجد تعمیر فرمائی ' اس کی زمین دو یتیموں کی ملکیت تھی ' اگرچہ انہوں نے یہ زمین ہدیۃً پیش کر دی تھی ' لیکن حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو یتیموں کا احسان گوارا نہ ہوا ' آپؐ نے حضرت ابوبکرؓ سے قیمت دلوائی (فتح الباری)۔ یہ رقم ان پانچ ہزار درہم میں سے ادا ہوئی جو حضرت ابوبکرؓ مکے سے ساتھ لائے تھے .

۱۱۔ غزوات میں شرکت : حضرت ابوبکرؓ عہد نبویؐ کے تمام غزوات و مشاہد میں شریک رہے ' سرایا میں سے چند ان کی امارت میں بھی سرانجام پائے۔ حضرت سلمہؓ بن اکوع فرماتے ہیں : "میں نے سات غزوات میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ شرکت کی اور سرایا میں سے نو میں شریک ہوا۔ ہم پر کبھی ابوبکرؓ امیر ہوتے تھے اور کبھی اسامہؓ (البخاری ' کتاب المغازی ' ب ۴۵) .

غزوۂ بدر (۲ھ) میں حضرت ابوبکرؓ سے زیادہ کوئی شخص آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے قریب نہ تھا۔ ان کو اس غزوے میں یہ امتیاز حاصل تھا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ قبے کے اندر موجود تھے۔ حضرت ابن عباسؓ سے روایت ہے " آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا اور آپؐ قبے میں تھے ' "اے اللہ میں تجھ کو تیرا وعدہ یاد دلاتا ہوں ' اے اللہ ' اگر تو چاہے تو آج کے بعد نہ پوجا جائے گا" اس پر حضرت ابوبکرؓ نے آپؐ کا ہاتھ پکڑ لیا اور کہا " یارسول اللہ ! بس کیجیے ' آپ اللہ کے حضور بہت عجز والحاح کر چکے " آپؐ زرہ پہنے ہوئے تھے یہ آیت پڑھتے ہوئے نکلے " عنقریب کفار کا جتھا شکست کھائے گا اور وہ پیٹھ پھیر دیں گے " (البخاری : کتاب الجہاد ' ب ۸۹).

صحیح مسلم کی روایت (کتاب الجہاد ' باب الامداد بالملائکۃ فی غزوۃ البدر) کے رو سے اسیران جنگ کے فدیے کا قصہ پیش آیا ' حضرت ابوبکرؓ نے رائے دی کہ یہ سب اپنے ہی اعزۂ و اقارب ہیں ان کو فدیہ لے کر چھوڑ دینا چاہیے ' حضرت عمرؓ اس کے خلاف تھے ' آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت ابوبکرؓ کی رائے قبول فرمائی ۔ اس روایت میں بعض سے اعتدالیاں ہیں جو مشتبہ راویوں کی بدولت پیدا ہو گئی ہیں ' اس لیے جامع صحیح میں درج ہونے کے قابل نہیں تھیں۔ ان میں عکرمہؓ ' سماک اور ابوزمیل حنفی ضعیف راوی ہیں .

غزوۂ احد ۳ھ میں اتفاقی طور سے ' لڑائی کا پانسہ پلٹ جانے کے سبب بڑے بڑے جان بازوں کے قدم اکھڑ گئے تھے ' لیکن جو بارہ صحابیؓ آپ کے ارد گرد پہاڑ پر موجود تھے ' ان میں حضرت ابوبکرؓ بھی شامل تھے ۔ ابوسفیانؓ نے میدان خالی دیکھ کر سامنے کی پہاڑی پر چڑھ کر آواز دی " کیا محمد صلی اللہ علیہ وسلم موجود ہیں" ' جب جواب نہ ملا تو تین بار حضرت ابوبکرؓ کا نام پکارا (البخاری : کتاب الجہاد ' ب ۱۶۴)۔ اس سے یہ بھی ثابت ہوتا ہے کہ کفار آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد حضرت ابوبکرؓ صدیق کو رئیس امت سمجھتے تھے۔ جب کفار میدان سے واپس گئے تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو دوبارہ حملے کا خوف پیدا ہوا۔ آپؐ نے ارشاد فرمایا "کفار کا تعاقب کون کرے گا " صحابہؓ اگرچہ زخموں سے چور تھے تاہم ۷۰ بزرگ آمادہ ہوئے ان میں حضرت ابوبکرؓ اورحضرت زبیرؓ کا نام بالتخصیص معلوم ہے (البخاری : کتاب المغازی ' ب ۲۵)۔ ان بزرگوں کی نسبت خاص آیت اتری .

غزوۂ مریسیع ۶ھ میں ایسے واقعات کیا پیش آئے کہ خاندان ابوبکرؓ کے لیے فضیلتوں کا دروازہ کھل گیا۔ پہلی برکت یہ تھی کہ حضرت عائشہؓ کا ہار بیداء (صحراء) میں ٹوٹ کر گر گیا ' جس کی تلاش میں صحابہؓ کو رکنا پڑا۔ نماز کے وقت جب پانی نہ ملا ' تو تیمم کی آیت نازل ہوئی (البخاری ' کتاب التفسیر ' ب ۳ ' سورۃ المائدہ)۔ دوسری عظیم الشان رحمت اور برکت اس وقت ظاہر ہوئی جب

حضرت عائشہؓ پر منافقین نے تہمت لگائی ' اس میں ایک طرف تو حضرت ابوبکرؓ کی رفیع المرتبت صاحبزادی اور ہماری جلیل القدر ماں کو یہ درجہ ملا کہ قرآن مجید میں ان کی شان میں دس آیتیں نازل ہوئیں (اور یہ وہ فضیلت ہے جو عورتوں میں حضرت مریم ؑ کے علاوہ کسی کو میتسر نہیں آئی) اور دوسری طرف اس صدمہ جانکاہ میں ان کے پدر بزرگوار (حضرت ابوبکرؓ) نے مافوق العادۃ صبر و تحمل اور غیر معمولی اطاعت رسول صلی اللہ علیہ وسلم کا اظہار فرمایا۔

حضرت عائشہؓ پر تہمت تو منافقین نے لگائی تھی ' لیکن بعض مسلمان بھی غلطی سے ان کے ہم نوا ہوگئے تھے۔ ان میں حضرت مسطحؓ بن اثاثہ بھی تھے ' ان کی والدہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی پھپّی اور حضرت ابوبکرؓ کی خالہ زاد بہن تھیں۔ قرابت اور احتیاج کی بنا پر حضرت ابوبکرؓ ان کے کفیل تھے۔ جب حضرت عائشہؓ کی برأت نازل ہوئی تو حضرت ابوبکرؓ کو مسطح ؓ پر غصہ آیا اور انہوں نے قسم کھا کر کہا کہ میں ان کا نفقہ بند کر دوں گا۔ اس پر یہ آیت اتری "تم میں سے جو لوگ صاحب فضل اور ذی مقدور ہیں ان کو یہ قسم نہیں کھانا چاہیے کہ قرابت داروں مسکینوں اور مہاجروں سے سلوک نہ کریں گے ' ان کو عفو و درگذر سے کام لینا چاہیے ' کیا تم یہ نہیں چاہتے کہ اللہ تم کو بخش دے ' اللہ غفور رحیم ہے "۔ حضرت ابوبکرؓ نے فرمایا: " ہاں میں اللہ کی قسم! پسند کرتا ہوں کہ اللہ میری مغفرت کرے " چنانچہ مسطحؓ کا نفقہ جاری کر دیا اور کہا " اللہ کی قسم ' اب کبھی نہ بند کروں گا " (البخاری : کتاب المغازی ' ب ۱۱۴ ؛ کتاب الشہادات ' ب ۱۵ ؛ کتاب التفسیر ' سورۃ النور ' ب ۵-۱۱).

غزوۂ حدیبیہ ۶ ھ میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم عمرے کا احرام باندھ کر چلے۔ ذوالحلیفہ سے ایک جاسوس ' جو قبیلہ خزاعہ سے تھا ' دریافت حال کے لیے آگے روانہ کیا۔ وہ غدیر الاشطاط میں آ کر ملا اور خبر دی کہ قریش فوجیں جمع کر رہے ہیں اور وہ بیت اللہ کی زیارت سے مانع ہونگے ' اگر آپ انکار کریں گے تو وہ جنگ پر آمادہ ہیں۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے صحابہ کرامؓ کو مخاطب کرکے فرمایا: " آپ لوگوں کی کیا رائے ہے "؟ حضرت ابوبکرؓ نے عرض کی " یارسول اللہ آپؐ بیت اللہ کے ارادہ سے نکلے تھے ' کسی کو مارنے یا کسی سے لڑنے کا خیال نہ تھا ' سیدھے چلے چلیے ' اگر کوئی مزاحم ہوگا تو ہم لڑیں گے "۔ حضورؐ نے اس رائے کو پسند کیا ' اور فرمایا: اللہ کا نام لے کر چلو" (البخاری : کتاب المغازی ' ب ۳۵)۔ جب حدیبیہ پہنچے تو عروہ بن مسعود ثقفی قریش کی طرف سے سفیر بن کر آیا۔ اس نے اثنائے گفتگو میں یہ جملہ بھی کہا " محمدؐ ! اگر تم نے اپنی قوم کو برباد کر دیا تو کیا تم سے پیشتر عرب کی تاریخ میں اس کی کوئی نظیر مل سکے گی ؟ اور اگر دوسری صورت پیش آئی تو میں دیکھتا ہوں کہ یہ بیچ میل لوگ تم کو چھوڑ کر بھاگ جائیں گے "۔ اس جملے پر حضرت ابوبکرؓ کو سخت غصہ آیا ' انہوں نے عروہ کو برا بھلا کہا اور پھر فرمایا: " کیا ہم ان کے پاس سے بھاگ جائیں گے اور ان کو اکیلا چھوڑ دیں گے ؟" عروہ نے انجان بن کر کہا " یہ کون ہے "۔ جب حضرت ابوبکرؓ کا نام بتایا گیا تو بولا " ہاں اللہ کی قسم ! اگر تمہارا ایک احسان مجھ پر نہ ہوتا جس کا میں اب تک بدلہ نہیں دے سکا تو البتہ میں تم کو جواب دیتا (البخاری : کتاب الشروط ' ب ۱۵) " معاہدۂ " صلح بظاہر مسلمانوں کے خلاف تھا ۔ اس لیے صحابہ کرامؓ سخت دل شکستہ تھے۔ اسی حالت میں حضرت عمرؓ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے بے باکانہ گفتگو کی تھی جس کا حضرت عمرؓ کو تمام زندگی افسوس رہا [رکّ بہ عمر ' بذیل مادہ ' در آآآ] حضرت عمرؓ بعد ازاں حضرت ابوبکرؓ کے پاس گئے اور وہی سوالات دہرائے ' عجیب بات یہ ہے کہ حضرت ابوبکرؓ نے بجنسہ وہی جوابات دیے جو آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے دیے تھے " بیعۃ الرضوان " اور صحابہؓ کی طرح آپ نے بھی کی تھی اور معاہدے پر دستخط کرنے والوں میں سے ایک آپ بھی تھے ' بلکہ ان میں پہلا نام آپ ہی کا تھا (الطبری ' ۱/۲: ۱۵۴۸ ؛ ابن سعد ' ۲/۱: ۷۱).

۷ ھ میں خیبر پر حملہ ہوا ۔ وہاں بہت سے قلعے تھے مثلاً نطاۃ ' صعب بن معاذ ' ناعم ' قلعہ الزبیر ' شق ' پھر مؤخرالذکر میں ابی ' نزار ' کتیبہ اور آخر میں قموص وطیح ' سلالم وغیرہ ۔ ان کے لیے جھنڈے تیار ہوے اور اشخاص مقرر کیے گئے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا پرچم سیاہ تھا جو حضرت عائشہؓ کی چادر سے تیار ہوا تھا اور اس کا نام عقاب تھا۔ حضرت علیؓ کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا لواء دیا گیا۔ جس کا رنگ سفید تھا۔ ایک جھنڈا حضرت حبابؓ بن منذر کو اور ایک حضرت سعدؓ بن عبادہ کو عطا ہوا (ابن سعد ۲/۱: ۷۷) ۔آیا حضرت ابو بکرؓ صدیق کو بھی کوئی پرچم عنایت ہوا تھا ؟ اس کا ذکر ابن سعد میں نہیں ' البتہ طبری (۱/۲: ۱۵۷۹۔۱۵۸۰) میں ایک روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو بعض اوقات درد سر کی شکایت ہو جاتی تھی جس سے ایک ایک دو دو دن باہر تشریف نہیں لاتے تھے۔ خیبر میں بھی یہی حادثہ پیش آیا۔ جب حضورؐ باہر نہیں آئے تو حضرت ابو بکرؓ صدیق نے آپؐ کا پرچم لے کر سخت مقابلہ کیا ' لیکن اس دن لڑائی کا فیصلہ نہیں ہوا۔ ان کے بعد حضرت عمرؓ گئے ' انہوں نے حضرت ابو بکرؓ سے بھی زیادہ شدید حملہ کیا ' لیکن وہ بھی فیصلہ کن نہ تھا [بعد میں یہ معرکہ حضرت علیؓ کی قیادت میں سر ہوا] .

اس سال شعبان میں بنو کلاب پر حملہ ہوا ' یہ لوگ نجد میں ضریّہ کی سمت آباد تھے۔ اس مہم کے کمان دار اعلیٰ حضرت ابو بکرؓ صدیق تھے (ابن سعد ۲/۱: ۸۵)۔ اس سریہ کا تذکرہ ابن سعد (۳/۱: ۱۲۴) میں حضرت ابو بکرؓ کے حالات کے تحت بھی ہے ' صحیح مسلم (کتاب الجھاد' باب التنفیل و فداء المسلمین بالا ساری) میں بنو فزارہ کی مہم کا ذکر ہے جس کے امیر حضرت ابو بکرؓ تھے ' لیکن ابن سعد (۲/۱: ۸۵) میں ایک ہی عنوان کے تحت دونوں روایتیں درج کی گئی ہیں ' اس لیے ممکن ہے کہ یہ ایک ہی واقعہ ہو (الطبری ' ۱/۲: ۱۵۵۸) میں البتہ التباس نظر آتا ہے۔ اس میں اس سریہ کو رمضان ۶ھ کے سریہ ام قرفہ سے جوڑ دیا گیا ہے۔ جو وادی القری میں پیش آیا۔ حالانکہ اس کے امیر حضرت زیدؓ بن حارثہ تھے۔ اس عنوان کے آغاز میں البخاری کے حوالے سے حضرت سلمہؓ بن اکوع کی ایک روایت درج کی گئی ہے ؛ جس کا منشا یہ ہے کہ وہ نو سرایا میں شریک ہوے ' جن میں کبھی حضرت ابو بکرؓ امیر ہوتے تھے اور کبھی حضرت اسامہؓ ان نو سرایا میں سے صرف ایک سریہ (بنی کلاب بطرف نجد) کا حال ہم کو معلوم ہو سکا ' جس کے امیر حضرت ابو بکرؓ تھے .

ذات السلاسل کا سریہ ' جس کے حضرت عمروؓ بن العاص امیر تھے ' جمادی الآخرۃ ۸ ھ میں روانہ ہوا۔ ان کی امداد کے لیے بعد میں حضرت ابو عبیدۃؓ بن جراح بھیجے گئے ' ان کے ساتھ ۲۰۰ اکابر مہاجرین وانصار تھے ' ان میں حضرت ابو بکرؓ و عمرؓ بھی تھے (ابن سعد '۳/۱: ۹۵).

رمضان المبارک ۸ ھ میں مکہ فتح ہوا۔ اس موقع پر جب آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم شہر میں داخل ہوے تو آپؐ بیچ میں قصواء نامی اونٹنی پر بیٹھے ہوے تھے اور آپ کے دائیں بائیں حضرت ابو بکرؓ اورحضرت اسیدؓ بن حضیر تھے (ابن سعد ۳/۱: ۹۸)۔ حضرت ابو بکرؓ کے والد وہیں تھے اور آبائی مذہب پر قائم تھے۔ اس وقت وہ بہت ضعیف تھے ' حضرت ابو بکرؓ ان کو بارگاہ نبوت میں لائے۔ حضورؐ نے نہایت شفقت کے ساتھ ان کے سینے پر ہاتھ پھیرا اور بیعت سے مشرف فرمایا (الاصابۃ).

غزوۂ حنین میں شریک تھے ' جب حضرت ابوقتادہؓ انصاری نے [دستور کے مطابق] ایک کافر کے سامان کا آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے مطالبہ کیا جو ایک قریشی کے پاس نکلا۔ حضرت ابو بکرؓ نے کہا " نہیں ! اللہ کی قسم! یہ کبھی نہیں ہوسکتا کہ خدا کا ایک شیر (یعنی ابو قتادہؓ) جو اللہ اور رسول کی طرف سے لڑتا ہے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اس کا حصہ تمہارے حوالے کر دیں "آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا : ابو بکرؓ نے سچ کہا" اورحضرت ابو قتادہ ؓ کوسامان دلوا دیا(البخاری : کتاب الجھاد ' ب ۱۸)۔ اس غزوہ میں جب ہوازن کی سخت تیر

اندازی کی بدولت لشکر اسلام میں ابتری پیدا ہوئی تو ان چند جانبازوں میں جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس [ثابت قدم رہے] حضرت ابو بکرؓ بھی شامل ہیں(الطبری ۱۶۶۱:۱/۳ ؛ ابن سعد ۱/۳: ۱۰۹)۔

غزوہ طائف میں محاصرہ ترک کرنے کا فیصلہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک خواب کے بعد کیا تھا۔ وہ خواب آپؐ نے حضرت ابو بکرؓ سے بیان فرمایا (الطبری ۱/۳: ۱۶۷۳)۔ اس غزوے میں حضرت عبد اللہؓ بن ابی بکرؓ کے تیر لگا۔ یہ وہی بزرگ ہیں جن کے متعلق ہجرت کے زمانے میں یہ خدمت تھی کہ دن بھر مکے میں رہ کر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے متعلق کفار کے مشورے سنتے اور رات کو غار میں جا کر سارے حالات سناتے ' آپ کا زخم کچھ دنوں کے لیے مندمل ہو گیا (ابن سعد ۱/۲: ۱۱۴)۔ اسد الغابہ میں ہے کہ وہ تیر عبداللہ بن مجن ثقفی نے مارا تھا ' آخر کار حضرت ابو بکرؓ کے اوائل خلافت میں ان کا یہ زخم پھر تازہ ہو گیا جس کے صدمے سے ان کا انتقال ہو گیا۔الطبری (۱/۳: ۱۶۷۰) میں ایک ضعیف روایت اس مضمون کی ہے کہ طائف کا محاصرہ اٹھا کر جب آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم مدینہ منورہ کو روانہ ہوے تو حضرت ابو بکرؓ کو مکہ مکرمہ میں اپنا جانشین بنایا اور حکم ہوا کہ اس سال (یعنی ۸ھ) حج وہی کرائیں اور اسلام کے احکام سکھائیں۔

غزوہ تبوک ' رجب ۹ ھ میں پیش آیا چونکہ یہ زمانہ عسرت اور تنگ حالی کا تھا ' اس لیے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے انفاق فی سبیل اللہ کی ترغیب دی۔ حضرت ابو بکرؓ کو اس موقع پر یہ امتیاز حاصل ہوا کہ اپنے خلوص نیت کی بنا پر بڑے بڑے دولت مندوں سے ثواب میں بڑھ گئے۔ انہوں نے گھر کا سارا اثاثہ لا کر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے ڈال دیا اور جب آپؐ نے دریافت فرمایا کہ تم نے اپنے اہل و عیال کے لیے کیا چھوڑا ؟ تو حضرت صدیقؓ فرمایا: "ان کے لیے اللہ اور اس کا رسول ہے" (ابو داود : کتاب الزکوۃ)۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو ساری فوج پر اپنا جانشین بنایا ، وہی نماز پڑھاتے تھے (ابن سعد ۱/۲: ۱۱۹) اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا بڑا پرچم جس کا رنگ سیاہ تھا انہیں کے حوالے کیا گیا تھا (ابن سعد '۱/۲: ۱۲۴)۔

۱۲۔ وفد طائف : رمضان ۹ ھ میں آیا یہ لوگ جب مدینے کے قریب قنات میں اترے تو حضرت مغیرہؓ بن شعبہ سے ملاقات ہوئی ۔ وہ صحابہؓ کے اونٹ چرا رہے تھے اور یہ ان کی باری کا دن تھا۔ صحابہؓ باری باری یہ کام کرتے تھے ۔ حضرت مغیرہؓ ان کو دیکھ کر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں تیزی سے روانہ ہوے تاکہ آپ کو بشارت دیں۔ وہ ابھی راستے میں ہی تھے کہ حضرت ابو بکرؓ سے وفد کا تذکرہ کیا اور بتایا کہ بیعت اور اسلام کے ارادے سے آئے ہیں ۔ حضرت ابو بکرؓ نے مغیرہؓ کو قسم دی کہ مجھ سے پہلے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس نہ جانا یہ خبر میں پہنچاؤں گا۔ جب ان لوگوں نے اسلام قبول کیا اور بیعت کی تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو فرمان لکھ کر عطا فرمایا۔ ان میں سے سب سے کم سن حضرت عثمانؓ بن ابی العاص تھے۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو امیر مقرر فرمایا۔ اس کی وجہ یہ تھی کہ ان کو قرآن سیکھنے اور مسائل کے سمجھنے کا سب سے زیادہ شوق تھا۔ یہ بات حضرت ابو بکرؓ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے کہی تھی اور ان کی چشم دید تھی (الطبری ۱/۳: ۱۶۹۰-۱۶۹۱)۔

وفد بنو تمیم آیا تو اللہ نے حضرت ابو بکرؓ و عمرؓ کے تقوی کا امتحان لیا اور الحمدللہ کہ دونوں امتحان میں کامیاب ہو کر اللہ کے الفاظ میں "متقی" قرار پائے اور ان کو مغفرت اور اجر عظیم کی بشارت سنائی گئی [رک بہ حضرت عمرؓ]۔

۱۳۔ امارت حج ۹ ھ : صحیح بخاری (کتاب المغازی ب ۶۶) میں عنوان ہے ۔ "باب ابو بکرؓ کا لوگوں کو حج کرانا ۹ ھ میں "۔ اس کے تحت حضرت ابو ہریرہؓ کی یہ حدیث ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت

ابو بکرؓ کو حجۃ الوداع سے قبل والے حج کا امیر بنایا تھا۔ چونکہ آپؐ خود تشریف نہیں لے گئے تھے۔ حضرت ابو بکرؓ کے ہمراہ قربانی کے جانور بھی بھیج دیئے گئے۔ حضرت ابو بکرؓ نے ۱۰ ذوالحجہ کو چند آدمی ' جن میں حضرت علیؓ اور حضرت ابو ہریرہؓ کا نام بالتخصیص معلوم ہوتا ہے ' اس حکم کے اعلان کرنے کے لیے بھیجے کہ آئندہ سے نہ کوئی مشرک حج کے لیے آئے اور نہ بیت اللہ کا برہنہ طوائف کیا جائے۔ اس میں یہ بات قابل لحاظ ہے کہ برہنہ طواف کی قدیم رسم جو زمانہ جاہلیت سے چلی آ رہی تھی ' حضرت ابو بکرؓ کے ذریعہ باطل ہوئی۔ موسم کی اس امارت میں ۳۰۰ صحابہؓ حضرت ابو بکرؓ کے ساتھ مدینہ منورہ سے مکہ مکرمہ آئے تھے۔ ان میں حضرت عبد الرحمٰنؓ بن عوف بھی تھے (الطبری ' ۳/۱: ۱۷۲۰).

۱۴۔ وفد ازد : ۱۰ ھ میں غالبًا رمضان کے مہینے میں آیا ۔ یہ لوگ ۱۰ سے اوپر تھے اور صردؓ بن عبد اللہ ان کے رئیس تھے۔ مسلمان ہو کر یہ سب ایک لشکر کے ساتھ یمن کو پلٹے۔ جرش کے یمنی قبائل اور بنو خثعم قلعہ بند ہو گئے تو ان کو مقابلے کے لیے آمادہ ہونا پڑا۔ اس اثنا میں جرش والوں نے دو شخص آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں بھیجے تھے۔ لڑائی شروع ہوئی تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان دونوں کو کنایۃً اس کی خبر دی۔ پھر وہ دونوں حضرت ابو بکرؓ یا حضرت عثمانؓ کے پاس بیٹھے تو انہوں نے بتایا کہ یہ اسی مصیبت کی اطلاع ہے جو تمہاری قوم پر نازل ہوئی ہے ۔ تم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے جا کر درخواست کرو کہ یہ مصیبت ٹل جائے (الطبری ' ۳/۱ : ۱۷۳۰) .

۱۵۔ حضرت اسامہؓ بن زیدؓ کا سریہ : صفر ۱۱ ھ کی آخری تاریخ کو بدھ کے دن آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا مزاج ناساز ہوا۔ ۸ ربیع الاول کو جمعرات کے دن حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے دست مبارک سے جھنڈا تیار فرمایا اور حضرت اسامہؓ کے حوالہ کیا۔ وہ جھنڈا لے کر باہر آئے اور بریدہؓ بن حصیب اسلمی کو دیا اور جرف کو خیمہ گاہ مقرر کیا (القسطلانی '۸: ۲۶۶)۔ اس فوج میں حضرت ابو بکرؓ اور حضرت عمرؓ بھی شامل تھے (ابن سعد '۲/۱: ۱۳۶) ' لیکن جب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم علیل ہو گئے تو فوج خیمہ گاہ میں پڑی رہی ۔ حضرت ابو بکرؓ ۸ ربیع الاول کو یقینًا خیمہ گاہ سے مدینے چلے آئے تھے اور رات کے وقت بھی مسجد نبویؐ میں موجود تھے۔ یہ جمعرات کا دن تھا .

۱۶۔ علالت نبوی صلی اللہ علیہ وسلم اور نمازوں کی امامت : نماز عشاء کے وقت آپؐ مسجد میں تشریف لانے کے قابل نہ تھے۔ کوشش کی لیکن کامیابی نہ ہوئی۔ اس وقت مؤذن سے فرمایا " ابو بکرؓ سے کہو کہ نماز پڑھائیں " حضرت عائشہؓ مزاحم ہوئیں اور عرض کی "ابو بکرؓ رقیق القلب آدمی ہیں جلد رونے لگتے ہیں ' آپؐ کی جگہ پر کھڑے ہوں گےتو نماز نہ پڑھا سکیں گے ' آپؐ حضرت عمرؓ کو نماز پڑھانے کے لیے ارشاد فرمائیں"۔ اس معذرت سے حضرت عائشہؓ کا ایک مقصد یہ بھی تھا کہ وہ سمجھتی تھیں کہ جو شخص آپؐ کی جگہ پر کھڑا ہو گا اس کو لوگ منحوس سمجھیں گے۔ ان کو یہ خیال نہ تھا کہ ایسا شخص بابرکت سمجھا جائے گا۔ اسی بنا پر جب آپؐ نے دوبارہ حضرت ابو بکرؓ کا نام لیا تو حضرت عائشہؓ نے حضرت حفصہؓ سے کہا " اب تم عرض کرو "۔ حضرت حفصہؓ نے بھی وہی کہا ' آپؐ نے تیسری مرتبہ فرمایا: " تم یوسف والیاں ہو ' ابو بکرؓ سے کہو ' نماز پڑھائیں "۔ حضرت حفصہؓ بولیں " عائشہؓ میں تمہارے مقابلے میں کبھی بھلائی کو نہیں پہنچ سکتی ".

غرض حضرت بلالؓ ' حضرت ابو بکرؓ کے پاس آئے اور کہا " آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا حکم ہے کہ آپ نماز پڑھائیں۔ حضرت ابو بکرؓ نے حضرت عمرؓ سے کہا ' لیکن انہوں نے جواب دیا " نماز آپ پڑھائیں ' آپ زیادہ مستحق ہیں"۔ حضرت ابو بکرؓ نے نماز پڑھائی ۔ ۹ ربیع الاول جمعہ کے دن سے ۱۱ ربیع الاول اتوار تک پنج وقتہ نماز کے آپ ہی امام رہے۔ ۱۲ ربیع الاول سوموار کو فجر کی نماز

بھی آپ ہی نے پڑھائی۔ یہ رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی حیات طیبہ میں آخری نماز پڑھی گئی۔ اس کے بعد اسی دن حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا انتقال ہو گیا۔ اس طرح حضرت ابو بکرؓ نے سترہ وقت کی نماز مسجد نبوی میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے جانشین کے طور پر ، آپؐ کے عین حیات پڑھائی۔ صحیح بخاری (کتاب الاذان ، ب ۴۶) میں حضرت انسؓ سے جو یہ روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ۳ روز باہر تشریف نہیں لائے۔ اس میں ۸ (جمعرات) اور ۱۲ (سوموار) ربیع الاول شامل نہیں ہیں[نیز رک(حضرت) محمد صلی اللہ علیہ وسلم] .

ایک روز مرض میں تخفیف ہوئی تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم دو صحابہ کا سہارا لے کر مسجد میں تشریف لائے۔ ظہر کا وقت تھا اور حضرت ابو بکرؓ امامت کرا رہے تھے۔ ارشاد ہوا ! مجھے ان کے پہلو میں بٹھا دو ، حضرت ابو بکرؓ پیچھے ہٹنا چاہتے تھے ، لیکن آپؐ نے اشارے سے فرمایا کہ اپنی جگہ پر رہو ، پھر حضرت ابو بکرؓ کے برابر آ کر بائیں طرف بیٹھ گئے۔ نماز آپؐ پڑھاتے تھے۔ حضرت ابو بکرؓ آپؐ کی اقتداء کرتے تھے اور لوگ حضرت ابو بکرؓ کی اقتداء کرتے تھے ۔ نماز کے بعد آپؐ نے خطبہ دیا۔ اس میں فرمایا : "اللہ نے اپنے ایک بندے کو اختیار عطا فرمایاہے کہ خواہ وہ دنیا کی نعمتوں کو قبول کرے ، یا اللہ کے پاس جو کچھ ہے اس کو قبول کرے ، لیکن اس نے اللہ ہی کے پاس کی چیزیں قبول کیں" یہ سن کر حضرت ابو بکرؓ رو پڑے اور کہا " ہمارے باپ اور مائیں آپؐ پر فدا"۔ راوی کا بیان ہے کہ "میں نے اپنے دل میں کہا نہ جانے یہ بزرگ کیوں روتے ہیں ؟ آپؐ کسی شخص کا واقعہ بیان کر رہے ہیں ، اس میں رونے کی کیا بات ہے ؟ لیکن بعد کو معلوم ہوا کہ وہ بندہ خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تھے اور ابو بکرؓ کو ہم سے زیادہ علم تھا "۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت ابو بکرؓ سے خطاب کیا " اے ابو بکرؓ مت رو ، سب سے زیادہ میں جس کی صحبت اور دولت کا ممنون ہوں وہ ابو بکرؓ ہیں اور اگر میں کسی کو اپنی امت میں سے اپنا دوست بنا سکتا تو ابو بکرؓ کو بناتا ، لیکن اسلام کی اخوت اور مودت کافی ہے ، مسجد کے رخ کوئی دروازہ ابو بکرؓ کے دروازہ کے سوا باقی نہ رکھا جائے " .

یہاں صحیح بخاری اور صحیح مسلم کے درمیان ایک تعارض کا ذکر ضروری معلوم ہوتاہے۔ صحیح مسلم (کتاب المساجد ، باب النہی عن بناء المساجد علی القبور) میں حضرت جندبؓ کی روایت سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ گزشتہ بالا خطبہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے وفات سے پانچ روز قبل ارشاد فرمایا تھا : یعنی جمعرات کے دن ۸ ربیع الاول کو ،حالانکہ یہ درست نہیں۔ جمعرات کے دن حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی علالت میں بڑی شدت تھی جس کے دوران میں شاید واقعہ قرطاس پیش آیا تھا۔ کئی بار حالت غیر ہوئی۔ مغرب کے وقت نماز پڑھائی ، لیکن اس روز عشاء کے وقت تک حالت درست نہیں ہوئی۔ اسی لیے حضرت ابو بکرؓ کو امام بنایا گیا۔ البخاری کی وہ روایت جس میں خطبے کا ذکر ہے ، اس میں تصریح ہے کہ حضرت ابو بکرؓ امام تھے۔ اس لیے جمعرات کے دن کا یہ خطبہ نہیں ہوسکتا۔ ظاہر ہے کہ کسی اور دن (مثلاً ہفتہ) ۱۰ ربیع الاول سے اس واقعہ کا تعلق ہو سکتا ہے۔ جس کو بعد کے کسی راوی نے سہواً جمعرات سے متعلق سمجھ لیا ۔ ۱۰ ربیع الاول کو حضرت اسامہؓ کی امارت کی نسبت حضورؐ نے خطبہ دیا تھا (القسطلانی ،۸: ۲۶۶)۔ روایت کے لحاظ سے مسلم کی حدیث میں بعض نقائص ہیں جس کی تفصیل اس حدیث کے راویوں کے تفصیلی حالات سے مل سکتی ہے.

انہیں ایام میں ایک دن حضرت عائشہؓ سے یہ گفتگو فرمائی : میں نے ارادہ کیا تھا کہ ابو بکرؓ اور ان کے بیٹے کو بلا کر ولی عہد بنا دوں ، اس خیال سے کہ کہنے والے یا تمنا رکھنے والے پیدا نہ ہو جائیں ، پھرمیں نے کہا کہ اللہ تعالیٰ انکار کرے گا اور مسلمان مدافعت کریں گے (اس لیے ولی عہد نہیں بنایا)(البخاری : کتاب الاحکام ، ۵۱).

دو شنبہ [پیر] کے دن فجر کے وقت صفیں قائم

تھیں اور حضرت ابو بکرؓ امامت کے لیے مصلے پر جا رہے تھے کہ دفعۃً حجرۂ اقدس کا پردہ اٹھا 'دیکھا تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کھڑے تھے۔ چہرۂ مبارک قرآن کا ورق معلوم ہوتا تھا اور آپؐ تبسم فرما رہے تھے۔ یہ عجیب منظر تھا ' لوگ مسرت سے بے قابو ہو گئے۔ حضرت ابو بکرؓ پیچھے ہٹے اور خیال کیا کہ شاید حضور صلی اللہ علیہ وسلم نماز کے لیے تشریف لانا چاہتے ہیں۔ آپؐ نے ان کو اشارہ کیا کہ آگے بڑھیں ' حضرت ابو بکرؓ نے نماز شروع کی اور آپؐ نے پردہ ڈال لیا۔ اسی دن شام سے قبل آپؐ کا انتقال ہو گیا (البخاری : کتاب الاذان ' ب ۳۹ ' ۴۶ ' ۴۷ ' ۵۱ ' ۶۷ ' ۷۰ ؛ کتاب الصلوۃ ' ب ۴۵)۔

۱۷۔ وفات نبوی صلی اللہ علیہ وسلم اور حضرت ابو بکرؓ کا استقلال : رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات ایک قیامت کبریٰ تھی۔ جس کا صحابہؓ کو یقین نہیں آتا تھا۔ حضرت عمرؓ لوگوں سے مسجد نبویؐ میں قسم کھا کھا کر کہہ رہے تھے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے وفات نہیں پائی۔ آپ عنقریب اٹھیں گے ' اور منافقین کے ہاتھ پاؤں کٹوائیں گے۔ حضرت ابو بکرؓ وفات کے وقت موجود نہ تھے ' بلکہ صبح کی نماز پڑھا کر اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی حالت کو روبہ اصلاح دیکھ کر چند گھنٹوں کے لیے اپنے مکان پر چلے گئے تھے جو شہر سے باہر "سنح" (قبا) میں تھا۔ اطلاع پہنچی تو گھوڑے پر سوار ہو کر آئے ' لوگوں سے بات چیت نہیں کی ' مسجد کے اندر سے ہوتے ہوئے سیدھے حضرت عائشہؓ کے حجرے میں پہنچے۔ حضورؐ کی نعش مبارک پر حبرہ کی چادر پڑی ہوئی تھی ' اس کو چہرہ انور سے ہٹا دیا ' جھکے اور بوسہ لیا ' پھر رو کر کہا "میرے ماں باپ آپؐ پر قربان ' آپؐ زندگی اور موت دونوں میں پاکیزہ ہیں۔ اس ذات کی قسم جس کے ہاتھ میں میری جان ہے اللہ آپؐ کو دوبارہ موت نہ دے گا ' جو موت آپؐ کے لیے لکھی ہوئی تھی وہ آ چکی"۔ مسجد میں آئے تو حضرت عمرؓ کی زبان پر وہی فقرے تھے ' فرمایا : "او قسم کھانے والے بیٹھ جا" حضرت عمرؓ نے انکار کیا تو آگے بڑھے لوگ حضرت عمرؓ کو چھوڑ کر ان کے گرد جمع ہو گئے۔ انہوں نے تقریر شروع کی ' اب حضرت عمرؓ بھی بیٹھ گئے۔ حضرت ابو بکرؓ نے حمد و ثنا کے بعد فرمایا : "ہاں جو شخص محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی عبادت کرتا تھا تو (وہ سن لے کہ) محمد صلی اللہ علیہ وسلم وفات پا گئے اور جو اللہ کی عبادت کرتا تھا تو (اس کو معلوم ہونا چاہئے کہ) اللہ زندہ ہے اور کبھی نہ مرے گا" اس نے فرمایا ہے (پھر یہ آیت پڑھی) : "اے پیغمبر" تم بھی مرو گے اور وہ بھی مریں گے" اور فرمایا ہے : "محمدؐ صرف ایک رسول ہیں ان سے پہلے بہت سے رسول گزر چکے ہیں تو اگر وہ وفات پا جائیں یا قتل کر دیئے جائیں تو کیا تم لوگ الٹے پاؤں واپس جاؤ گے ؟ اور جو واپس جائے گا وہ اللہ کا کچھ نہیں بگاڑ سکتا اور اللہ شکر گزار بندوں کو عنقریب جزا دیگا۔ اس تقریر پر لوگ چیخ اٹھے اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کا یقین ہو گیا۔ راوی کا بیان ہے کہ ہر شخص کی زبان پر یہی آیت تھی اور ایسا معلوم ہوتا تھا کہ گویا یہ آیت اس سے پہلے نازل ہی نہیں ہوئی تھی۔ خود حضرت عمرؓ کا یہ حال ہوا کہ جب حضرت ابو بکرؓ نے آیت پڑھی تو ان کے پاؤں کے نیچے سے زمین نکل گئی اور وہ گر پڑے (البخاری : کتاب فضائل اصحاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم ' ب ۵؛ کتاب المغازی ' ب ۸۳)۔

۱۷۔ سقیفۂ بنو ساعدہ اور بیعت خلافت : حضرت ابو بکرؓ ابھی مسجد میں تھے کہ انصارؓ کے اجتماع کی خبر آئی ' آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے انتقال کے بعد ہی صحابہؓ میں جانشینی کا سوال پیدا ہو گیا تھا۔ صحابہؓ میں اس مسئلے کے سلسلے میں تین گروہ تھے: (۱) انصارؓ جو اپنی خلافت چاہتے تھے اور حضرت سعدؓ بن عبادہ سردار خزرج پر متفق تھے ؛ (۲) بنو ہاشم جن میں حضرت علیؓ اور حضرت زبیرؓ وغیرہ تھے اور وہ ان میں سے کسی کو خلیفہ دیکھنا چاہتے تھے ؛ (۳) مہاجرینؓ جن کے سرکردہ حضرت ابو بکرؓ اور حضرت عمرؓ تھے اور وہ انہیں کی قیادت میں رہنا پسند کرتے تھے۔ انصارؓ کا اجتماع چونکہ ان کے مشہور دارالشوری (سقیفہ بنو

ساعدہ) میں ہوا تھا ' نیز جلسہ بھی بہت بڑا تھا ' اس لیے اس کی اطلاع حضرت ابو بکرؓ صدیق کو پہنچ گئی۔ بنو ہاشم حضرت فاطمہؓ کے گھر میں جمع تھے اور صرف چند نفوس تھے۔ پھر حضرت زبیرؓ تلوار کھینچے ہوئے دروازے پر نگرانی کر رہے تھے۔ اس لیے ان کے اجتماع کی اطلاع بروقت نہ ہو سکی۔ مہاجرین مسجد نبوی صلی اللہ علیہ وسلم میں گریہ و زاری میں مصروف تھے ' ان کے دماغ میں جلسے کا بھی خیال نہ تھا۔

حضرت ابو بکرؓ نے حضرت عمرؓ کی رائے لے کر انصارؓ کی طرف رخ کیا۔ ان کے ساتھ حضرت عمرؓ اور حضرت ابو عبیدۃؓ بن الجراح بھی چلے۔ جب سقیفہ کے قریب پہنچے تو دو انصاریوں سے ملاقات ہوئی۔ ان صالح آدمیوں نے جلسے کی ساری کیفیت سنائی اور انصارؓ جو کچھ طے کر رہے تھے اس سے آگاہ کیا۔ یہ بھی مشورہ دیا کہ جلسہ میں جانے کی ضرورت نہیں۔ آپ لوگ اپنا معاملہ خود طے کر لیں ' لیکن حضرت عمرؓ نے جواب دیا کہ ہم ضرور جائیں گے۔ سقیفہ کے اندر صدر نشین ایک صاحب کمبل اوڑھے ہوئے بیٹھے تھے۔ حضرت عمرؓ نے پوچھا : یہ کون ہیں ؟ جواب ملا یہ سعدؓ بن عبادہ ہیں ' پوچھا ان کا کیا حال ہے ؟ جواب ملا "بخار آتا ہے" تھوڑی دیر کے بعد انصارؓ کے خطیب نے تقریر شروع کی۔ ان کی تقریر کے بعد حضرت عمرؓ بولنا چاہتے تھے اور انہوں نے حضرت ابو بکرؓ کے سامنے بولنے کے لیے چند جملے سوچ بھی لیے تھے ' جو ان کو پسند تھے۔ ساتھ ہی حضرت ابو بکرؓ کو ناراض کرنا بھی نہیں چاہتے تھے۔ چنانچہ جب انہوں نے بولنے کا ارادہ کیا تو حضرت ابو بکرؓ نے فرمایا : "ٹھہرو" حضرت عمرؓ نے ان کی نافرمانی کو برا سمجھا اور خاموش رہے۔ اب حضرت ابو بکرؓ نے تقریر شروع کی۔ انہوں نے انصارؓ کو مخاطب کرتے ہوئے فرمایا : "تم نے جو کچھ اپنے فضائل بیان کیے تم ان کے اہل ہو ' لیکن یہ امر (خلافت) قریش کے علاوہ دوسروں سے متعلق نہ ہو گا ' وہ نسب اور مسکن کے لحاظ سے تمام عرب سے افضل ہیں۔ ہم امیر اور تم وزیر اور میں تمہارے لیے ان دو شخصوں (عمر بن الخطاب اور ابو عبیدہؓ بن الجراح) میں سے ایک کو انتخاب کرتا ہوں۔ تم ان میں سے جس کے ہاتھ پر چاہو بیعت کر لو"۔ حضرت ابو بکرؓ تقریر کے بعد بیٹھ گئے اور حضرت عمرؓ اور حضرت ابو عبیدہؓ کا ہاتھ پکڑ کر چاہا کہ ان میں سے کسی ایک کو خلیفہ بنائیں ' لیکن ان کی تواضع پر حضرت عمرؓ کی صداقت غالب آئی۔ حضرت عمرؓ فرماتے ہیں "کہ ابو بکرؓ نے نہایت سنجیدہ اور وزنی تقریر کی تھی اور میں جو سوچے ہوئے جملے کہنا چاہتا تھا ابو بکرؓ نے ان سے بہتر جملے فی البدیہہ کہے ' لیکن ان کی تمام تقریر میں مجھ کو صرف یہ فقرہ (حضرت عمرؓ کو خلیفہ بنانے کا) ناگوار ہوا۔ اللہ کی قسم اگر میں اس جماعت کا امیر بنایا جاؤں جس میں ابو بکرؓ شامل ہوں تو مجھے یہ زیادہ محبوب ہے کہ میری گردن اڑا دی جائے"۔ حضرت عمرؓ نے جب زیادہ شور دیکھا تو اس خیال سے کہ اختلاف نہ پیدا ہو حضرت ابو بکرؓ سے کہا "بلکہ ہم آپ کے ہاتھ پر بیعت کریں گے۔ آپ ہمارے سردار ' ہم سے افضل اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو ہم سے زیادہ محبوب تھے" اس کے بعد حضرت ابو بکرؓ کا ہاتھ پکڑا اور بیعت کی پھر اور لوگ بیعت کے لیے اٹھے یہ "بیعت فلتہ" (ناگہانی) یا خاصہ تھی۔ جو حسب روایت مشہور رسول اللہ کی وفات کے دن ' یعنی ۱۲ ربیع الاول ۱۱ھ سوموار کے دن ہوئی۔ فقہائے حجاز ۲ ربیع الاول کہتے ہیں(الطبری '۳/۱: ۱۸۱۵)۔ بیعت عامہ دوسرے دن (سہ شنبہ) منبر پر ہوئی ' پہلے حضرت عمرؓ منبر پر چڑھے اور خطبہ شروع کیا۔ "مجھے امید تھی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہم سب کے بعد وفات پائیں گے اگر محمد صلی اللہ علیہ وسلم کا انتقال ہو گیا تو اللہ نے تمہارے درمیان ایک نور (قرآن) نازل کیا ہے جس سے تم کو وہ ہدایت مل سکتی ہے جو خدا نے محمد صلی اللہ علیہ وسلم کو دی تھی اور ابو بکرؓ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے رفیق (اور) دو میں کے دوسرے ہیں اور تمہارے امور (خلافت) کے تمام مسلمانوں سے زیادہ

مستحق ہیں۔ تم لوگ اٹھ کر ان سے بیعت کرو "۔ خطبہ کے بعد حضرت عمرؓ نے حضرت ابو بکرؓ سے کہا " منبر پر چڑھیئے " حضرت ابو بکرؓ تامل کر رہے تھے ، لیکن جب باربار کہا تو منبر پر متمکن ہوے اور لوگوں نے عام طور پر بیعت کی (البخاری ، کتاب الاحکام ، ب ۵۱)۔ بیعت کے بعد حضرت ابو بکرؓ اٹھے اور حسب ذیل تقریر فرمائی : "صاحبو! میں آپ لوگوں پر حاکم مقرر کیا گیا ہوں ، حالانکہ میں تم سے بہتر نہیں ہوں ، اگر میں اچھا کام کروں تو میری مدد کیجیے اور برائی کروں تو مجھے ٹھیک کیجیے ، سچ امانت ہے اور جھوٹ خیانت ہے۔ آپ کا کمزور فرد میرے نزدیک قوی ہے اور میں اس کا حق ان شاء اللہ واپس دلاؤں گا اور آپ کا قوی فرد میرے نزدیک کمزورہے اور میں دوسروں کا حق ان شاء اللہ اس سے دلاؤں گا۔ جو قوم جہاد چھوڑ دیتی ہے اس پر اللہ کی مار پڑتی ہے۔ جس قوم میں بدکاری عام ہو جاتی ہے وہ بلا میں گرفتار ہوتی ہے۔ میں جب تک اللہ اور رسول کی اطاعت کروں تم میری اطاعت کرو ، لیکن جب اللہ اور رسول کی نافرمانی کروں تو تم پر میری اطاعت فرض نہیں۔ اچھا اب نماز کے لیے اٹھو ، خدا تم پر رحم کرے " یہ الطبری (۱۸۲۹:۱/۳) کے الفاظ ہیں ، ابن سعد (۱/۳: ۱۲۹) میں اس سے مختصر خطبہ ہے اور الفاظ بھی بدلے ہوے ہیں .

خلافت صدیقیؓ پر اشارات نبوی صلی اللہ علیہ وسلم : اگرچہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے صراحۃً کسی شخص کو خلیفہ نہیں بنایا تاہم متعدد بار ایسے واقعات پیش آئے جن سے حضرت ابو بکرؓ صدیق کی خلافت کے متعلق اشارات نکلتے تھے ، مثلاً: (۱) آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو غار کی رفاقت کے لیے منتخب کیا اور ہجرت میں ساتھ رکھا؛(۲) مدینے میں داخلے کے وقت وہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے اونٹ پر آپ کے پیچھے بیٹھے ہوے تھے ، گویا مشترکہ طور پر جلوس نکل رہا تھا ؛ (۳) غزوۂ بدر میں وہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ قبے کے اندر تھے ؛(۴) آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے متعدد سرایا پر ان کوامیر بنایا ؛(۵) ایک بار آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے خواب بیان کیاکہ میں ایک حوض پر لوگوں کو پانی پلا رہا ہوں پھر ابو بکرؓ آئے انہوں نے میرے ہاتھ سے ڈول لے لیا اورایک یا دو ڈول کھینچے ان کے کھینچنے میں کمزوری پائی جاتی تھی۔ اللہ ان کی مغفرت فرمائے (البخاری : کتاب فضائل اصحاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم ، ب ۵ ، حدیث ابوہریرہ و ابن عمرؓ) ، (۶) ایک بار آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں ایک عورت آئی۔ آپؐ نے فرمایا : " پھر آنا " بولی اگر میں آؤں اور آپؐ نہ ملیں (یعنی وفات پا جائیں) ارشاد ہوا اگر میں نہ ملوں تو ابو بکرؓ کے پاس آنا (حوالہ سابق) ؛ (۷) ۹ ھ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو امیر الحج کا منصب عطا کیا ؛(۸) زمانۂ علالت میں باضابطہ امام نماز مقرر فرمایا ؛(۹) اس زمانے میں جو خطبہ دیا اس میں حضرت ابو بکرؓ کواپنا اسلامی بھائی فرمایا اور مسجد نبوی کے رخ پر ان کے دروازے کے سوا تمام دروازوں کے بند کرنے کا حکم دیا ؛(۱۰) دوران علالت میں حضرت عائشہؓ سے حضرت ابو بکرؓ کے ولی عہد بنانے کا خیال ظاہر فرمایا۔ ان واقعات کو لوگ خلافت کا اشارہ سمجھتے تھے .

۱۲۔ بیعت سے حضرت علیؓ کی علیحدگی : حضرت ابو بکرؓ کی بیعت اسی روز ہوئی جس دن آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے انتقال فرمایا۔ دوسرے دن بیعتِ عامہ بھی ہوگئی ، جو لوگ پہلے دن اطلاع نہ ملنے کی وجہ سے سقیفہ بنی ساعدہ میں نہیں پہنچ سکے تھے وہ دوسرے دن مسجد نبوی صلی اللہ علیہ وسلم میں آئے اور بیعت کرنے کا شرف حاصل کیا ، لیکن حضرت علیؓ دونوں دن موجود نہ تھے۔ انہوں نے ۶ ماہ تک بیعت نہیں کی۔ حضرت ابو بکرؓ کی خلافت کو ۶ ماہ گزرے تھے کہ حضرت فاطمہؓ بنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے وفات پائی۔ حضرت علیؓ نے ان کو رات کے وقت دفن کر دیا اورحضرت ابو بکرؓ کو اطلاع نہیں کی۔[حضرت ابو بکرؓ کو پتہ چلا ، تو افسوس کا اظہار فرمایا ، لیکن حضرت علیؓ نے عذر کیا ، کہ سیدہؓ کی

یہی وصیت تھی] پھر جب حضرت فاطمہؓ کا انتقال ہو گیا تو حضرت علیؓ بیعت کے لیے تیار ہو گئے۔ حضرت ابوبکرؓ کے پاس کہلا بھیجا کہ میرے مکان پر تشریف لائیے۔ حضرت ابوبکرؓ گئے تو حضرت علیؓ نے کہا "ہم کو آپ کی فضیلت اور خلافت کا اعتراف ہے اور اللہ نے جو بھلائی آپ کے ساتھ کی (یعنی خلافت دی) اس پر ہم کو رشک نہیں ہے، لیکن آپ نے اس معاملے میں ہم کو پوچھا نہیں، حالانکہ ہم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی قرابت کے سبب خلافت میں اپنا حصہ سمجھتے تھے"۔ حضرت علیؓ نے یہ عزیزانہ شکایت اس انداز سے کی کہ حضرت ابوبکرؓ رو پڑے اور حضرت علیؓ سے فرمایا "اس ذات کی قسم جس کے ہاتھ میں میری جان ہے جہاں تک سلوک کا تعلق ہے مین رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے قرابت داروں کو اپنے قرابت داروں سے زیادہ عزیز سمجھتا ہوں اور مجھ میں اور آپ لوگوں میں جو اس جائیداد (فدک وغیرہ) کے متعلق اختلاف پیدا ہوا اور میں نے جو کچھ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو اس کے متعلق کرتے ہوے دیکھا تھا وہی کیا"۔ حضرتِ علیؓ نے بیعت کے لیے ظہر کا وقت مقرر کیا۔ نماز ظہر کے بعد حضرت ابوبکرؓ منبر پر چڑھے اور حضرت علیؓ کی حالت، بیعت سے علیحدگی، اس کے اسباب اور ان کی معذرت لوگوں کے سامنے بیان فرمائی۔ پھر حضرت علیؓ نے حضرت ابوبکرؓ کے حقوق خلافت بیان کیے اور وہی باتیں دہرائیں جو حضرت ابوبکرؓ سے مکان پر کی تھیں۔ اس سچی بات سے تمام صحابہؓ مسرور ہوے اور حضرت علیؓ کی نسبت جو بدگمانی تھی زائل ہو گئی (البخاری: کتاب المغازی، ب ۳۸)۔ اسی طرح الطبری (۳/۱: ۱۸۲۵) میں جو روایت فوراً بیعت کرنے کی ہے وہ بھی صحیح نہیں۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی تجہیز و تدفین: جانشینی کا مسئلہ طے ہوا اور اسلامی نظام کا شیرازہ بکھرنے کی طرف سے اطمینان میسّر آیا تو سب سے مقدم کام حضور سرور کائنات صلی اللہ علیہ وسلم کی تجہیز و تدفین تھی، غسل کا اہتمام حضرت عباسؓ اور حضرت علیؓ وغیرہ کے ذمے تھا۔ غسل کے وقت دروازہ بند کر لیا گیا تھا، لیکن انصار اور قریش اندر جانے کے لیے آواز دے رہے تھے۔ انصار نے خود حضرت ابوبکرؓ سے اندر جانے کی اجازت چاہی تھی۔ حضرت ابوبکرؓ نے فرمایا: ہر قوم اپنے جنازے کی دوسروں کے مقابلے میں حق دار ہوتی ہے اگر آپ لوگ اندر آ گئے تو دیر ہو گی، اس لیے علیؓ اور عباسؓ سے کہیے، وہ جس کو چاہیں گے اندر بلا لیں گے (ابن سعدؒ ۲/۲: ۶۱)۔ تکفین کے بعد جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم چارپائی پر لٹائے گئے تو بلا امام ٹولیوں میں بٹ کر صحابہؓ نے نماز جنازہ پڑھی۔ کاشانۂ مبارک میں جتنی گنجائش تھی اسی قدر لوگ اندر جاتے تھے اور نماز پڑھ کر باہر آ جاتے تھے۔ سب سے پہلے حضرت ابوبکرؓ، حضرت عمرؓ اور چند مہاجرینؓ و انصارؓ کے ساتھ اندر گئے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو سلام کیا جو تشہد میں پڑھا جاتا ہے۔ پھر صفیں قائم ہوئیں، حضرت ابوبکرؓ اور حضرت عمرؓ صف اول میں تھے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ٹھیک سامنے کھڑے تھے۔ انہوں نے دعا پڑھی۔ لوگوں نے آمین کہی، پھر باہر نکل آئے (ابن سعدؒ، ۲/۲: ۶۹)۔ قبر کے متعلق جب اختلاف پیدا ہوا تو حضرت ابوبکرؓ نے یہ راے دی کہ جہاں انتقال ہوا اسی جگہ دفن کیا جائے، چنانچہ بچھونا اٹھاکر قبر کھو دی گئی اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم وہیں دفن کیے گئے (مؤطا مالک، ابن سعد، ۲/۲: ۷۰؛ طبری، ۱/۴: ۱۸۳۲)۔ یہ قبر حضرت ابوبکرؓ کی صاحبزادی امّ المومنین حضرت عائشہؓ کے حجرے میں بنی۔ حضرت عائشہؓ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات سے کچھ پہلے خواب میں تین چاند اپنے حجرہ میں گرتے ہوے دیکھے تھے۔ جب حضرت ابوبکرؓ سے انہوں نے اس کا تذکرہ کیا تو وہ اس وقت خاموش ہو رہے۔ لیکن جب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے وفات پائی اور ان کے حجرے میں مدفون ہوے تو حضرت ابوبکرؓ نے فرمایا: عائشہؓ یہ تمہارے حجرے کا پہلا اور سب سے

بہتر چاند ہے (مؤطا امام مالکؒ ' ص ۸۰).

حضرت ابو بکرؓ صدیق نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے تین مرثیے کہے ہیں ' یہ ابن سعد (۱/۲:۸۹ ' ۹۰ ' ۲:۲) میں منقول ہیں .

۱۷۔ زمانہ خلافت : حضرت ابو بکرؓ کی مدت خلافت ۲ سال ۳ ماہ ۱۱ روز ہے ۔ اس مختصر سی مدت میں جو چشم زدن میں گزر گئی ایسے عظیم الشان کارنامے انجام پائے جن پر اسلام کی تاریخ ہمیشہ ناز کرے گی :

(۱) جمع قرآن : قرآن مجید کا جیسا کہ مکی (سورہ عبس ' بروج ' طور ' واقعہ) اور مدنی (سورہ بقرہ ' آل عمران ' ہود ' بیّنۃ) سورتوں سے ثابت ہے ابتداء عہد نبوت سے اہتمام کے ساتھ لکھا جاتا تھا۔ اس کے لکھنے والے حضرت عثمانؓ ' حضرت علیؓ ' خالدؓ بن سعید ' ابانؓ بن سعید ' علاءؓ بن الحضرمی ' اُبیؓ بن کعب ' زیدؓ بن ثابت ' عبداللہؓ بن سعد بن ابی سرح ' معاویہؓ بن ابی سفیان ' حنظلہؓ اسدی وغیرہ تھے اور یہ مجموعہ چمڑے کے ورقوں ' شانے کی چوڑی ہڈیوں اور کھجور کی پتیوں پر لکھا ہوا تھا۔ جنگِ یمامہ میں جو مسیلمہ کذاب سے ہوئی تھی بہت سے قاری شہید ہو گئے تو حضرت عمرؓ کو اندیشہ پیدا ہوا۔ وہ خلیفہؓ اول (حضرت ابو بکرؓ) کی خدمت میں آئے اور تحریک کی کہ " جنگِ یمامہ میں قتل کی گرم بازاری ہوئی اور اگر لڑائیوں میں قاریوں کے قتل کی گرم بازی رہی تو مجھے ڈر ہے کہ قرآن کا بڑا حصہ ضائع ہوجائے گا۔ یہ اور بات ہے کہ لوگ اس کو جمع کر دیں تو میری رائے یہ ہے کہ آپ قرآن جمع کرائیں"۔ حضرت ابو بکرؓ نے جواب دیا کہ "جو کام رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے نہیں کیا وہ میں کیسے کروں" ؟ حضرت عمرؓ نے کہا "اللہ کی قسم یہ بڑا اچھا کام ہے"۔ وہ برابر کہتے رہے یہاں تک کہ خلیفہ ان کے ہم خیال ہو گئے۔ اب حضرت زیدؓ بن ثابت طلب کیے گئے ۔ خلیفہ نے ان سے سارا ماجرا بیان کیا اور اس دوران میں حضرت عمرؓ بالکل خاموش بیٹھے رہے۔ غرض حضرت زیدؓ بن ثابت نے شہادتیں لے لے کر اس تحریری مجموعے کو قرطاس پر ایک کتاب کی صورت میں لکھا ۔" القرآن " کی یہ کاغذی صورت جو عہد نبوت کے مسودات کے مطابق مرتب ہوئی تھی حضرت ابو بکرؓ کی وفات تک ان کے پاس ' پھر حضرت عمرؓ کے پاس ' پھر حضرت امّ المومنین حفصہؓ بنت عمرؓ کے پاس سرکاری نسخے کی حیثیت سے محفوظ رہی (البخاری : کتاب التفسیر ' ب ۲۰ ' سورہ براۃ ' سورہ احزاب ' ب ۳ ' کتاب فضائل القرآن ' ب ۳ ؛ مؤطا امام مالک ' الطبری ' ۱/۴:۱۷۸۲).

(۲) مرتدین سے جنگ : حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت ہے "جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے وفات پائی اورابو بکرؓ خلیفہ بنائے گئے اور عرب میں جس کو کافر ہونا تھا وہ کافر ہو گیا ' تو عمرؓ نے کہا اے ابو بکرؓ ! لوگوں سے آپ کیونکر لڑ سکتے ہیں ؟ حالانکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے" مجھے اس وقت تک لوگوں سے لڑنے کا حکم دیا گیا ہے جب تک وہ لا الٰہ الا اللہ نہ پڑھ لیں۔ جس نے لا الٰہ الا اللہ پڑھ لیا اس نے مجھ سے اپنا مال و جان محفوظ کر لیا۔ بجز حق کے اور اس کا حساب اللہ کے یہاں ہو گا " ابو بکرؓ نے جواب دیا "اللہ کی قسم میں اس شخص سے ضرور لڑوں گا جو نماز اور زکوۃ میں امتیاز کرے گا"۔ کیونکہ زکوۃ حق المال ہے ۔ اللہ کی قسم اگر انہوں نے مجھے بکری کا ایک بچہ نہ ادا کیاجووہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو ادا کرتے تھے تو میں ان سے اس کے نہ ادا کرنے پر لڑوں گا۔ " عمرؓ کہتے ہیں کہ " اللہ کی قسم یہی ہوا کہ میری سمجھ میں آ گیا کہ لڑائی کے لیے ابو بکرؓ کا سینہ اللہ نے کھولا ہے اور مجھے معلوم ہو گیا کہ ان کا خیال صحیح ہے" (البخاری : استتابۃ المرتدین ' ب ۳) ۔ گزشتہ بالا مانعین زکوٰۃ کے علاوہ مسیلمہ کذاب نے بنو حنیفہ میں (البخاری : کتاب المغازی ' ب ۷۰) ، طلیحہ بن خویلد نے غطفان اور فزارہ میں (الیعقوبی ۲: ۱۴۵) اور سجاح بنت حارث تمیمیہ نے بنو تمیم میں (یعقوبی ۲: ۱۴۷) بڑے زور و شور سے نبوت کا دعویٰ کیا۔ ان چار مصنوعی

پیغمبروں ، مرتدوں ، منافقوں اور یہودیوں کی بغاوتوں اور رخنہ اندازیوں کا یہ نتیجہ نکلا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد قریش و ثقیف (طبری ، ۱/۴: ۱۸۷) کو چھوڑ کر سارا عرب باغی ہو گیا۔ ان حالات میں بڑے بڑے اولوالعزم لوگوں کے حواس پریشان ہوجاتے ہیں ، لیکن متین ، مدبر اور متحمل خلیفہؓ نے سال بھر کی مدت کے اندر تمام شورشوں اور بغاوتوں کا خاتمہ کر دیا اور محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی امت کو اس قابل بنا دیا کہ وہ عرب سے باہر نکل کر دنیا کی سیاست کا نقشہ بدل ڈالے .

سب سے پہلے سریۂ اسامہ بن زیدؓ کا معاملہ سامنے آیا۔ یاد رہے کہ ۸ ربیع الاول ۱۱ھ کو جمعرات کے دن آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے دست مبارک سے جھنڈا تیار کرکے حضرت اسامہؓ کو دیا تھا اور حضرت ابوبکرؓ و عمرؓ کو اس لشکر میں ان کے ساتھ بھیجا تھا۔ جب لوگوں نے ان کی امارت پر اعتراض کیا تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ہفتے کے دن ۱۰ ربیع الاول کو ان کی نسبت خطبہ ارشاد فرمایا (القسطلانی ، ۸: ۲۶۶)۔ ۱۲ ربیع الاول یوم سوموار کو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے وفات پائی۔ اس لیے یہ مہم رکی رہی۔ جب حضرت ابوبکرؓ خلیفہ مقرر ہوے تو فتنۂ ارتداد اور مدعیان نبوت کی وجہ سے صحابہؓ نے راے دی کہ فی الحال یہ مہم ملتوی کر دی جائے۔ اس پر مستقل مزاج خلیفہ نے برہم ہو کر ارشاد فرمایا : "اللہ کی قسم اگر مدینہ اس طرح آدمیوں سے خالی ہو جائے کہ درندے آ کر میری ٹانگ کھینچنے لگیں تب بھی میں اس مہم کو نہیں روک سکتا۔ جس کو بھیجنے کا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فیصلہ فرمایا ہے" (الطبری و تاریخ الخلفاء) ربیع الثانی کا چاند طلوع ہوا تو اس مہم کو روانہ کرنے کے لیے خلیفہ اول جرف تشریف لے گئے۔ حضرت عمرؓ کی نسبت حضرت اسامہؓ سے کہا "اگر تمھاری راے ہو تو میری مدد کے لیے عمرؓ کو چھوڑ جاؤ"۔ حضرت اسامہؓ نے اجازت دی۔ اس کے بعد خلیفہؓ نے فوج کو دس وصیتیں کیں اور حضرت اسامہؓ سے فرمایا "تم کو جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حکم دیا تھا وہی کرنا ۔ بلاد قضاعہ سے ابتدا کرو ، پھر آبل جاؤ ۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے کسی حکم میں کوتاہی نہ ہونے پائے (الطبری ، ۱/۴: ۱۸۴۹ـ۱۸۵۱)۔ حضرت اسامہؓ چالیس روز کے بعد واپس آئے تو حجاز سے شام تک مسلمانوں کی دھاک بیٹھی ہوئی تھی .

مدعیانِ نبوت اور مرتدین کے لیے گیارہ اشخاص نامزد ہوے ، یہ اصحاب اللواء تھے۔ حضرت خالدؓ بن الولید نے طلیحہ اور پھر مالک بن نویرہ کی مہم سر کی۔ حضرت عکرمہؓ بن ابی جہل نے مسیلمہ کذاب کا فیصلہ کیا ۔ حضرت مہاجرؓ بن ابی امیہ اسود عنسی کے مقابلے کو گئے ، پھر قیس بن مکشوح کے مقابلہ میں "ابناء" کو مدد دی۔ اس کے بعد کندہ کی سرکوبی کی۔ حضرت خالدؓ بن سعید بن العاص سرحد شام کی طرف گئے۔ حضرت عمروؓ بن العاص نے قضاعۃ ، ودیعہ اور حارث کی خبر لی۔ حذیفہؓ بن محصن غلفانی ، اہل دباء (عمان) اور ان کے رئیس لقیط بن مالک کے مقابلے میں کامیاب ہوے۔ عرفجہؓ بن ہرثمہ نے مُہرہ کو مسخر کیا ۔ شُرحبیلؓ بن حسنہ حضرت عکرمہؓ کی مدد کو گئے ، پھر قضاعہ کارخ کیا۔ طریفہؓ بن حاجز نے بنو سلیم اور ہوازن سے ٹکر لی۔ حضرت سویدؓ بن مقرن نے تہامۂ یمن کو تابع کیا۔ حضرت علاءؓ بن الحضرمی نے بحرین کے بادشاہ نعمان بن منذر کا قلع قمع کیا (طبری ، ۱/۴: ۱۸۸۱) .

(۳) فتوحات : عرب کی اندرونی بغاوت سے فرصت ملی تو خلیفہ اوّل نے حضرت خالدؓ بن الولید کو محرم ۱۲ھ میں عراق کی طرف بھیجا۔ وہ امیر کی حیثیت سے رہے۔ حرملۃ ، سلمی ، مثنی اور مذعور ماتحت افسروں کی حیثیت سے کام کرتے تھے۔ ربیع الثانی ۱۳ھ تک ایک خاص حد تک فتوحات عراق مکمل ہوئیں۔ ذات السلاسل (الطبری ، ۱/۴: ۲۰۲۴)۔ صفر میں مذار (الطبری ، ۱/۴: ۲۰۲۶)۔ ثنی (الطبری ، ۱/۴ : ۲۰۲۹)۔ ولجہ (حوالۂ سابق) ، الیس (الطبری ، ۱/۴ : ۲۰۳۲) ، امغیشیا (الطبری ، ۱/۴: ۲۰۳۶) اوقلی کا یوم المقر اور فم الفرات (الطبری ،

۱/۴: ۲۰۳۷) خورنق (الطبری ۱/۴: ۲۰۳۸)۔ حیرہ (الطبری ۱/۴: ۲۰۳۹)۔ بانقیا اور بسما (الطبری ۴/۱: ۲۰۴۹) فتح ہوے۔ اس وقت سے شام کی مہم پر جانے تک حضرت خالدؓ نے حیرہ میں قیام کیا۔ یہ ایک سال سے کچھ زیادہ کا زمانہ ہے۔

راستے کی فتوحات: ربیع الثانی ۱۳ ھ سے جمادی الاولیٰ ۱۳ ھ تک، انبار (الطبری ۱/۴: ۲۰۵۹) اور کلواذی عین التمر (الطبری ۴/۱: ۲۰۶۲) دومۃ الجندل (الطبری ۱/۴: ۲۰۶۵) حصید (الطبری ۱/۴: ۲۰۶۸)، خنافس (الطبری ۱/۴: ۲۰۶۹)، بنی البرشاء کا مصیخ (الطبری ۱/۴: ۲۰۶۹)۔ ثنی اور زمیل (الطبری ۱/۴:۲۰۷۲) فراض (الطبری ۱/۴:۲۰۷۳) اور حُوران مؤخر الذکر مقام شام، عراق اور الجزیرہ کی سرحد ہے۔

شام: حضرت ابوبکرؓ نے اپنے زمانہ خلافت میں کوئی حج کیا یا نہیں؟ یہ مختلف فیہ مسئلہ ہے جو لوگ اس کے قائل ہیں کہ ۱۲ ھ میں حج کیا تھا۔ ان کا بیان ہے کہ حج سے واپس آ کر شام پر فوج کشی کا ارادہ کیا (الطبری ۱/۴:۲۷۹، ۸)۔ اول ۱۳ ھ میں(الطبری ۱/۴: ۲۰۷۹) حضرت ابو عبیدہؓ بن الجراح حمص کے لیے، حضرت یزیدؓ بن ابی سفیان دمشق کے لیے، حضرت شرحبیلؓ بن حسنہ اردن کے لیے اور حضرت عمروؓ بن العاص فلسطین کے لیے نامزد ہوے۔ ربیع الثانی ۱۳ھ میں بطور کمک حضرت خالدؓ بن الولید عراق بھیجے گئے (البلاذری)، بصریٰ، فحل اور ۲۸ جمادی الاولیٰ ۱۳ ھ کو اجنادین فتح ہوا (ابن اسحاق، الیعقوبی)۔ اس کے بعد دمشق کی باری آئی، شہر پناہ کے دروازوں پر الگ الگ افسر متعین کیے گئے۔ حضرت عمروؓ بن عاص، باب توما پر، حضرت شرحبیلؓ، باب الفرادیس پر، حضرت ابو عبیدہؓ باب الجابیہ پر اور حضرت خالدؓ باب الشرق پر، لیکن ابھی محاصرہ قائم تھا کہ ۲۲ جمادی الثانی ۱۳ ھ کو حضرت ابوبکرؓ کا انتقال ہو گیا۔

امامت و اجتہاد: خلیفہ اولؓ، اسلام کے پہلے امام ہیں۔ ان کا دور خلافت عہد نبوت سے ملا ہوا ہے، جو خیر القرون کا بہترین زمانہ تھا۔ ان کے معاصر اور حاشیہ نشین وہ بزرگوار تھے، جنھوں نے برسوں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا فیض صحبت اٹھایا تھا۔ اکابر صحابہؓ جو اسلام کی روح رواں تھے تقریباً سب کے سب زندہ تھے۔ ان حالات میں عہد صدیقیؓ کی فضا نورانیت اور روحانیت میں عہد نبوی صلی اللہ علیہ وسلم سے بالکل ملتی جلتی تھی۔ ان کی حکومت کا انداز قرآن مجید کے منشا کے مطابق [شورائی] تھا۔ اس جمہوریت [شورائیت] کی بنیاد، خود انہی کے انتخاب سے پڑی تھی۔ تمام مہاجرینؓ اور انصارؓ نے متفقہ طور پر رائے دے کر آپ کو خلیفہ منتخب کیا تھا۔ آپ کے عہد میں بڑے بڑے کام بھی صحابہؓ کے رائے و مشورے سے انجام پائے۔ جیش اسامہؓ میں حضرت عمرؓ نامزد تھے۔ ان کو اسی مقصد سے روکا تھا۔ شام کی لشکر کشی، منکرین زکوٰۃ کے مقابلے میں جہاد، حضرت عمرؓ کا استخلاف سب رائے لے کر طے کیا گیا۔ ابن سعد (۲/۲: ۱۰۹) میں ہے۔ "جب کوئی امر پیش آتا تھا، تو حضرت ابوبکرؓ صدیق صحابہؓ میں سے اہل الرائے اور اہل فقہ سے مشورہ لیتے تھے اور مہاجرینؓ و انصارؓ میں سے چند ممتاز لوگ یعنی عمرؓ، عثمانؓ، علیؓ، عبد الرحمٰنؓ بن عوف، معاذؓ بن جبل، ابیؓ بن کعب اور زیدؓ بن ثابت کو بلاتے تھے۔ یہ سب حضرت ابوبکرؓ کے عہد خلافت میں فتوے بھی دیتے تھے۔ ان کے زمانے میں فوج کو اخلاقی تربیت اس طرح دی جاتی تھی کہ جو فوج للّٰہیت اور اعلاء کلمۃ اللہ کے لیے میدان جنگ میں جائے، وہ اخلاقی رفعت میں تمام دنیا کی فوجوں سے ممتاز ہو۔ جیش اسامہؓ کو جو عہد صدیقیؓ کی پہلی مہم تھی جب روانہ کرنے کا قصد کیا تو خلیفہؓ نے پیغمبرانہ اخلاق کا اس طرح مظاہرہ فرمایا کہ مدینے سے جُرف تشریف لے گئے جہاں فوج کا پڑاؤ تھا۔ وہاں پہنچ کر حضرت اسامہؓ بن زید امیر العسکر کی ضیافت کی (الطبری ۱/۴: ۱۸۵۰)۔ پھر جب روانگی کا وقت آیا تو دور تک پیادہ مشایعت کی۔ اس وقت امیر الجیشؓ سوار تھے اور خلیفہؓ کی سواری حضرت عبد الرحمٰنؓ بن عوف ہانک

رہے تھے۔ یہ دیکھ کر حضرت اسامہؓ نے عرض کی ' یا خلیفہ رسول اللہ اللہ کی قسم! آپ سوار ہوں ورنہ میں اترتا ہوں۔ ارشاد ہوا اللہ کی قسم! نہ تم اترو گے اور نہ میں سوار ہوں گا '' ' اس میں میرا کیا حرج ہے کہ میرے قدم اللہ کی راہ میں غبار آلود ہو رہے ہیں '' اس کے بعد ایک خاص حد تک جا کر رکے اور فرمایا '' لوگو ! ٹھہرو میں تم کو دس نصیحتیں کرتا ہوں ' انہیں یاد رکھنا : خیانت نہ کرنا ' مال غنیمت میں غبن نہ کرنا ' عہد شکنی نہ کرنا ' مردوں کے ناک کان نہ کاٹنا ' چھوٹے بچوں ' بہت بوڑھوں اور عورتوں کو قتل نہ کرنا ' نخلستان کو نہ کاٹنا اور نہ جلانا ' پھل دار درخت نہ کاٹنا ' کھانے کے سوا بکری ' گائے ' اونٹ نہ ذبح کرنا ' تم کو ایسے لوگ ملیں گے جو عبادت خانوں کی نذر ہو گئے ہیں ' ان کو چھوڑ دینا ' پھر تم ایسے لوگ پاؤ گے جو برتنوں میں طرح طرح کے کھانے لے کر تمہارے پاس آئیں گے تو جب تم کچھ کھانا تو اللہ کا نام لے کر کھانا '' (الطبری '۱/۴: ۱۸۵۰).

گزشتہ بیان میں نائب رسول کی حیثیت سے حضرت ابوبکرؓ نے اسلامی دنیا کو جس اخلاقی معیار پر قائم رکھا تھا اس کی وضاحت کی گئی ہے۔ اوپر ایسے واقعات بھی گزر چکے ہیں جن میں تصریح کی گئی ہے کہ حضرت ابوبکرؓ نہ خود آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے طریقے سے سرمو انحراف کرتے تھے اور نہ ہی دوسروں کو کرنے دیتے تھے۔ یہ ایک مستقل عنوان ہے جس کے ضمن میں کچھ شک نہیں کہ یہ حضرت خلیفہ اول کی سب سے بڑی فضیلت ہے ۔

امامت و اجتہاد کے ایک مخصوص پہلو ' یعنی قرآن دانی ' فقاہت ' حدیث ' فقہ ' خطابت ' تعبیر ' انساب اور شاعری جو ان کے ذاتی کمالات تھے ' کو چھوڑ کر اگر اصول روایت و درایت ' طرق استنباط یعنی کتاب اللہ ' عملِ متواتر ' قیاس پر غور کیا جائے تو صاف نظر آئے گا کہ یہ اہم علمی ایجادات حضرت ابوبکرؓ کی رہین منت ہیں۔ اس میدان میں سب سے پہلا قدم انہیں نے اٹھایا ہے۔ اس سلسلے میں ایک یادگار چیز '' فرمان صدقہ ''

ہے جس سے ہماری کتب فقہ کا باب الزکوۃ ماخوذ ہے (البخاری : کتاب الزکوۃ ' ب ۲۳ ' ۳۴ ' ۳۵' ۳۷ ' ۳۸ '۳۹).

اخلاق و عادات : خلیفہ اول کی ذات گرامی ' محاسن اخلاق کا مطلع تھی۔ زمانۂ جاہلیت کے اخلاق کو ' جن کا اوپر ذکر آ چکا ہے ' چھوڑ کر اسلام لانے کے بعد وہ عظیم الشان اخلاق و عادات کا مظہر رہے ہیں.

ایمان کا رتبہ اگرچہ تمام صحابہؓ کو حاصل تھا ' لیکن ایمانِ کامل پر حضرت ابوبکرؓ (اور حضرت عمرؓ) کے سوا کوئی فائز نہ ہو سکا۔ ان کی ایمان پختگی اور صداقت کی گواہی متعدد احادیث مبارکہ میں دی گئی ہے (البخاری ' کتاب فضائل اصحاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم ' ب ۵ و ٦ ؛ کتاب الحرث و المزارعہ ' ب ۴) .

عبادت الٰہی میں ان کی مخصوص فضیلت یہ ہے کہ جب نماز میں کھڑے ہوتے تو محویت اوراستغراق کا عالم طاری ہو جاتا اور اللہ کے سوا تمام چیزیں فراموش ہوجاتی تھیں۔ حضرت سہلؓ بن سعد فرماتے ہیں '' ابو بکرؓ نماز میں کسی طرف متوجہ نہیں ہوتے تھے (البخاری : ابواب العمل فی الصلوۃ ' ب ۳ و ۱۲)۔ دوسری روایت میں یہ الفاظ ہیں '' ابوبکرؓ جب نماز شروع کرتے تو فارغ ہونے تک دوسری طرف التفات نہیں کرتے تھے۔ ایک بار آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم تشریف لائے۔ حضرت ابوبکرؓ نماز پڑھا رہے تھے۔ صحابہؓ نے متوجہ کرنے کے لیے تالیاں بجانا شروع کیں۔ جب زیادہ دیر تک تالیاں بجتی رہیں اس وقت ان کو خبر ہوئی (البخاری : ابواب العمل فی الصلوۃ ' ب ۱۳)۔ وہ اس ذوق و شوق کی حالت میں قرآن مجید کی آیات سے شدت کے ساتھ متاثر ہوتے تھے اور بے ساختہ رونے لگتے تھے۔حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں ''ابوبکرؓ بہت رونے والے آدمی تھے۔ جب قرآن پڑھتے تو آنسوؤں کو روک نہیں سکتے تھے'' (البخاری : کتاب الکفالۃ ' ب ۴).

زہد و ورع کا یہ عالم تھا کہ خلافت کے زمانے

میں جب انہوں نے اپنا کاروبار عدیم الفرصتی کی بنا پر چھوڑا تو مسلمانوں سے درخواست کی "میری قوم جانتی ہے کہ میرا پیشہ اہل و عیال کا بار اٹھانے سے قاصر نہ تھا اوراب میں مسلمانوں کے کام میں مصروف ہو گیا ہوں۔ اس بنا پر خاندان ابو بکرؓ اس مال میں سے کھائیں گے اور میں مسلمانوں کے لیے تجارت کروں گا" (الطبری : کتاب البیوع ' ب ۱۵) ۔ حضرت ابو بکرؓ نے مسلمانوں کے مال میں سے کھایا (البخاری : کتاب الاحکام ' ب ۱۷) ' لیکن کیا کھایا اور کیسا کھایا ؟ اس کے جواب میں عبرت کی آنکھیں اشکبار ہو جاتی ہیں۔ خود خلیفہؓ فرماتے ہیں "ہم نے مسلمانوں کے کھانے میں سے چونی بھوسی اپنے پیٹ میں کھائی اور ان کے موٹے جھوٹے کپڑے تن پر پہنے۔ مسلمانوں کے مال غنیمت میں سے ہمارے پاس تھوڑا یا بہت کچھ نہیں ہے" (ابن سعد ' ۲/۱: ۱۳۹)۔ ان کی صاحبزادی حضرت ام المومنین عائشہؓ فرماتی ہیں : "ابو بکرؓ نے نہ دینار چھوڑے اورنہ درہم" (حوالہ سابق)۔ تمام زمانہ خلافت میں انہوں نے بیت المال سے جو کچھ لیا اس کی مقدار چھ ہزار درہم ہے ' جس کے سات سو پچاس روپے ہوتے ہیں۔ ڈھائی سال میں خلیفہ وقت کا خرچ کل ۷۵۰ روپے ہے۔ وفات کے بعد حسب وصیت یہ رقم قرض سمجھ کر ادا کی گئی۔ ایک خادم ' ایک اونٹ اور ایک پیالہ جو خلیفہؓ کا اثاث البیت تھا وہ بھی جانشین (حضرت عمرؓ) کے حوالہ کیا گیا ۔جس وقت یہ چیزیں حضرت عمرؓ کے سامنے آئیں ان کی آنکھوں سے آنسو بہہ پڑے۔ اسی حالت میں یہ جملہ زبان سے نکلا "اللہ ابو بکرؓ پر رحم کرے ' انہوں نے اپنے جانشین کو تھکا دیا" (ابن سعد ' ۳/۱: ۱۳۷) .

ایثار ان کا بہت ہی نمایاں وصف تھا ۔ قبول اسلام کے وقت وہ ہزاروں کے مالک تھے ' لیکن بعد اسلام ان کی جان رسول اللہ کے قدموں پر تھی اور مال اسلام کے ضرورتوں کے لیے تھا۔ اس کا مصرف ان کے اہل و عیال نہ تھے ' بلکہ مسکین اورغلام تھے ' جوکفار کے ہاتھوں اسلام لانے کے جرم میں طرح طرح کے عذاب برداشت کر رہے تھے۔ اس دائرہ سے آگے بڑھ کر دیکھیے ' وفات سے پیشتر ' رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو مسجدِ نبوی صلی اللہ علیہ وسلم کا امام بنایا۔ یہ بڑا پُر فخر موقع تھا۔ اس کے حاصل کرنے کی کسی صحابی کو جرأت نہیں ہوسکتی تھی ' کیونکہ یہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی قائم مقامی تھی ' لیکن اس موقع پر بھی انہوں نے ایک برابر کے اہل کو فراموش نہیں کیا۔ انہوں نے حضرت عمرؓ سے کہا کہ آپ نماز پڑھائیں۔ اسی طرح بیعت سقیفہ میں جب انہوں نے تقریر کی تو خلافت کے لیے حضرت عمرؓ اورحضرت ابوعبیدہؓ کا نام پیش کیا اور خود کو بالکل علیحدہ کر لیا ' یہی نہیں بلکہ جیسا کہ البخاری (کتاب الحدود ' ب ۳۱) میں ہے انہوں نے تقریر کے بعد بیٹھ کر حضرت عمرؓ اورابو عبیدہؓ کا ہاتھ پکڑ لیا اور لوگوں سے فرمایا : ان دونوں میں سے جس کے ہاتھ پر چاہو ' بیعت کر لو "۔

شجاعت ان سے زیادہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو چھوڑ کر کسی میں نہ تھی۔ سب سے زیادہ خطرے کے موقع پر رسول اللہ کے پاس وہی ہوتے تھے۔ بقول حضرت عبد اللہؓ بن عمروؓ بن العاص آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو مشرکین نے جو تکلیفیں پہنچائیں ان میں سب سے زیادہ وہ تکلیف تھی جو عُقْبہ بن ابی مُعَیط کے ہاتھوں پہنچی ' اس موقع پر حضرت ابو بکرؓ نے اس کو دھکا دے کر ہٹایا تھا (البخاری : کتاب مناقب الانصار ' ب ۲۹ ؛ کتاب تفسیر القرآن ' سورۃ المومن ' ب ۱) ۔ رسول اللہ کی حیات طیبہ میں سب سے خطرناک وقت ہجرت کا ہے۔ اس وقت ساری دنیا میں جس شخص نے آپ کا ساتھ دیا وہ وہی تھا جس کو قرآن نے "صاحب" (ساتھی) اور "دومیں کا دوسرا" کہا ہے۔ غزوۂ بدر میں تمام صحابہؓ میدان میں تھے ' لیکن چھپر میں خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پشت پر جو تلوار کھینچے کھڑا تھا وہ آپ کا وہی پرانا رفیق اور یار غار تھا۔ غزوۂ احد میں بارہ صحابہؓ کے ساتھ پہاڑی کے اوپر اور غزوۂ حنین میں چند

جانبازوں کے ساتھ میدان میں ' وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی مدافعت کر رہے تھے۔

رسول اللہ کے قول و عمل کی حرف بہ حرف پابندی اور اس سے سرمو تجاوز نہ کرنا وہ اصول ہے جو سب سے پہلے ہم کو خلیفہؓ اول نے سکھایا۔ وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی صراط مستقیم سے ذرّہ برابر ادھر ادھر نہیں ہوتے تھے اور لطف یہ ہے کہ اپنی اخلاقی طاقت سے دوسروں کو بھی اسی راہ پر لے آتے تھے۔ جمع قرآن ' قضیۂ فدک ' قتال ردّہ ' سریۂ اسامہؓ اور عمّال خلافت پر نظر ڈالنے سے یہ عقدہ حل ہوتا ہے۔

قضیہ فدک ' مدینے کی جائیداد اور خمس کا بقیہ میراث کے طور پر حضرت فاطمہؓ نے حضرت ابو بکرؓ سے طلب کیا۔ حضرت ابو بکرؓ نے ارشاد فرمایا" رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے: ہمارے مال میں وراثت نہیں جاری ہوتی۔ ہم نے جو چھوڑا وہ صدقہ ہے"۔ البتہ خاندان محمد صلی اللہ علیہ وسلم اس مال میں سے کھا سکتے ہیں اور اللہ کی قسم! میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے صدقے میں کچھ تبدیلی نہیں کروں گا"۔ وہ جس حالت میں عہد رسالت میں تھا ویسا ہی رہے گا اور میں اس کے متعلق وہی کروں گا جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کرتے تھے (بخاری :کتاب المغازی ' ب ۳۸)۔ دوسری روایت (کتاب فرض الخمس ' ب ۱) میں یہ الفاظ ہیں ": جو کچھ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اس میں کرتے تھے میں بھی وہی کروں گا۔ اس میں ذرّہ برابر کمی نہ کروں گا ' کیونکہ مجھے خوف ہے کہ اگر کچھ بھی مجھ سے آپ کے حکم میں کوتاہی ہوئی تو میں گمراہ ہو جاؤں گا"۔

اس خیال کی حد یہ ہے کہ عہد نبوت کے عمّال کو انہوں نے بحال رکھا اور انہیں مقامات میں جہاں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو متعین فرمایا تھا ' مثلاً ایسے حضرات کے نام یہ ہیں : حضرت عتابؓ بن اسید مکہ مکرمہ پر ' حضرت عثمانؓ ابن ابی العاص طائف پر ' حضرت مہاجرؓ بن ابی امیہ صنعاء پر ' حضرت زیادؓ بن لبید حضرموت پر ' حضرت علاءؓ بن الحضرمی بحرین پر ' (طبری ' ۱/۴: ۲۱۳۵) آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ سے مامور تھے اور حضرت ابو بکرؓ نے بھی ان مقامات پر انہیں لوگوں کو برقرار رکھا۔

عمل بالقرآن کی فکر ان کو ہمہ وقت دامن گیر رہتی تھی جب انہوں نے حضرت مسطحؓ کا نفقہ بند کیا اور یہ آیت اتری " ان کو چاہیے کہ عفو و در گذر سے کام لیں" تو حضرت ابو بکرؓ نے فرمایا" خدا کی قسم! اب کبھی ان کا نفقہ بند نہ کروں گا " اور ان کا نفقہ جاری کر دیا (بخاری کتاب المغازی وغیرہ)۔ غزوۂ حدیبیہ میں جب یہ آیت اتری " اور کافر عورتوں کو اپنے نکاح میں نہ رکھو " تو بعض صحابہؓ نے اس کا عملی ثبوت پیش کیا لیکن حضرت ابو بکرؓ اپنی فطرت سلامت روی کے باعث کئی سال قبل ' ہجرت کے وقت اپنی بیوی ام بکر کو ' ان کے کفر کی بنا پر طلاق دے چکے تھے۔ کچھ شبہہ نہیں کہ یہ عمل بالقرآن کا ایک اضطراری نمونہ تھا ' جو سیکڑوں اختیاری اعمال سے افضل تھا (بخاری ' کتاب مناقب الانصار ' ب ۴۵)۔

رازداری ان کا ایک نمایاں وصف تھا۔ وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے دوست ' رفیق اور بھائی تھے۔ انہوں نے آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کے کسی بھی راز کو فاش نہیں کیا ' حتیٰ کہ بعض موقعوں پر اپنے قریب ترین ساتھی حضرت عمرؓ پر بھی انہیں ظاہر نہیں فرمایا (بخاری کتاب المغازی ' ب ۱۲)۔

تواضع اور سربلندی : حضرت ابوبکرؓ کے حق میں مرادف الفاظ ہیں ' ان سے بڑھکر گردن فراز کون ہوسکتا تھا ' لیکن اس کے باوجود وہ کبر و غرور سے اس قدر دور تھے کہ خود آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس باب میں ان کی برأت فرمائی ہے۔ایک بار حضور صلی اللہ علیہ وسلم ارشاد فرمایا : جو شخص کبر و غرور سے اپنا کپڑا لٹکا کر چلے گا خدا قیامت کے دن اس کی طرف نظر نہ کرے گا "۔ حضرت ابوبکرؓ نے عرض کی " میرے کپڑے کا ایک کنارا لٹکتا رہتا ہے یہ اور بات ہے کہ میں اس کا

خیال رکھوں " (اور وہ نہ لٹکنے پائے) ۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: تم اس کو کبر و غرور سے نہیں کرتے ہو (البخاری ' کتاب فضائل اصحاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم ب ۵).

انفاق فی سبیل اللہ : مال و دولت کا مصرف اگر صحیح ہو اور مناسب موقع پر اس کو صرف کیا جائے ' تو اس کی قدر و قیمت لامتناہی ہو جاتی ہے۔ دولت کو خدا کی راہ میں سب سے زیادہ شاید حضرت عثمانؓ نے صرف کیا تھا ' لیکن تنگی اٹھا کر ایثار کرنا اور کل کی کل دولت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے حوالے کر دینا ایسا کام تھا جس کا اعتراف خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے آخری خطبہ میں فرمایا(بخاری ' کتاب مناقب الانصار ' ب ۴۵)۔ کتاب فضائل اصحاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم ' ب ۵)۔ دولت مندوں کا مال ومتاع نمود و نمائش ' شان و شوکت اور عزت و جاہ کے مواقع پر صرف ہوتا ہے ' لیکن حضرت ابو بکرؓ کامال خدا کی راہ میں خرچ ہوتا تھا وہ ذوی القربی مساکین ' مہاجرین پر اپنا روپیہ صرف کرتے تھے.

نہایت مہمان نواز تھے ' اصحابِ صفہ ان کے مہمان رہتے تھے ، ایک بار چند مہمانوں اورحضرت عبدالرحمٰنؓ بن ابی بکر میں جو ماجرا پیش آیا ' اس کا ذکر حدیث میں آیا ہے (بخاری ' کتاب الادب ' ب ۸۷).

حُبِ اہل بیت : رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی محبت کے ساتھ ساتھ حضرت ابو بکرؓ کو اہل بیت سے بھی بڑاگہرا تعلق تھا ۔ وہ اپنے اعزۂ و اقارب پر ان کو ترجیح دیتے تھے ' ان کا عام قول تھا " اہل بیت کے متعلق محمد صلی اللہ علیہ وسلم کا لحاظ کرو " (البخاری ' کتاب فضائل اصحاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم ' ب ۱۲) ۔ حضرت علیؓ نے جب ان کو بیعت کا قضیہ طے کرنے کے لیے اپنے مکان پر بلایا اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی قرابت کا تذکرہ کیا تو انہوں نے حضرت علیؓ کو مخاطب کرکے یہ الفاظ فرمائے : "اس ذات کی قسم! جس کے ہاتھ میں میری جان ہے ' سلوک کرنے کے معاملہ میں مجھ کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اقربا اپنے اقربا سے زیادہ محبوب ہیں (حوالۂ مذکور)۔ ایک بارنماز عصر پڑھاکر جا رہے تھے ' راستے میں حضرت امام حسنؓ کو بچوں کے ساتھ کھیلتے دیکھا تو کاندھے پر اٹھا لیا اور فرمایا: میرا باپ قربان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ہم شکل ہو ' علی کے مشابہ نہیں ہو " حضرت علیؓ بھی وہاں موجود تھے ' یہ بات سن کر ہنس پڑے (بخاری ' کتاب المناقب ' ب ۲۳).

اولاد سے بڑی محبت تھی ' مدینے آ کر حضرت عائشہؓ بخار میں مبتلا ہوئیں تو باپ کی شفقت یوں ظاہر ہوئی کہ وہ پاس گئے ان کے رخسار کا بوسہ لیا ' پھر پوچھا ' بٹی کیا حال ہے؟(البخاری ' کتاب مناقب الانصار ' ب ۴۵)۔ افک کے واقعہ میں وہ جب میکے گئیں اور ماں سے حالات معلوم کرکے زار و قطار رونے لگیں تو حضرت ابو بکرؓ بالا خانے سے نیچے اتر آئے اور خود بھی رونے لگے۔ (بخاری : کتاب النکاح ' ب ۱۰۷) ۔ اس کے ساتھ دوسرا پہلو بھی ملاحظہ فرمایئے : مہمانوں کے واقعہ میں حضرت عبدالرحمٰنؓ سے ناراض ہوئے تو فرمایا " اولئیم " (بخاری : کتاب الادب ' ب ۸۷) ۔ غزوۂ مریسیع میں جب حضرت عائشہؓ کا ہار ٹوٹا تو اس کی جستجو کے لیے لشکر کو ٹھہرنا پڑا ' کچھ لوگوں نے حضرت ابو بکرؓ سے آ کر شکایت کی کہ عائشہؓ کی خبر لیجئے۔ انہوں نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اور تمام لوگوں کو روک رکھا ہے۔ یہاں آس پاس کہیں پانی نہیں اور نہ کسی کے ساتھ ہے۔ حضرت ابو بکرؓ حضرت عائشہؓ کی تنبیہ کے لیے آئے تو دیکھا کہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم ان کی ران پر سر مبارک رکھ کر آرام فرما رہے ہیں ' آ کر کہا " تم نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور لوگوں کو ایسی جگہ روکا ہے جہاں پانی میسر نہیں اور نہ کسی کے ساتھ پانی ہے " اس کے بعد سخت عتاب کیا ' غصہ میں حضرت عائشہؓ کی پسلی میں انگلی کو نچتے تھے اور دھکا دینے کے لیے سینے پر ہاتھ مارتے تھے ' حضرت عائشہؓ کو سخت تکلیف تھی ' برابر چوٹ لگ رہی تھی '

لیکن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس ادب سے جنبش نہیں کر سکتی تھیں(بخاری : کتاب تفسیر القرآن ' سورۃ المائدۃ 'ب ۳).

ادب نبوی صلی اللہ علیہ وسلم ' حبِ رسول بخل سے تنفر ' رقیق القلبی ' ہیبت و جلال ' نظافت طبع ' تقشف سے نفرت ' عیادت مریض ' پاس حقوق ' توکل علی اللہ ' عبادت الٰہی ' سبقت الی الخیر ' بارگاہ نبوی میں تقرّب ' خدمت گزاری خلق ' مذہبی زندگی اور لباس و غذا کے عنوانات طوالت کے خوف سے قلم انداز کیے گئے ہیں .

وفات : ۱۲ ربیع الاول ۱۱ ھ یوم سوموار سے حضرت ابوبکرؓ صدیق نے خلافت کا کاروبار سنبھالا تھا ' ۷ جمادی الآخرہ ۱۳ ھ یوم اتوار کو انہوں نے غسل فرمایا ' چونکہ موسم نہایت سرد اور خنک تھا ' آپ کو بخار آ گیا ' جو ۱۵ روز تک قائم رہا ۔ حافظ ابن عبد البر نے الاستیعاب (ص ۳۴۶) میں لکھا ہے کہ آپ کو کسی قدر سل کا مرض تھا ' بہرحال ۱۵ روز علیل رہ کر ۲۲ جمادی الآخرہ ۱۳ھ پیر کا دن گزار کر منگل کی رات کو تریسٹھ برس کی عمر میں خلیفہ اولؓ کی روح عالم بالا کو پرواز کر گئی۔ مرض کی شدت کے دوران میں حضرت عمرؓ مسجد نبوی صلی اللہ علیہ وسلم کے امام تھے اور انہیں کو ایک تحریر کے ذریعے مجمع سے بیعت لے کر آپ نے اپنا جانشین بنایا .

تجہیز و تکفین رات کو ہوئی (البخاری : کتاب الجنائز ' ب ۷۰ '۹۴) ۔ حضرت اسماءؓ بنت عمیس (بیوی) نے غسل دیا ' حضرت عمرؓ نے نماز جنازہ پڑھائی ' حضرت عمرؓ ' حضرت عثمانؓ ' حضرت طلحہؓ اور حضرت عبد الرحمٰن بن ابی بکرؓ نے قبر میں اتارا اور اس تختۂ جنت میں جہاں سرور کائنات صلی اللہ علیہ وسلم آرام فرما رہے ہیں ' آپؐ کے یار غار کو آپؐ کے پہلو میں لٹا دیا.

حضرت عمرؓ کا استخلاف : حضرت ابوبکرؓ صدیق کو جب افاقے سے مایوسی ہوئی تو انہوں نے حضرت عثمانؓ اورحضرت عبد الرحمٰنؓ بن عوف کو بلا کر حضرت عمرؓ کی جانشینی کے متعلق مشورہ کیا ۔ اس کے بعد کاشانہ مبارک پر لوگوں کو جمع کرکے حضرت عثمانؓ سے باضابطہ جانشینی کا فرمان لکھوایا (ابن سعد '۲/۱: ۱۴۱) ۔ پھر اس فرمان پر مہر لگائی گئی۔ حضرت عثمانؓ اس سربمہر فرمان کو لے کر حضرت عمرؓ اور اسید بن سعید قرظی کے ساتھ مجمع کے سامنے آئے اور کہا کہ اس میں جس کا نام لکھا ہے اس کی بیعت کرتے ہو ؟ لوگوں نے کہا : " ہاں" حضرت علیؓ نے آواز دی " ہمیں معلوم ہے " عمر ہیں" جب سب لوگ بیعت کر چکے ' خلیفہ اولؓ نے حضرت عمرؓ کو پاس بلایا اور ان کو بہت سی نصیحتیں کیں۔ جب حضرت عمرؓ ان کے پاس سے اٹھ کر باہر آئے تو عالم آخرت میں داخل ہونے والے بزرگ خلیفہؓ نے ہاتھ اٹھا کر بارگاہ الٰہی میں دعا کی کہ ان کے جانشین کو خلفاے راشدین میں کر جو نبی رحمت صلی اللہ علیہ وسلم اور صالحین کے طریقے کی پیروی کرے۔

ازواج و اولاد : حضرت ابوبکرؓ نے پانچ شادیاں کیں :

۱۔ قتیلہ بنت عبدالعزی : یہ مسلمان نہیں ہوئیں ' اس لیے حضرت ابوبکرؓ نے انہیں چھوڑ دیا تھا۔ جب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اور قریش میں ایک خاص مدت تک کے لیے صلح ہوئی تو یہ اپنے نئے شوہر کے ساتھ مدینے آئی تھیں۔ حضرت اسماءؓ نے ' جو ان سے حضرت ابوبکرؓ کی بیٹی تھیں ان کے ساتھ نیک سلوک کرنے کا خیال ظاہر کیا تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا : " ہاں" اپنی ماں کے ساتھ نیک سلوک کرو" (بخاری : کتاب الادب ' ب ۷ ' ۸).

۲۔ اُمّ رُومان : خاندان فراس سے تھیں ' صحابیہ ہیں ' حضرت ابوبکرؓ سے پہلے طفیل بن سخبرہ کو منسوب تھیں۔ ان سے عبد اللہ پیدا ہوئے جو حضرت عائشہؓ کے اخیافی بھائی تھے (بخاری : کتاب المغازی ' ب ۶۸).

۳۔ امّ بکر : یہ قبیلہ کلب سے تھیں ' چونکہ مسلمان نہیں ہوئی ۔ ہجرت کے وقت حضرت ابوبکرؓ نے

ان کو طلاق دے دی (بخاری ' کتاب مناقب الانصار ' ب ۴۵)۔

۴۔ اسماءؓ بنت عمیس : جلیل القدر صحابیہ ہیں ۔ ہجرت حبشہ میں شریک تھیں ' حضرت جعفرؓ بن ابی طالب کے نکاح میں تھیں ' ان سے عبد اللہ ' محمد ' عون ' پیدا ہوے۔ حضرت جعفرؓ کی شہادت (۸ھ) کے بعد حضرت ابوبکرؓ کے ' ان کے بعد (۱۳ھ) حضرت علیؓ بن ابی طالب کے نکاح میں آئیں۔ ان سے یحییٰ اور عون پیدا ہوے ۔ یہ سب باہم اخیافی بھائی ہیں ۔

۵۔ حبیبہ بنت خارجہ بن زید بن ابی زہیر انصاری ' صحابیہ ہیں۔

اولاد اطہار میں بعض آسمان اسلام کے مہروماہ ہیں ' پہلی بیوی سے حضرت عبد اللہؓ اور حضرت اسماءؓ پیدا ہوے۔ حضرت عبد اللہؓ نے زمانۂ ہجرت میں کفار کی خبریں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو غار میں پہنچائیں۔ وہ رات کو غار میں سوتے تھے۔ حضرت اسماءؓ "ذات النطاقین" کے پُر فخر لقب سے مشہور ہیں۔ حضرت زبیر بن العوامؓ حوارّی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی بیوی اور حضرت عبد اللہ بن زبیرؓ کی والدہ ہیں۔ حجاج بن یوسف جیسے جابر والی کے مقابل ان کی حق گوئی دنیا کے اخلاقیات میں بہت ہی بلند درجہ رکھتی ہے۔

دوسری بیوی حضرت امّ رومانؓ سے حضرت عبد الرحمٰنؓ اور حضرت عائشہؓ پیدا ہوئے۔ حضرت عبد الرحمٰنؓ غزوۂ بدر کے بعد ایمان لائے۔ حضرت عائشہؓ امّ المومنین ' [رک باں] رسول اللہ کو دنیا میں سب سے زیادہ محبوب ' آپ کی تنہا کنواری بیوی '۔سورۂ نور کی دس آیتوں کا مرجع و مصداق ' علوم و فنون میں اسلام کی جلیل القدر امام اور سیاست میں عظیم الشان رہبر و رہنما ' دنیا میں اب تک ایسی جامع الکمالات عورت نہیں پیدا ہوئی[رک باں]۔

چوتھی بیوی حضرت اسماءؓ بنت عمیس سے حضرت محمدؓ پیدا ہوئے۔ ان کے سر پر باپ کا سایہ تین برس سے زیادہ نہیں قائم رہا۔ حضرت علیؓ نے ان کی پرورش کی ۔

پانچویں بیوی سے ام کلثوم پیدا ہوئیں۔ یہ صحابیہ نہیں ہیں۔ انہوں نے باپ کو نہیں دیکھا ۔ ان کے انتقال کے بعد پیدا ہوئیں۔ حضرت ابوبکرؓ کی طرح ان کی اولاد بھی اسلام کے لیے خدا کی ایک رحمت تھی۔ قرآن اور حدیث کی اشاعت کے دنیا میں جو سلسلے پھیلے ہوے ہیں ان میں اس خاندان کا بہت بڑا حصہ ہے۔ صحابہؓ کے آخری دور میں علوم اسلامیہ کا مرجع جو ذات اقدس بنی ہوئی تھی وہ حضرت ابوبکرؓ کی صاحبزادی اور ہماری ماں ام المومنین حضرت عائشہؓ ہیں ۔ صحابہؓ کے بعد دارالہجرۃ کے فقہاے سبعہ علم نبوی کا مرکز تھے۔ ان میں حضرت ابوبکرؓ کے پوتے امام قاسم بن محمد کو خاص درجہ حاصل تھا۔

فضائل و مناقب : حضرت ابوبکرؓ صدیق کے فضائل و مناقب بے شمار ہیں ' جن کی تفصیل کتب حدیث میں دیکھی جا سکتی ہے ' آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے کئی موقعوں پر ان کے لیے جنت کی بشارت دی ہے ' مثال کے طور پر بئراریس کے واقعہ میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو خاص طور پر جنت کی بشارت دی (بخاری : کتاب فضائل اصحاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم ' ب ۵)۔

حضرت عمروؓ بن عاص ' سریہ ذات السلاسل کے امیر بنائے گئے ' انہوں نے دربار نبوت میں آ کر سوال کیا : آپ کو سب سے زیادہ محبوب کون ہے ؟ ارشاد ہوا: عائشہؓ ' پوچھا " مردوں میں " فرمایا " ان کے باپ " (یعنی حضرت ابوبکرؓ) پوچھا " پھر کون ؟" فرمایا " عمرؓ بن الخطاب " اس کے بعد کئی نام اور بھی لیے (بخاری ' محل مذکور)۔

صحابہؓ میں حضرت عمرؓ کے سوا کوئی ان کا ہم پایہ نہ تھا لیکن حضرت عمرؓ انتہا سے زیادہ ان کی تعظیم کرتے تھے۔ وہ ان کو قابل تقلید نمونہ عمل سمجھتے تھے (بخاری : کتاب الاعتصام ' ب ۲) ۔ ان کی رفاقت اور رضا مندی کو خدا کا احسان کہتے تھے (بخاری : کتاب فضائل اصحاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم ' ب ۶) ۔ ان کو صحابہؓ کا سردار خیال کرتے تھے (کتاب مذکور ' ب ۲۳)۔ انہوں نے

سقیفہ بنی ساعدہ میں حضرت ابوبکرؓ کو مخاطب کر کے کہا تھا "آپ ہمارے سردار ! ہم سے افضل اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو ہم سے زیادہ محبوب تھے (بخاری : کتاب فضائل الصحاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم ' ب ۵)۔ وہ حضرت ابوبکرؓ کے برابر کسی کو مرجع عام نہیں سمجھتے تھے (بخاری : کتاب الحدود ' ب ۳۱) .

حضرت عثمانؓ ان کی فرماں برداری کو ضروری خیال کرتے تھے ' انہوں نے ایک موقع پر فرمایا : پھر خدا نے ابوبکرؓ کو خلیفہ بنایا ' تو اللہ کی قسم ! میں نے ان کی نہ کبھی نافرمانی کی اور نہ خیانت (بخاری : کتاب مناقب الانصار ' ب ۳۷).

حضرت علیؓ ان کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد تمام لوگوں سے افضل سمجھتے تھے ' یہ خیال انہوں نے اپنے صاحبزادے محمد بن حنفیہؒ سے ظاہر کیا تھا (بخاری : کتاب فضائل اصحاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم ' ب ۵) ۔ بیعت کے وقت انہوں نے حضرت ابوبکرؓ کو اس طرح مخاطب کیا تھا "ہم آپ کی فضیلت اور جو کچھ اللہ نے آپ کو دیا (یعنی خلافت) اس سے واقف ہیں (بخاری : کتاب المغازی ' ب ۳۸) حضرت عمرؓ کے جنازہ پر تقریر کرتے ہوئے انہوں نے حضرت ابو بکرؓ کا اس طرح ذکر کیا " میں اکثر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سنتا تھا ' آپ فرماتے تھے میں تھا اور ابوبکرؓ و عمرؓ تھے ۔ میں نے کیا اور ابوبکرؓ و عمرؓ نے کیا ۔ میں گیا اور ابوبکرؓ گئے (بخاری : کتاب فضائل اصحاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم ' ب ۵).

حضرت عائشہؓ کے نزدیک آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد وہ سب سے محبوب انسان تھے (بخاری : کتاب المناقب ' ب ۲) .

حضرت انسؓ ان کی محبت کو نجات کا ذریعہ سمجھتے تھے (بخاری : کتاب فضائل اصحاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم ' ب ۶).

بعض آیات بھی حضرت ابوبکر صدیقؓ کے متعلق نازل ہوئیں ' وہ اوپر گزر چکی ہیں .

مآخذ : مناقب اور ابی بکرؓ پر مستقل کتابیں ' قدیم علما نے تصنیف کی تھیں ' مصنف الاستیعاب نے اجمالاً" اسی قدر بتایا ہے ؛ ابن عساکر کی تاریخ کبیر میں اس عنوان پر ایک جلد کا مواد موجود ہے؛ (۱) نواب صدر یار جنگ مولانا حبیب الرحمٰن خان شروانی : سیرۃ الصدیقؓ ؛ (۲) معین الدین ندوی : خلفائے راشدین ' ۱ تا ۸۱؛ (۳) سعید انصاری : سیر الصحابہ ' جزء المہاجرین ' ج ۱ ' ۱۹۹ تا ۳۲۱ ؛ (۴) ابن سعد ۳/۱: ۱۱۹ تا ۱۵۲ ' ۳: ۱ کے علاوہ صحیح بخاری ' طبری اور دوسرے مآخذ جن کا کتب مذکورہ بالا میں حوالہ دیا گیا ہے.

(سعید انصاری [اضافہ و نظر ثانی محمود الحسن عارف])

••-----------••

ابو بکر غزنوی سید : سید ابو بکر غزنوی کا ⊗ جو سلسلۂ نسب معلوم ہے وہ یہ ہے: ابو بکر بن مولانا محمد داؤد بن مولانا عبد الجبار بن مولانا عبد اللہ بن محمد بن محمد شریف۔ یہ تمام حضرات علم و معرفت کی دولت سے مالا مال تھے ' لیکن تاریخ ہمیں مولانا عبد اللہ غزنوی کے حالات سے آگے کے واقعات سے زیادہ مطلع نہیں کرتی۔ اتنا پتہ چلتا ہے کہ اس خانوادۂ عالی قدر کے تمام افراد علم و عمل اور تصوف و سلوک کے اوصاف سے متصف ہونے کی بنا پر مرجع خلائق تھے اور لوگ کسب فیض کے لیے ان کی خدمت میں حاضر ہوتے تھے.

مولانا عبد الجبار غزنوی کے بیٹے مولانا سید محمد داؤد غزنویؒ تھے جن کی ولادت ۱۸۹۵ء کو امرتسر میں ہوئی۔ وہ علم و فضل ' تحریر و تقریر ' دین داری اور تقویٰ میں اپنے اسلاف کے صحیح ترین جانشین تھے۔ انگریزی حکومت کے خلاف انہوں نے سیاسیات میں بھی بڑھ چڑھ کر حصہ لیا اور مختلف سیاسی تحریکوں میں مجموعی طور پر دس سال قید کاٹی۔ ان کی تاریخ وفات ۱۶ دسمبر ۱۹۶۳ء ہے.

مولانا محمد داؤد غزنویؒ کے بیٹے سید ابو بکر غزنوی تھے۔ وہ ۲۲ مئی ۱۹۲۷ء کو امرتسر میں پیدا ہوئے۔ اس

وقت مولانا داؤد غزنوی کا قیام امرتسر میں تھا۔ ۱۹۳۰ء میں جب مولانا عبد الواحد غزنوی (خطیب چینیاں والی مسجد اہلحدیث) فوت ہوئے تو ان کی جگہ اس مسجد کی مسند خطابت پر مولانا داؤد غزنوی کو فائز کر دیا گیا ۔ وہ امرتسر سے لاہور آ گئے ' لیکن ان کے اہل و عیال کچھ عرصہ امرتسر ہی میں رہے۔ چنانچہ ابو بکر غزنوی نے حصول علم کا آغاز امرتسر میں کیا۔ پھر وہ لاہور آ گئے تو سرکاری سکول میں داخل کرا دیئے گئے۔ اس وقت چینیاں والی مسجد میں ایک دینی مدرسہ جاری تھا اور مولانا کی رہائش وہیں اس مسجد کے مکان میں تھی ' اس لیے ابو بکر نے اس مدرسے کے بعض اساتذہ سے بھی استفادہ کیا۔ خود مولانا داؤد غزنوی بھی بیٹے کو پڑھاتے رہے ۔

۱۹۵۰ء میں سید ابو بکر نے پنجاب یونیورسٹی سے عربی میں ایم۔ اے کیا ' پورے پنجاب میں اول آئے اور گولڈ میڈل حاصل کیا ' اس کے بعد لا کالج میں داخلہ لیا اور ایل ' ایل ' بی کا امتحان پاس کیا۔ عربی اور فارسی سے انہیں خاص دلچسپی تھی۔

تعلیم سے فارغ ہونے کے بعد اسلامیہ کالج لاہور (سول لائن) میں عربی کے لیکچرار مقرر کیے گئے۔ اس کالج مین عربی اور اسلامیات کے شعبوں کے سربراہ بھی رہے۔ علاوہ ازیں اوری اینٹل کالج (لاہور) میں جدید عربی ادب کے جزو وقتی لیکچرار مقرر ہوئے ۔

دینیات کی تعلیم انہوں نے باقاعدگی سے حاصل نہیں کی تھی ' اس کا انہیں بہت احساس تھا اور وہ چاہتے تھے کہ یہ کمی پوری کی جائے ۔ چنانچہ ۱۹۶۰ء میں گرمیوں کی تعطیلات ہوئیں تو وہ فیصل آباد(اس زمانے کے لائل پور) پہنچے اور پیپلز کالونی میں ایک مکان کرائے پر لیا۔ اس وقت جامعہ سلفیہ میں حضرت حافظ محمد گوندلوی اور مولانا شریف اللہ خان خدمت تدریس انجام دیتے تھے۔ سید ابو بکر غزنوی نے حافظ صاحب سے تفسیر بیضاوی پڑھی اور مولانا شریف اللہ خان سے صرف و نحو کی بعض کتابیں پڑھیں۔ انہی دنوں ان کا تعلق پروفیسر غلام احمد حریری سے ہوا جو اس وقت اسلامیہ کالج فیصل آباد میں پڑھاتے تھے۔ ان سے انہوں نے علم نحو کی کتاب الفیہ کی شرح ابن عقیل کا کچھ حصہ پڑھا ۔

سید ابو بکر غزنوی ۱۹۶۳ء میں انجینئرنگ یونیورسٹی سے منسلک ہوئے اور انہیں علوم اسلامیہ کی سربراہی کا منصب عطا کیا گیا ۔ اس یونیورسٹی میں انہوں نے بڑی محنت کی ' جس کے نتیجے میں اسلام سے قلبی تعلق رکھنے والے طلبا کا اچھا خاصا حلقہ وہاں قائم ہو گیا۔ ستمبر ۱۹۷۵ء میں انہیں اسلامیہ یونیورسٹی بہاول پور کا پہلا وائس چانسلر مقرر کیا گیا ' اس سے قبل اسے ایک دینی درس گاہ کی حیثیت حاصل تھی۔ صدر ایوب خان کے دور حکومت میں اس کے نصاب تعلیم میں اسلامی علوم کے ساتھ کچھ جدید علوم شامل کر دیئے گئے تھے ' لیکن اسے مکمل یونیورسٹی کا درجہ ذوالفقار علی بھٹو کے عہد حکومت (۱۹۷۵ء) میں دیا گیا اور ابو بکر غزنوی اس کے اولین شیخ الجامعہ ہوئے۔ انہوں نے اس کی تعمیر و ترقی کے لیے بڑی تگ و دو کی ۔

وہ اگرچہ نہایت ذہین اور قدیم و جدید علوم سے باخبر تھے اور تحریر و کتابت سے بھی انہیں لگاؤ تھا ' لیکن انہوں نے اس میدان میں بہت زیادہ جدوجہد نہیں کی ' چند رسائل ان کی یادگار ہیں ' اگرچہ وہ اپنے اندر اختصار کا پہلو لیے ہوئے ہیں تاہم بڑے مفید اور لائق اعتنا ہیں ۔ وہ رسائل مندرجہ ذیل ہیں:(۱) گردش دولت ؛(۲) ذکر الٰہی ؛ (۳) ادب محبت کا پہلا قرینہ ہے ؛(۴) قربت کی راہیں ؛(۵) اسلامی آداب معاشرت ؛(۶) دنیا میں اللہ کا قانون جزا و سزا ؛(۷) محمدی انقلاب ؛(۸) واقعہ کربلا ۔

ان کی ایک تالیف کا نام "حضرت مولانا داؤد غزنوی" ہے ' (۴۶۴ صفحات) ' یہ درحقیقت بہت سے اہل قلم کے ان مضامین کا مجموعہ ہے جو انہوں نے مولانا سید محمد داؤد غزنوی سے متعلق تحریر فرمائے۔ ان مضامین میں ایک طویل مضمون سید ابو بکر غزنوی کا بھی ہے ' جس میں انہوں نے اپنے آباؤ اجداد کے حالات بیان کیے ہیں

یہ حالات مختصر ہونے کے باوجود اپنے اندر بڑی جامعیت رکھتے ہیں ۔

تقریر و خطابت میں ان کا اپنا ایک اسلوب تھا جو لوگوں کو متاثر کرتا تھا۔

نہایت باحمیت اورخود دار تھے اور بعض اوقات خودداری اپنے اصل دائرے اور حد سے آگے نکل جاتی تھی۔ صاف ستھرا لباس پہنتے تھے اورنفاست پسند تھے ۔

ابو بکر غزنوی عربی اور اردو کے اچھے شاعر بھی تھے۔ اگرچہ انہوں نے خاص طور پر اس طرف توجہ نہیں کی اور بہت کم شعر کہے ، لیکن ان کا جو کلام بعض اخباروں میں چھپا ، وہ جان دار اور عمدہ ہے ، لیکن یہ معلوم نہیں ہو سکا کہ ابتدا میں وہ اس سلسلے میں کس شاعر سے اصلاح لیتے رہے ۔ عرض کرنے کا مقصد یہ ہے کہ عام طور سے شاگرد اپنے اساتذہ کے بارے میں لوگوں کو بتاتے ہیں اور جن سے استفادہ کیا ہو ، ان کا تذکرہ کرتے ہیں ، لیکن سید ابو بکر غزنویؒ اسے ضروری نہیں سمجھتے تھے.

ابو بکر غزنوی کی زندگی کو ہم دو عہدوں میں تقسیم کر سکتے ہیں ۔ پہلا عہد حصول علم ، حصول ملازمت اور بعض دیگر مشغولیتوں کا تھا ، جو تقریباً ۱۹۶۰ء تک جاری رہا۔ اس کے بعد دوسرا عہد شروع ہوا جو پہلے عہد سے بالکل مختلف تھا۔ یہ ذکرالٰہی ، وظائف و اوراد ، مجالس ذکر کے انعقاد ، عبادت و تصوف ، وعظ و تقریر اور خطبات جمعہ کے التزام کا عہد تھا۔ اس عہد میں انہوں نے بڑی شہرت پائی اور ان کے ان اشغال سے بے شمار لوگوں نے فیض حاصل کیا۔ ۱۶ دسمبر ۱۹۶۳ء کو مولانا سید محمد داؤد غزنوی نے وفات پائی تو دارالعلوم تقویۃ الاسلام کا اہتمام بھی ان کے سپرد ہوا اور یہ نہایت اہم ذمہ داری تھی جسے وہ کامل توجہ سے سرانجام دیتے رہے۔ یہ ان کے آباؤ اجداد کا قائم کردہ دارالعلوم تھا جس کے انتظامی امور کو انہوں نے بہ طریق احسن پورا کیا ۔

وفات : وہ ایک سرکاری وفد کے ہمراہ ایک علمی کانفرنس میں شرکت کے لیے لندن گئے ہوئے تھے ، کہ ۵ اپریل ۱۹۷۶ء کی درمیانی شب کو لندن کی ایک سڑک عبور کرتے ہوے تیز رفتار کار کی زد میں آ گئے۔ ۲۶ اپریل ۱۹۷۶ء کو ہسپتال میں انتقال کر گئے۔ ۲۹ اپریل ۱۹۷۶ء کو ڈھائی بجے ان کی میت لاہور آئی اور اسی دن نماز مغرب کے بعد یونیورسٹی گراؤنڈ میں ان کی نماز جنازہ پڑھی گئی جو مولانا معین الدین لکھوی نے پڑھائی۔ جس میں لاہور اور بیرون لاہور کے ہزاروں لوگوں نے شرکت کی۔ میانی صاحب کے قبرستان میں ان کے والد مکرم مولانا سید محمد داؤد غزنوی کے پہلو میں انہیں دفن کر دیا گیا۔ شمسی حساب سے سید ابو بکر غزنوی نے ۵۹ برس عمر پائی ۔

مآخذ : (۱) حضرت مولانا داؤد غزنوی ، ترتیب سید ابو بکر غزنوی ، مکتبہ غزنویہ ، شیش محل روڈ ، لاہور ، بار اول ۱۹۷۴ء ؛(۲) محمد اسحاق بھٹی : فقہائے پاک و ہند تیرہویں صدی ہجری ، حالات سید عبد اللہ غزنوی ، از محمد اسحاق بھٹی ، ادارہ ثقافت اسلامیہ ، کلب روڈ ، لاہور ، بار اول ۱۹۸۴ء ؛ (۳) ہفت روزہ "الاسلام" لاہور کا سید ابو بکر غزنوی نمبر ، مورخہ ۶ اکتوبر ۱۹۷۶ء .

(محمد اسحاق بھٹی)

••............••

⊗ **ابو الحسن علی ندوی** ، مولانا : بھارت کے معروف مسلمان ادیب ، مصنف اور مفکر ؛ ان کی ولادت ۶ محرم الحرام ۱۳۳۳ھ/۱۹۱۴ء کو معروف مردم خیز شہر رائے بریلی کے محلّہ تکیہ شاہ علم اللہ میں ہوئی ، تاریخی نام " ظہور حیدر" رکھا گیا ، ان کا نسبی تعلق حسنی سادات کی قطبی شاخ سے تھا جو نسبتاً حضرت حسن بن علی سے تعلق رکھتی ہے ، جس میں عبد اللہ المحض جیسے بزرگ گزرے ہیں (ابو الحسن علی ندوی: کاروان زندگی ، ۱:۳۴-۳۵) ، حضرت حسنؓ کے صاحب زادے حسن مثنی سے امام حسینؓ کی چھوٹی صاحبزادی فاطمہ صغریٰؒ منسوب تھیں ، اس لیے خاندان حسنی حسینی کہلایا۔ ان کے جد اعلیٰ شیخ امیر قطب الدین المدنیؒ (م ۶۷۷ھ/۱۲۷۸ء)

ساتویں صدی ہجری/ تیرہویں صدی عیسوی کے نصف اول میں غزنی کے راستے بغداد سے ہندوستان آئے وہ شیخ عبد القادر جیلانی کے بھانجے اور جلیل القدر عالم تھے۔ اس وقت پورا عالم اسلام ' خصوصاً عراق اور وسط ایشیا مغول حملوں اور ان کی براہ راست ترکتازیوں کی زد میں تھا ' اس لیے اس عہد میں بہت سے مسلمان خاندان جاے پناہ کی تلاش میں ہندوستان وارد ہوے ' جن میں یہ خاندان بھی شامل تھا ' اِس وقت سلطنت دہلی پر خاندان غلاماں کی حکومت تھی ' جس کی بنیاد سلطان محمد غوری (م ۶۰۲ھ/۱۲۰۶ء) کی وفات کے بعد ' اس کے سپہ سالار سلطان قطب الدین ایبک نے رکھی اور جو تقریباً اسی سال (۶۰۲ھ/۱۲۰۶ء تا ۶۸۶ھ/۱۲۸۷ء) برسر اقتدار رہا۔ شیخ قطب الدین اپنے علو نسب اور اپنی علمی و فکری ثقاہت کی بنا پر شیخ الاسلام کے عہدے پر فائز ہوے اور خصوصی تعظیم و تکریم کے اہل گردانے گئے۔ انہوں نے اس عہد میں ہندووں کے خلاف جاری جہاد میں بھی حصہ لیا اور ان کی قیادت میں الہٰ باد کا علاقہ کڑا مانک پور فتح ہوا ' جسے سلطان دہلی نے انہیں بطور جاگیر مرحمت فرمایا ۔ یہاں ان کی اولاد ایک صدی تک عزت اور نیک نامی کی زندگی بسر کرتی رہی (دیکھیے ضیاء الدین اصلاحی : داعی الی اللہ کی وفات ' درالمعارف ' فروری ۲۰۰۰ء ' ص ۸۵) .

ان کی اولاد میں سے شاہ علم اللہ (بن سید محمد فضل) سلطان عالمگیر کے عہد حکومت ' نواح (۱۰۵۰ھ/ ۱۶۴۰ء) میں ' اپنے علاقے سے نقل مکانی کرکے رائے بریلی (یوپی) شہر سے باہر دریاے سئی کے کنارے پر آباد ہو گئے۔ جہاں قریب کے ایک گاؤں لوہانی پور کے زمیندار دولت خان نے دس بیگھ زمین پختہ ان کو نذر کی۔ سیدوں کی یہی بستی تکیہ (یا دائرہ) کہلاتی ہے ' اسی بستی میں مولانا کی ولادت ہوئی (ابو الحسن علی ندوی : کاروان زندگی 'کراچی ' ص ۳۵) نامور مجاہد سید احمد شہید بریلوی [رک بآں] کا تعلق بھی اسی خاندان اور اسی قریہ سے تھا۔

مولانا کے خاندان میں علم کئی پشتوں سے متوارث تھا ' مولانا کے دادا حکیم سید فخر الدین خیالی اپنے زمانے کے ایک روشن خیال مصنف اور علمی و باطنی کمالات سے متصف تھے ' انہوں نے مہرجہانتاب تحریر کی۔اس کے حصہ اول کا تیسرا حصہ عربی ' فارسی ' اردو اور بھاشا کے شاعروں کے تذکروں پر مشتمل ہے۔ مولانا کے والد حکیم عبد الحی حسنی (م ۱۳۴۱ھ/۱۹۲۳ء) [رک بآں] ہندوستان کے بہت ہی معروف مصنف اور ادیب تھے ' جو اپنی کتاب نزہۃ الخواطر کی بنا پر عالمی شہرت رکھتے ہیں۔ حکیم عبدالحیؒ علامہ شبلی نعمانی [رک بآں] کے رفقاے کار میں سے تھے اور وہ تاحیات ندوۃ العلماء کے ناظم رہے۔

مولانا کے خاندان پر دینداری اور للّٰہیت کے ساتھ علمی و ادبی رنگ بھی نمایاں رہا ' مولانا کے بڑے بھائی (ڈاکٹر سید عبد العلی ۱۳۱۱-۱۳۸۱ھ/ ۱۸۹۳-۱۹۶۰ء) کے علاوہ ان کی والدہ سیدہ خیر النساء (م۱۳۸۸ھ/ ۱۹۶۸ء) بھی شاعرہ تھیں (مولانا ابو الحسن علی ندوی : ذکر خیر ' مطبوعہ کراچی 'ص ۲۷-۳۱)۔ان کی دو بہنیں سیدہ امت العزیز (ولادت ۱۳۲۴ھ/۱۹۱۶ء) (والدہ سید محمد ثانی ' سید محمد رابع و سید محمد واضح رشید ندوی) اور امۃ اللہ عائشہ (ولادت ۱۳۲۵ھ/۱۹۰۷ء) بھی صاحب علم و فضل خواتین تھیں ' مؤخر الذکر زاد سفر اور بچوں کی قصص النبیین وغیرہ کتب کی مصنفہ ہیں (کاروان زندگی : ص ۳۴).

۲۔ تعلیم و تربیت : مولانا کے خاندان میں کئی پشتوں سے جاری علم و عمل کے فیضان کا ہی یہ اثر تھا کہ ان کی تعلیم و تربیت کی ابتدا نہایت عمدہ انداز میں ان کے گھر سے ہوئی ' بعد ازاں انہوں حافظ محمد سعید (مؤذن و امام مسجد راے بریلی) سے ناظرہ قرآن حکیم پڑھا۔ مولوی سید عزیز الرحمان ندوی (دفتر ندوۃ العلماء ' واقع گولہ گنج ' لکھنو) سے فارسی کی ابتدائی کتب پڑھیں (کتاب مذکور ' ص ۱۷)۔ مولانا کی فارسی تعلیم جاری تھی اور ان کی عمر

ابھی محض نو برس تھی ' کہ ان کے والد محترم(۱۵ جمادی الآخرۃ ۱۳۴۱ھ/۲ فروری ۱۹۲۲ء بروز جمعہ) انتقال فرما گئے۔ مولانا اور ان کے خاندان کے لیے یہ بہت بڑا حادثہ تھا ' اسی لیے انہیں اپنی تعلیم چھوڑ کر تکیہ آنا پڑا ' مگر جلد ہی ان کے بڑے بھائی ڈاکٹر سید عبد العلی نے انہیں لکھنؤ بلا لیا اور اسی محلّہ میں اپنا مطب شروع کیا۔ ان کی اور اپنے خاندان کی مکمل سرپرستی کی اور مولانا کو والد کی طرح محبت اور شفقت دی۔

مولانا نے اب اپنے بڑے بھائی کی زیر نگرانی فارسی کتابوں کی مزید تعلیم مولوی سید محمد اسماعیل سے ' انگریزی اور حساب وغیرہ جدید علوم کی تحصیل ماسٹر محمد زمان (لوہانی پور) سے کی .

فارسی کی ابتدائی تعلیم کے بعد ' ۱۹۲۴ء کے آخری دنوں میں وہ سید خلیل بن محمد بن شیخ حسین الیمنی المعروف بہ شیخ عرب کے ہاں ' جو ان دنوں بغرض علاج جھاؤ لال بازار میں کرائے کے ایک مکان میں مقیم تھے ' عربی کی تعلیم کے لیے جانے لگے ' شیخ نے صرف و نحو ابتدائی گرائمر پڑھانے کے بعد وزارت تعلیم مصر کی تیار کردہ "المطالعۃ العربیہ" پڑھانا شروع کر دی۔ چند ابتدائی کتب پڑھانے کے بعد ' مولانا اور ان کے ساتھیوں کے لیے عربی بولنا لازم قرار دیا اور اردو بولنے پر دو پیسے یا ایک آنہ جرمانہ کرنا شروع کر دیا۔ اس کا بہت اچھا اثر پڑا اور مولانا کے لیے عربی زبان و ادب کی مضبوط بنیاد پڑ گئی ' جس کا انہوں نے ہمیشہ اعتراف کیا (ابو الحسن علی ندوی :پرانے چراغ ' ۱:۲۱۳)۔اسی زمانے میں عربی اخباروں اور رسالوں کے مطالعے کا سلسلہ شروع کیا ' جو ان کے بڑے بھائی کے ہاں آتے تھے ۔ مولانا مسعود عالم ندوی کی دوستی اور رفاقت سے بھی اس شوق کو مہمیز ملی۔ انہیں دنوں انہوں نے اردو زبان و ادب کا بھی مطالعہ کرنا شروع کیا اور بہت سی کتابوں ' مثلاً الفاروق ' آب حیات اور گل رعنا وغیرہ پڑھیں۔ اس کے علاوہ انہوں نے شاعری کا بھی مطالعہ کیا۔ اسی دوران میں

خواجہ عبد الحی فاروقی شاگرد خاص مولانا عبید اللہ سندھیؒ و مدرس جامعہ ملیہ اسلامیہ لکھنؤ (م۱۳۸۴ھ/۱۹۶۵ء) ' مولانا کے ہاں مہمان ہوئے ' تو انہوں نے مولانا سے آخری پارہ کی چند سورتیں پڑھیں۔ اسی طرح ان کا مولانا سندھیؒ کے انداز تفسیر سے پہلی مرتبہ تعارف ہوا (کتاب مذکور ' ۱:۱۰۰)۔

اب تک مولانا کی تمام تعلیم ذاتی اور انفرادی انداز میں زیادہ تر گھر پر ہو رہی تھی ' لیکن اگست ۱۹۲۷ء میں مولانا نے اپنے بڑے بھائی اور اپنے اتالیق شیخ خلیل کے ایماء پر جامعہ لکھنؤ (شعبہ عربی) میں " فاضل ادب عربی" میں داخلہ لے لیا۔ وہاں بھی ان دنوں ' شیخ خلیل ہی پڑھاتے تھے لیکن شومی قسمت سے آخری امتحان (اپریل ۱۹۲۹ء) کے پرچہ حماسہ میں فیل ہو گئے ' تاہم آئندہ نہ صرف یہ کہ امتحان میں درجہ اول حاصل کیا ' بلکہ وظیفہ کے بھی مستحق پائے ' جو ۸ روپے ماہوار تھا۔ آئندہ سال اسی جامعہ سے فاضل حدیث کا امتحان دیا اور کامیابی حاصل کی۔ جدید درسگاہوں سے مولانا کا یہ پہلا اور آخری استفادہ تھا۔اسی برس (جون ۱۹۲۹ء میں)مولانا نے لاہور کا سفر کیا اور بہت سے اہل علم و فضل شخصیتوں سے ملاقات کی ' جن میں علامہ اقبال (م ۱۹۳۸ء) [رک بآں] اور مولوی محمد شفیع(م ۱۹۶۳ء ' سابق صدر شعبہ اردو دائرہ معارف اسلامیہ)[رک بآں] نمایاں ہیں۔ اس کے علاوہ مولانا احمد علی لاہوریؒ[م ۱۹۶۲ء ' رک بآں] سے بھی رشتہ مودت و اخلاص اسی سفر میں قائم ہوا (کاروان ' ۱:۱۰۸)اپنے چچا (مولانا سید محمد طلحہ ' استاد شعبہ عربی اوری اینٹل کالج ' لاہور) سے صرف و نحو کی مشق کی۔ مولانا طلحہ ہی انہیں علامہ اقبالؒ کے پاس لیکر گئے تھے .

معلوم ہوتا ہے کہ اس وقت تک مولانا کے مستقبل کے بارے میں ابھی یہ طے نہیں ہوا تھا کہ آئندہ ان کا دستور العمل کیا ہو گا ؟ اسی لیے اس بارے میں صدر شعبہ عربی ڈاکٹر مولوی محمد شفیع سے بھی ' رائے

لی گئی ، ان کا مشورہ تھا کہ وہ (ICS) آئی۔ سی ایس وغیرہ کے بجائے صرف عربی زبان پر ہی توجہ مرکوز رکھیں۔ اس صائب رائے سے مولانا کو بے حد فائدہ ہوا ، جس کا تذکرہ وہ ہمیشہ کرتے تھے۔

اسی سال انھوں نے دارلعلوم ندوۃ العلماء میں شیخ الحدیث مولانا حیدر حسن خان ٹونکی کے درس حدیث میں (جو جولائی ۱۹۲۹ء میں شروع ہوا تھا) شرکت کی اور صحیح بخاری ، صحیح مسلم ، ابوداؤد ، سنن ترمذی کے علاوہ تفسیر البیضاوی کا بھی کچھ حصہ پڑھا ۔ مولانا ٹونکی نے اپنے ہاتھ سے لکھ کر سند عطا کی ، اسی درسگاہ میں مولانا شبلی جیرا جپوری اعظمی سے فقہ میں تعلیم پائی۔

ستمبر ۱۹۳۰ء میں علامہ تقی الدین ہلالی مراکشی دارلعلوم ندوۃ العلماء آئے ، جو عربی زبان و ادب پر بڑی قدرت اور بصیرت رکھتے تھے ،جس سے یہاں عربی ادب کے ایک نئے دور کی ابتدا ہوئی۔ مولانا نے شیخ المراکشی سے دیوان نابغہ اور شرح شذورالذہب پڑھی اور ان سے عربی زبان و ادب کی تحصیل میں بہت فائدہ اٹھایا ۔ اس طرح ان کی عربی زبان و ادب کی تعلیم کا جو سلسلہ شیخ خلیل عرب سے شروع ہوا تھا ، اس کی تکمیل شیخ الھلالی کے ذریعے عمل میں آئی(کاروان ، ۱:۱۱۷).

۱۹۳۰۔۱۹۳۱ء کے دوران میں دو مرتبہ لاہور کا سفر کیا اور مولانا احمد علیؒ سے رمضان المبارک کی تعطیلات میں سورۃ البقرہ کا ابتدائی حصہ اور حجۃ اللہ البالغہ پڑھی اور امتحان میں کامیابی حاصل کی۔ آئندہ سال مولانانے دارلعلوم دیوبند میں مولانا سید حسین احمد مدنی(م ۱۳۷۷ھ/۱۹۵۷ء) کے درس حدیث میں شرکت کی۔ اسی دوران میں انہوں نے دارلعلوم دیوبند کے شیخ الادب مولانا اعزاز علی (۱۳۷۴ھ/۱۹۵۵ء) سے ملّا علی قاری کی شرح نقایہ بھی پڑھی۔ رمضان المبارک ۱۳۵۱ھ/۱۹۳۲ء میں مولانا احمد علیؒ سے لاہور میں پورے قرآن مجید کا ترجمہ سبقاً پڑھا۔ اس طرح ان کی باقاعدہ تحصیل علمی کا سلسلہ اختتام کو پہنچ گیا(کاروان ، ۱:۱۳۱۔۱۳۴).

۳۔ روحانی فیض سلوک : مولانا نے علوم ظاہریہ کے ساتھ ساتھ ، باطنی مدارج کی تکمیل بھی فرمائی ، جس کا سلسلہ طالب علمی کے زمانے سے شروع ہو گیا تھا اور بڑی عمر تک جاری رہا ۔ اس سلسلے میں مولانا احمد علیؒ لاہوری نے انہیں ۱۳۵۰ھ/۱۹۳۱ء میں تعارفی خط دیکر اپنے شیخ خلیفہ غلام محمد بہاول پوریؒ کے پاس (دین پور ، ضلع خانپور) بھیجا۔ انہوں نے مولانا کو بیعت کیا اور ذکر قلبی کی تلقین فرمائی(کاروان ، ۱:۱۲۸)۔ بعد ازاں مولانا نے مولانا احمد علی لاہوریؒ ، مولانا حسین احمد مدنیؒ ، حضرت مولانا شاہ عبد القادر رائے پوریؒ(م۱۹۶۲ء) وغیرہ سے بھی روحانی استفادہ کیا اور خصوصاً مؤخر الذکر سے خلافت و اجازت حاصل کی (کاروان ، ۱:۱۲۸).

۴۔ عملی زندگی : بطور استاد تفسیر و ادب مولانا نے ۱۹۳۲ء میں لاہور سے مراجعت کے بعد عملی زندگی کی ابتدا معروف ماہنامے "الضیاء" کے شریک مدیر کی حیثیت سے کی۔ یہ رسالہ مولانا سید سلیمان ندویؒ اور علامہ تقی الدین المراکشیؒ کی نگرانی اور مولانا مسعود عالم کی ادارت میں تین سال تک شائع ہوتا رہا۔ مولانا اس کے مستقل مقالہ نگار تھے۔ اس رسالے میں مولانا کے عربی زبان میں چھپنے والے مضامین بے حد پسند کیے جانے لگے۔ انہوں نے ایک مستقل مضمون سید احمد شہیدؒ پر لکھا ، جو "سیرت احمد بن عرفان کے نام سے مدیر الفتح محبّ الدین کے توسط سے مصر سے شائع ہوا (فیوض الرحمان : تذکرہ مشاہیر علمائے دیوبند ، ۱:۲۲) اسی اثنا میں دارلعلوم ندوۃ العلماء میں ایک مدرس کی جگہ خالی ہوئی تو ۱۹۳۴ء میں ان کی نامزدگی عمل میں آئی اور پھر اسی درسگاہ سے تقریباً ۶۶ برس کی بھر پور رفاقت رہی ، جس کے دوران میں ان کی زندگی میں مختلف ادوار آئے ،تاہم اس مادر علمی سے ان کا کسی نہ کسی درجے کا تعلق ضرور قائم رہا۔ اس کے بعد البعث الاسلامی اور الرائد کے رسائل سے مولانا کا مدت العمر تعلق رہا ، وہ ان رسالوں کے سرپرست بھی رہے ،اس طرح انہوں نے بیک وقت

تدریس اور تصنیف میں قدم رکھا اور دونوں میں کامیابی نے ان کے قدم چومے (کاروان ' ۱:۱۴۰).

ندوۃ العلماء میں مولانا نے عربی زبان و ادب کے نصاب کے اصلاح کی طرف بھی توجہ مبذول کی ' اس کے لیے انہوں نے مختارات ' القرأۃ الراشدہ اور قصص النبیین وغیرہ خود لکھیں اور اپنے عزیزوں اور شاگردوں سے متعدد ریڈریں لکھوائیں۔انہوں نے براہ راست انداز تدریس کے ذریعے عربی زبان کی تدریس کا تجربہ چند طلبہ پر تجربہ کیا ' جو بہت کامیاب رہا ' جس سے آئندہ دور میں اس طرز تدریس کی راہ ہموار ہو گئی (کاروان ' ۱:۱۵۰-۱۵۱)۔ ۱۹۳۸ء میں علی گڑھ مسلم یونیورسٹی کے شعبہ دینیات کے لیے بی اے کلاس کی ایک کتاب تیار کی ' جس کا معاوضہ ۵۰ روپے ملا مولانا سید سلیمان ندوی نے مبارکباد کا خط لکھا (کاروان ' ۱:۱۹۹-۲۲۱).

مولانا جنوری ۱۹۴۱ء میں مولانا منظور احمد نعمانی کی تحریک پر جماعت اسلامی [رک بآں] میں بطور رکن شامل ہو گئے ' انہیں لکھنو میں جماعت کا امیر بنا دیا گیا اور وہ تین سال تک اس کے امیر رہے ' لیکن بعد میں انہیں چند مسائل پر بانی جماعت مولانا ابو الاعلیٰ مودودی (م ۱۴۰۰ھ/۱۹۷۹ء) [رک بہ مودودی ' مولانا] سے اختلاف ہو گیا ' جس پر انہوں نے جماعت سے علحدگی اختیار کر لی۔تاہم مولانا مودودی سے آخر تک بدستور ذاتی روابط قائم رہے (کاروان ' ۱:۲۴۱-۲۴۲)۔ قیام پاکستان سے چند سال پہلے جب مولانا محمد الیاسؒ (م ۱۳ جولائی ۱۹۴۴ء) نے "تبلیغی جماعت" کا آغاز کیا مولانا ندوی بھی اس میں بانی جماعت کے ساتھ شریک رہے اور مضافات لکھنو میں تبلیغی اور دعوتی دورے کیے۔ یہ تعلق مولانا ندوی کی وفات تک قائم رہا۔ اسی تحریک کے زیر اثر مولانا نے شعبان ۱۳۶۶ھ/جون ۱۹۴۷ء میں حجاز مقدس کا پہلا سفر کیا اور پہلی بار فریضہ حج ادا کرنے کی سعادت حاصل کی (کاروان ' ۱:۳۱۹).

دوسری طرف ندوۃ العلماء میں تدریس کا سلسلہ بھی جاری رہا اور اس میں کئی کامیابیاں حاصل کیں ' چنانچہ مولانا کو ۱۹۴۸ء کے وسط میں بحیثیت رکن مجلس انتظامی مجلس دارالعلوم ندوۃ العلماء منتخب کر لیا گیا۔ جنوری ۱۹۴۹ء میں نائب معتمد اور ۱۹۵۴ء میں مولانا سلیمان ندویؒ کی وفات کے بعد دارلعلوم ندوۃ العلماء کے معتمد (ناظم) بنا دیئے گئے اور اپنے بڑے بھائی ڈاکٹر سید عبد العلی کی وفات پر (۱۹۶۱ء) انہیں ندوۃ العلماء کا ناظم تعینات کر دیا گیا۔ اس حیثیت میں مولانا نے دارلعلوم ندوۃ العلماء کی بڑی خدمت کی۔ ان کے زمانے میں ندوہ کو عالمگیر شہرت و قبولیت نصیب ہوئی ' علمی دینی ' انتظامی اور مادی اعتبار سے بھی ترقی ہوئی ۔ عمارتوں میں بکثرت اضافہ ہوا ' کئی شعبے اور دفاتر قائم ہوے۔ مالی حیثیت مستحکم ہوئی ' مختلف شہروں میں اس کی شاخیں قائم ہوئیں۔ پچاسی سالہ جشن منایا گیا ' بین الاقوامی سیمینار اور اجتماعات ہوے۔ دارالمصنفین شبلی اکیڈمی سے بھی انہیں گہرا لگاؤ تھا ۔ وہ اور ان کے بھائی اس کی مختلف مجالس کے رکن تھے ' مولانا عبد الماجد دریا بادیؒ کے انتقال پر انہیں مجلس قائمہ کا صدر بنا دیا گیا ۔ ڈاکٹر سید محمود اور مولانا شاہ معین الدین احمد ندوی کے انتقال کے بعد وہی اس کے روح رواں تھے ۔ بڑے اہتمام سے ' اس کے جلسوں میں شرکت فرماتے ' یہیں سے ان کے والد محترم کی کتاب گل رعنا اور الثقافۃ الاسلامیہ فی الہند کا اردو ترجمہ چھپا۔ ان کی کتاب تاریخ دعوت و عزیمت کے ابتدائی دونوں حصے یہیں سے طبع ہوے۔ اس ادارے کی مالی طور پر بھی ہمیشہ سرپرستی فرمائی.

اس وقت مولانا کی بطور ایک روشن خیال مسلمان مفکر شہرت تمام عالم اسلام ' خصوصاً عرب ممالک میں پہنچ چکی تھی اور مولانا کی عربی کتابیں عرب اہل قلم سے داد تحقیق پا چکی تھیں ' چنانچہ ڈاکٹر مصطفیٰ السباعی کی مساعی جمیلہ سے جامعۃ السوریہ ' دمشق میں کلیۃ الشریعۃ میں مولانا کا تقرر بطور مہمان استاد(Visiting

Professor) کر دیا گیا۔ چنانچہ مولانا نے اپنا پہلا لیکچر ۲۲ شعبان ۱۳۷۷ھ/۴ اپریل ۱۹۵۶ء کو التجدید و المجددون فی تاریخ الفکر الاسلامی کے عنوان سے دیا، اس کے بعد بھی مولانا نے متعدد بار جامعہ سوریہ دمشق کا سفر کیا اور وہاں کئی علمی موضوعات پر لیکچر دیے۔

۱۹۶۲ء میں سعودی حکومت نے مولانا کو جامعہ اسلامیہ مدینہ منورہ میں مستقل بنیادوں پر تدریس کی دعوت دی، مگر مولانا نے دارالعلوم ندوۃ العلماء چھوڑنے سے معذرت کرلی، البتہ بطور مہمان استاد پڑھانے کی ذمہ داری قبول کر لی۔ اسی سال مولانا کو جامعہ اسلامیہ (مدینہ منورہ) کی مجلس استشاری کا رکن بنا دیا گیا۔ جامعہ اسلامیہ مدینہ منورہ میں مولانا نے ۱۳۸۲ھ/۱۹۶۳ء میں النبوۃ والا نباء فی ضوء القرآن (جس کا اردو ترجمہ منصب نبوت اور اس کے عالی مقام حاملین کے عنوان سے کیا گیا) کے عنوان سے متعدد خطبات دیئے، جو بہت پسند کیے گئے (کاروان)۔ اسی سال رابطۃ العالم الاسلامی کے نام سے ایک عالمی تنظیم قائم ہوئی اور مولانا کو اس کا تاسیسی رکن اور نائب رئیس نامزد کیا گیا۔ بعد میں مؤتمر عالم اسلام کا قیام عمل میں آیا، تو مولانا اس کے بھی بانی ارکان میں سے تھے (کاروان، ۱:۵۰۹)۔ الغرض اس دور میں مولانا کو بالاتفاق عالم اسلام کی لسان ترجمان ہونے کا شرف حاصل ہو گیا تھا۔

مولانا کی ذات، اگرچہ مکمل طور پر ایک غیر سیاسی شخصیت تھی، لیکن انہیں چند وجوہ کی بنا پر بھارتی مسلمانوں کی نمائندگی کے لیے آگے آنا پڑا۔ وہ شروع سے ہی محبِ وطن اور "تحریک آزادی ہند" کے پرجوش حامی تھے۔ مولانا احمد علی لاہوریؒ اور مولانا حسین احمد مدنیؒ جیسے بزرگوں کی صحبت نے اس رنگ کو مزید پختہ کر دیا تھا۔ عملی سیاست سے کنارہ کشی کے باوجود وہ اجتماعی جدوجہد سے جذباتی وابستگی رکھتے تھے اور ان کا اور ان کے گھرانے کا رجحان جمعیت العلماء اور مجلس احرار کی طرف رہا تھا (المعارف، فروری ۲۰۰۰ء، ص ۹۲)، تاہم تقسیم ملک کے بعد وہ اکثریت کے سامنے سرنگوں نہیں ہوے بلکہ اپنی آزادی اور اپنا تشخص ہر حالت میں قائم رکھا۔ ۱۹۴۸ء میں ان کی دعوت پر ندوۃ العلماء میں ایکنمائندہ اجتماع ہوا جس میں نشان راہ اور لائحہ عملی تجویز ہوا۔ انہوں نے مسلمانوں میں نئی دینی اور فکری جرأت مندانہ قیادت کے خلا کو پر کرنے کے لیے ندائے ملت جاری کیا۔ ۱۹۶۴ء میں کلکتہ، جمشید پور اور راوڑکیلا کے فسادات کے رد عمل کے طور پر مسلم قائدین کو اس مسئلے کی اہمیت کی طرف متوجہ کیا اور ڈاکٹر سید محمود کی قیادت میں ندوۃ العلماء میں "مسلم مجلس مشاورت" قائم کی۔ بنگلہ دیش کے قیام کے بعد بھارتی حکومت کی مسلم کش پالیسی میں اضافہ ہوا اور حکومت نے مسلمانوں کو زیر کرنے کے لیے تمام فرقوں کا ایک مشترکہ عائلی قانون (Uniform civil code) بنانے کا اعلان کیا، جس پر تمام بھارتی اقلیتوں، خصوصاً مسلمانوں نے شدید ردعمل کا ظاہر کیا اور مسلمانوں کی تمام دینی جماعتوں بشمول تمام بڑے بڑے مدارس نے "مسلم پرسنل لاء بورڈ" کے نام سے ایک ادارہ قائم کیا، جس کے پہلے صدر قاری محمد طیب تھے اور ان کی وفات کے بعد مولانا ندوی کو اس کا صدر بنا دیا گیا، چنانچہ وہ اپنی وفات تک اس عہدے پر کام کرتے رہے۔

اپنی اس حیثیت میں انہوں نے ہر جگہ مسلمانوں کی بھرپور ترجمانی کی اور حکومت ہند کو ایسا مشترکہ قانون بنانے سے باز رکھا، چنانچہ تا دم تحریر (۲۰۰۰ء) صورت حال جوں کی توں ہے اور بھارتی حکومت یہ کالا قانون مسلط نہیں کر سکی۔ بھارتی حکومت کی مسلمانوں کے معاملات میں مداخلت کا ایک اور مظہر واقعہ مسلم یونیورسٹی کے تعلیمی معاملات بھی تھے، حکومت کی خواہش تھی کہ اس جامعہ کا اسلامی تشخص ختم کرکے، اسے ایک عام جامعہ کا درجہ دے دیا جائے، چنانچہ حکومت نے اپنے اس پروگرام کو عملی جامہ پہنانے کے لیے عملی اقدامات شروع کر دیئے؛ اس کا دفاع کرنے کے لیے ۱۰۔۱۱ مارچ

۱۹۷۳ء کو مہندیون میں تاریخی جلسہ ہوا ' جس مین پورے ملک سے علی گڑھ کے طلباے قدیم اور مسلمانوں کی تمام تنظیموں کے نمائندہ وفود نے شرکت کی ۔ افتتاحی خطاب مولانا کا تھا ' جس میں مولانانے حکومت کو اس اقدام سے باز رہنے کی ہدایت کی۔یہ اسی کا اثر تھا کہ بھارتی حکومت مزید اقدامات سے رک گئی.

اسی طرح ۲۵ جون ۱۹۷۵ء میں حکومت ہند نے ایمرجنسی نافذ کر دی ' جس کے تحت مسلمانوں کی زبردستی نس بندی شروع کر دی [رک بہ ہند] اور مسلمانوں کے علاقے منہدم کرنا شروع کر دیئے۔مولانا نے مسلمانوں کی ترجمانی کے لیے ۲۳ اگست ۱۹۷۶ء کو وزیر اعظم اندرا گاندھی سے نہ صرف ملاقات بھی کی اور اسے مفصل خط بھی لکھا ' جس میں انہوں نے حکومت کی توجہ ملکی حالات کی طرف مبذول کرائی (کاروان ' ۲:۲۰۵ـ۲۲۱).

اس کے بعد بھی وہ بھارت میں مسلمانوں کی ترجمانی کا فریضہ انجام دیتے رہے ' جس کی بنا پر موجودہ حکومت مولانا کو سخت ناپسند کرتی تھی ' اسی بنا پر گزشتہ سال (۱۹۹۹ء) ان کے مکان پر پولیس نے چھاپا مارا ' جس کا مقصد محض مولانا اور ان کے متعلقین کو ہراساں کرنا تھا ' لیکن وہ اس سے قطعاً خائف نہیں ہوے ۔الغرض وہ تاریخ کے ہر موڑ پر مسلمانوں کو خودشناسی ' احساس ذمہ داری اور حالات کا سامنا کرنے کا درس دیتے رہے .

۵۔ مختلف ادمروں کا قیام : انفرادی طور پر مختلف قسم کی خدمات انجام دینے کے علاوہ انہوں نے کئی مقامی اور کئی بین الاقوامی اداروں کی داغ بیل بھی ڈالی ' اس کے ساتھ ساتھ پہلے سے موجود کئی تحریکوں اور اداروں کی سرپرستی بھی جاری رکھی۔ دارالمصنفین اکیڈمی سے انہیں مخلصانہ تعلق تھا ' وہ عمر بھر اس ادارے کی بہتری کے لیے کوشاں رہے ' یوپی کے وزیر اعلیٰ مسٹر بہوگنا نے ندوۃ العلماء کو ایک لاکھ روپے دیئے ' تو اسے دار المصنفین کی طرف منتقل کر دیا ۔ سیرۃ النبی (شبلی نعمانی و سلیمان ندوی) حصہ ہفتم کا مقدمہ لکھا ' تو صدر پاکستان (محمد ضیاء الحق) نے مولانا کو ایک لاکھ روپے نذر کرنا چاہے ' تو مولانا نے فرمایا ' کہ اس کا مستحق میں نہیں ' سید سلیمان ندوی کی بیگم ہیں ' چنانچہ دونوں کو نصف نصف رقم ملی ؛ ابوظبی اور برونائی کی حکومتوں سے خطیر رقم ملی ' تو اسے مختلف اداروں میں تقسیم کر دیا ' اس موقع پر بھی دارالمصنفین کا خیال رکھا .

۱۹۴۳ء میں مولانا کے ایک رفیق مولوی عبد السلام ندوی نے دارلعلوم ندوۃ العلماء سے علٰحدگی کے بعد ''ادارہ تعلیمات اسلام'' کے نام سے ۱۰ مئی ۱۹۴۳ء کو ایک ملکی سطح کا ادارہ قائم کیا ' جس کی سرپرستی مولانا نے فرمائی۔ ابتدأء ادارے کے لیے شہر کے مرکزی حصہ میں ایک عمارت کرائے پر لی گئی ' جہاں مولانا نے ہفتہ کے دن درس حدیث دینا شروع کیا ' مولانا کا یہ درس اتنا مقبول ہوا کہ جگہ کم پڑ گئی ؛کچھ عرصے تک یہ سلسلہ چلتا رہا ' لیکن پھر مولانا کی بیرون ملک سرگرمیوں کی بنا پر اس ادارے کی ذمہ داریاں ' مولانا منظور احمد نعمانی کو منتقل ہو گئیں (پرانے چراغ ' ۲:۲۹۱ـ۲۹۳ ؛ کاروان زندگی ' ۱:۳۷۴).

اسلامی معاشرے میں لادینیت کے بڑھتے ہوئے بگاڑ اور اس کی افسوس ناک صورت حال کے پیش نظر ' مولانا نے مئی ۱۹۵۹ء میں مجلس تحقیقات و نشریات اسلام (Acedemy of Islamic research and Pablications) کے نام سے ایک بین الاقوامی مجلس کی تاسیس کی ' جس میں پہلی کتاب ڈاکٹر محمد آصف قدوائی کی ''مقالات سیرت'' کی اشاعت کی ' اس کے بعد اس مجلس کے تحت ' سیکڑوں کتابیں شائع ہو چکی ہیں(کاروان ' ۱:۴۵۹).

مسلمانوں میں ' خصوصاً دینی ' تعلیم عام کرنے کے لیے ۳۰ـ۳۱ دسمبر ۱۹۵۱ء و یکم جنوری ۱۹۶۰ء کو رائے بریلی میں ایک تعلیمی کانفرنس کا انعقاد عمل میں آیا ' جس میں بھارت کی مختلف تنظیموں اور اداروں کے نمائندوں

نے شرکت کی۔ کانفرنس کا صدارتی خطبہ مولانا نے پڑھا۔ مولانا ہی اس ''تعلیمی کونسل'' کے صدر منتخب ہوئے ' اس کونسل نے یوپی کے مسلمانوں میں دینی تعلیم کے فروغ اور اس کی بہتری کے لیے بہت اہم تعلیمی خدمات انجام دی ہیں (کاروان زندگی ' ۱:۲۵۹۔۲۶۳)۔

۱۸ شعبان ۱۳۸۰ھ/۵فروری۱۹۶۱ء کو کالی کٹ میں ندوۃ المجاہدین کے سالانہ اجلاس میں مولانا کو ''ندوہ'' کا صدر منتخب کیا گیا۔ اس موقع پر انہوں نے صدارتی خطبہ ارشاد فرمایا اور ندوہ کے لیے کام کرنے کے راستے اورطریق کار کی دعوت دی(کتاب مذکور ' ۱:۴۶۴۔ ۴۶۵)۔

رابطہ ادب اسلامی کا قیام : اس سلسلے میں مولانا کی سب سے اہم خدمت ایک بین الاقوامی سطح کی ادبی و علمی تنظیم کا قیام ہے ' جس کا نام ''عالمی رابطہ ادب اسلامی'' ہے۔

اس تنظیم کے قیام کے محرک جامعہ محمد بن سعود (ریاض) میں شعبہ ادب کے سربراہ ڈاکٹر عبدالرحمان رافت الباشا بنے ' جنہوں نے ریاض (سعودی عرب) میں ادباء کی ایک مجلس میں مولانا ندوی سے ملاقات کے وقت مولانا کے سامنے یہ تجویز پیش کی ' انہوں نے کہا کہ ادب اسلامی کے نقطۂ نظر اور ادب عربی میں اسلامی عناصر کو تلاش اور اجاگر کرنے کے لیے ادب عربی اور عربی زبان کے کتب خانوں کو دوبارہ کھنگالنے اور اس کا ازسر نو جائزہ لینے کی ضرورت ہے ' اور یہ کہ انہیں یہ خیال سب سے پہلے مولانا کی کتاب مختارات کے مقدمہ اور اس مقالہ کے مطالعہ سے پیدا ہوا جو مولانا ندوی نے المجمع العلمی العربی ' دمشق کا رکن منتخب ہونے پر ۱۹۵۷ء میں عرب ادباء کے سامنے پڑھا تھا ۔ انہوں نے اس نوع کی ایک تنظیم قائم کرنے کی تجویز بھی پیش کی۔ مولانا نے اس تجویز کو پسند کیا ۔

۷ مئی ۱۹۸۴ء کو جب مولانا مکہ مکرمہ گئے ' تو وہاں انہیں جامعہ امام محمد بن سعود (ریاض) اور جامعہ اسلامیہ (مدینہ منورہ) کے اساتذہ ' (ڈاکٹر عبد الباسط بدر' استاد حیدر غدیر اور ڈاکٹر عبد القدوس ابو صالح) پر مشتمل ایک وفد ملا ۔ ان حضرات نے رابطہ ادب اسلامی کے اغراض و مقاصد اور اس کے آئین کا مسودہ تیار کرکے ' مولانا کی خدمت میں پیش کیا اور مولانا کو تاحیات صدارت قبول کرنے کی درخواست کی ؛ اس موقع پر فیصلہ ہوا کہ عرب دانش وروں کی ایک کمیٹی بنا دی جائے اور مراکش اور الجزائر سے لیکر خلیج کی ریاستوں کے ادباء اور اہل قلم کو شرکت اور رکنیت کی دعوت دی جائے اور یہ کہ اس کا اجلاس آئندہ سال لکھنو میں منعقد کیا جائے۔ یہ بھی فیصلہ ہوا کہ اس کا صدر دفتر ندوۃ العلماء میں ہی رہیگا اور مولانا محمد رابع اس کے جنرل سیکرٹری ہوں گے(کاروان ' ۲۸:۳)۔ اس قرار داد کے مطابق عالمی رابطہ ادب اسلامی کا پہلا بین الاقوامی اجلاس ۷۔۹ فروری ۱۹۸۶ء کو دارلعلوم ندوۃ العلماء میں منعقد ہوا ' جس میں بڑی تعداد میں ملکی اور غیر ملکی مندوبین نے شرکت کی۔ مولانا کی تاحیات صدارت کی توثیق کی گئی اور رابطہ کے دستور اساسی کو حتمی شکل دی گئی۔ فی الوقت ترکی ' الجزائر ' سعودی عرب ' اردن ' بنگلہ دیش اور پاکستان سمیت متعدد اسلامی ملکوں میں اس کے دفاتر کام کر رہے ہیں۔ ہر ملک ملکی اور بین الاقوامی سطح کی کانفرنسیں اور مذاکروں کا اہتمام کرتا ہے اور ادب اسلامی کی سرگرمیوں کو منظم کرنے کے لیے مختلف قسم کے اقدامات کرتا ہے۔

اس عالمی تنظیم کے تحت اس کے ہر دفتر سے تنظیم کا کوئی نہ کوئی مجلہ بھی شائع ہو رہا ہے ' جس سے دنیا میں '' ادب اسلامی '' کا صحیح شعور اور تشخص اجاگر ہو رہا ہے ۔

۶۔ بیرونی اور مقامی سفر : مولانا کی زندگی میں ان کے علمی اسفار کا بھی بہت بڑا کردار ہے۔ ان سفروں میں مولانا نے بہت کچھ سیکھا اور دوسروں کو بہت کچھ سکھایا۔ ابتدا ۱۹۲۱ء میں لاہور کے سفر سے ہوئی ' جس میں مولانا کی علامہ اقبالؒ سے بھی ملاقات ہوئی اور مولانا

احمد علی لاہوریؒ سے تعارف ہوا۔ ۱۹۲۵ء میں بمبئی کا سفر کیا ' جس میں معروف اقلیتی رہنما ڈاکٹر امبید کو دعوت اسلام دی ' مگر اس نے بدھ مت کو قبول کر لیا ۔ ۱۹۲۹ء میں دینی مراکز کے مطالعے کے لیے ایک سفر کیا ۔ ۱۹۴۷ء میں پہلا حج کیا اور تقریباً چھ ماہ تک حجاز مقدس میں قیام کیا۔ یہ بیرون ملک مولانا کا پہلا سفر تھا ' اس سفر میں بہت سے سعودی علما سے ملاقاتیں کیں ۔۱۹۵۱ء میں مولانا نے دوسری مرتبہ حجاز گئے ' جہاں ان کا تعارف ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمین کے مصنف کی حیثیت سے پہلے ہی پہنچ چکا تھا۔ اسی سال مولانا نے مصر کا پہلا سفر کیا اور انہوں نے قاہرہ میں قریباً ۶ ماہ قیام کیا ' اس موقع پر انہوں نے مختلف مجالس سے خطاب کیا اور متعدد علما سے ملاقاتیں کیں ؛ اسی سفر میں وہ فلسطین بھی گئے اور وہاں کی اہم زیارتیں کیں ؛ علاوہ ازیں اردن بھی گئے اور اردن کے شاہ عبد اللہ (والد شاہ حسین) سے ملاقات کی ۔ شام بھی جانا ہوا جہاں انہوں نے قریباً ۴۰ دن قیام کیا اور شام کے مختلف شہروں کا سفر کیا۔ ۱۹۵۶ء میں ترکی گئے اور دو ہفتے قیام کیا ' اسی سال دوبارہ دمشق(شام) کا سفر کیا ۔۱۹۶۴ء میں شام کا تیسرا اور ۱۹۷۳ء میں چوتھا سفر کیا ۔ رابطۃ العالم الاسلامی کے وفد کے سربراہ کے طور پر افغانستان 'ایران ' لبنان اور عراق گئے اور اہل علم سے ملاقاتیں کیں ۔۱۹۷۰ء میں برما کا اور ۱۹۷۲ء میں مغرب اقصیٰ کا سفر کیا ۔ پاکستان میں کئی سفر کیے ' آخری سفر ۱۹۹۷ء میں رابطہ ادب اسلامی ' پاکستان کی دعوت پر کیا اور ایک ہفتہ لاہور میں قیام کیا۔ یورپ کئی مرتبہ گئے ' پہلی بار ۱۹۶۳ء میں سفر کیا ' جس میں جنیوا ' لندن ' پیرس ' کیمبرج اور آکسفورڈ وغیرہ گئے۔ اسی سفر میں اندلس بھی جانا ہوا جہاں انہوں نے بہت سے عرب اور مغربی فضلا سے ملاقاتیں کیں۔ آکسفورڈ کے اسلامک سنٹر کی ذمہ داری کی بنا پر کئی بار سفر ہوا۔ امریکہ کا پہلا سفر ۱۹۷۷ء میں اور دوسرا ۱۹۹۳ء میں کیا ۔۱۹۸۵ء میں بلجیئم گئے اور ۱۹۸۷ء میں ملائشیا کا سفر کیا اور ۱۹۹۲ء میں وسطی ایشیا گئے ' جہاں انہوں نے تاشقند اور سمرقند وغیرہ کا دورہ کیا (دیکھیے کاروان زندگی ' فہرست) ۔

اعزازات : مولانا کی علمی اور فکری خدمات کی بنا پر انہیں عالم اسلام کی طرف سے متعدد اعزازات عطا ہوئے ' مثال کے طور پر ۱۹۸۱ء میں مولانا کو کشمیر یونیورسٹی کی طرف سے ڈاکٹریٹ آف فلاسفی کی اعزازی سند دی گئی۔ ۱۹۹۰ء میں حکومت سعودیہ نے انہیں اپنا اعلیٰ ترین سول ایوارڈ دیا 'مگر مولانا نے اس کی تمام رقم مختلف رفاہی اور تعلیمی اداروں میں تقسیم فرما دی۔ اس کے علاوہ وہ ۱۹۶۲ء میں رابطۃ العالم الاسلامی کے اساسی رکن بنائے گئے ' نیز جامعہ اسلامیہ (مدینہ منورہ) کی مجلس شوریٰ ' رابطۃ الجامعات الاسلامیہ اور مجمع اللغۃ العربیہ (دمشق) کے رکن رہے۔ رابطہ ادب اسلامی العالمیہ کے ۱۹۸۵ء سے تاحیات صدر رہے (کاروان زندگی)۔ ۱۴۲۰ھ/ ۱۹۹۹ء میں آکسفورڈ اسلامک سنٹر کی طرف سے تاریخ دعوت و عزیمت لکھنے پر سلطان برونائی ایوارڈ دیا گیا۔ اسی سال حکومت کویت نے مولانا کو " عالم اسلام کی خدمات" پر اعلیٰ ترین اعزاز دیا ' مگر مولانا نے پوری رقم رفاہی اور تعلیمی اداروں میں تقسیم کر دی۔

وفات : وفات سے قبل مولانا پر فالج کا حملہ ہوا تھا مگر اس سے وہ کافی حد تک سنبھل گئے تھے ' تاہم بیماری کا اثر باقی تھا 'اسی بیماری کے اثر سے ۲۲ رمضان المبارک ۱۴۲۰ھ/ ۳۱ دسمبر ۱۹۹۹ء جمعۃ المبارک کو رائے بریلی میں تقریباً دن کے ۱۲ بجے ' مسجد میں بحالت اعتکاف قضائے الٰہی سے انتقال فرما گئے۔ مولانا کو رائے بریلی ہی میں ہی ان کے آبائی قبرستان ' روضہ شاہ علم اللہ میں دفن کیا گیا (الحق ' ماہنامہ ' ص۳۶) ' ان کی غائبانہ نماز جنازہ مسجد نبوی اور مسجد حرام سمیت دنیا کے کئی شہروں اور ملکوں میں ادا کی گئی اور پاکستان سمیت عالم اسلام کے کئی ملکوں اور شہروں میں تعزیتی کانفرنسیں اور ریفرنسز منعقد ہوئے۔

۹۔ خدمات و تصانیف : یوں تو مولانا کی خدمات زندگی کے کئی شعبوں پر محیط ہیں ' جن میں تعلیمی ' صحافتی ' تدریسی ' ادبی اور فکری نوعیت کی خدمات وغیرہ شامل ہیں ' لیکن انہوں نے سب سے زیادہ تصنیفی ذریعے سے قوم و ملت کی خدمت کی۔ ایسا محسوس ہوتا ہے جیسے اللہ تعالیٰ نے انہیں خصوصی طور پر چودھویں۔پندرھویں صدی ہجری/ بیسوی صدی کے موضوعات اور مسائل پر لکھنے کے لیے ہی پیدا کیا تھا۔ وہ عالم اسلام کی ان چند شخصیات میں سے تھے جن کی تصانیف کو ان کی زندگی ہی میں قبول عام حاصل ہو گیا تھا۔ اس قبولیت و شہرت کی ایک وجہ تو یہ تھی کہ مولانا ندوی خاندانی اور نسبی اعتبار سے ایک ایسے خاندان کے چشم و چراغ تھے جس نے ہر دور میں تبلیغی اور دعوتی خدمات انجام دی ہیں ' جس کا اندازہ اس امر سے کیا جا سکتا ہے کہ نامور مجاہد اور دعوت اصلاح و تجدید کے ایک اہم قائد سید احمد شہید[رک باں] کا تعلق انہیں کے خاندان سے تھا۔

علاوہ ازیں انہوں نے جن اساتذہ سے تعلیم حاصل کی ان میں سے بیشتر کسی نہ کسی طرح ' اسلام کی تحریک نشاۃ ثانیہ سے منسلک تھے ' اس فہرست میں مولانا کے والد حکیم سید عبد الحی [رک باں] ' ان کے بھائی ڈاکٹر سید عبد العلی ' استاد مولانا احمد علی لاہوریؒ [رک باں] ' سید سلیمان ندویؒ [رک باں] ' شاہ عبد القادر رائے پوریؒ[رک باں] ' مولانا محمد الیاسؒ [رک باں] اور آخر میں مولانا حسین احمد مدنیؒ [رک باں] وغیرہ شامل ہیں ' پھر وہ انتظامی اور تدریسی طور پر جس مادر علمی (دارالعلوم ندوۃ العلماء) سے وابستہ ہوے ' وہ بذات خود ایک علمی اور فکری تحریک کی یادگار ہے ' اس تحریک نے عالم اسلام کو جہاں مغربی استعمار کے مقابلے میں ایک نیا جذبہ اور آہنگ دیا ' وہاں بہت سی تصانیف کا ذخیرہ بھی فراہم کیا ' جن کے موضوعات سے لیکر ' ان کے اسلوب بیان تک ہر شے میں جدت نظر آتی ہے۔ اس طرح مولانا ندوی اصلاح و تحدید کی بہت سی تحریکوں کے وارث تھے اسی لیے ان کی تحریر پر سب سے زیادہ دعوت واصلاح معاشرہ کا رنگ نظر آتا تھا ' اسی لیے کہا جا سکتا ہے کہ مولانا ندوی کی ذات درحقیقت دعوتی اعتبار سے شاہ ولی اللہ دہلویؒ ' شاہ عبد العزیزؒ محدث ' سید احمد شہیدؒ اور فکری اعتبار سے علامہ شبلی نعمانی اور مولانا سید سلیمان ندویؒ کی تحریک اصلاح و تجدید ہی سے متعلق تھی۔ اس پر مستزاد یہ ہے کہ انہوں نے اس کے لیے جدید اسلوب اختیار فرمایا۔

مزید براں مولانا کو تصنیف و تالیف کے لیے بہت ہی ساز گار ماحول میسر آیا ' تصنیف و تالیف ان کے گھر کی روایت تھی ' مولانا کے والد حکیم سید عبدالحی حسنی بڑے ہی بالغ نظر مؤلف تھے۔ انہوں نے بیس کے قریب کتابیں تصنیف و تالیف فرمائیں۔ مولانا کے بڑے بھائی ڈاکٹر سید عبد العلی تیس سال تک ندوۃ العلماء کے ناظم رہے ۔ وہ بھی کئی کتابوں کے مصنف تھے۔ مولانا کی والدہ قادر الکلام اردو شاعرہ تھیں ' اسی طرح ان کی دونوں بہن (امت العزیز اور امت اللہ) صاحب تصنیف و تالیف تھیں۔ مولانا کو اپنے خاندان کی لائبریری کے علاوہ دارالعلوم ندوۃ العلماء کی لائبریری سے بھی استفادے کی سہولت حاصل تھی ' اسی طرح بھارت اور عالم اسلام کے مختلف کتب خانوں سے بھی برابر استفادہ فرماتے تھے۔ پھر مولانا اردو اور عربی زبانوں میں بڑی گہری دسترس رکھتے تھے اور دعوت و تجدید دین کا جذبہ انہیں اپنے بزرگوں سے وراثت میں ملا تھا ' ان سب باتوں نے مل کر مولانا کو اپنے دور کا سب سے بڑا مؤلف اور مقبول عام مصنف بنا دیا ۔مولانا کی کتابیں ' ان کی زندگی ہی میں عوام و خواص دونوں میں بے حد مقبول اور ہر دلعزیز ہو گئیں۔طارق زبیر ندوی کی شائع کردہ فہرست کے مطابق مولانا کی عربی تصنیفات کی تعداد ۱۷۲ اور اردو کتابوں کی تعداد ۱۷۶ ہے(محمد طارق زبیر ندوی : مؤلفات سماحۃ الامام ' ابو الحسن علی ندوی ' باللغۃ العربیہ مطبوعہ مکتبہ حراء ' لکھنؤ ۱۴۰۹ھ/۱۹۹۸ء و اردو

مطبوعات)۔ ان میں سے بعض مستقل تصانیف ہیں اور بعض تصانیف کے مخصوص اقتباسات ' تقاریر اور مقالات کا مجموعہ۔ مولانا کے اہم موضوعات اور ان کی اہم تصانیف درج ذیل ہیں :

(۱)سیرت و سوانح : اپنے بزرگوں اور اپنے ہم عصر لوگوں کی سوانح لکھنا ' مولانا کا پسندیدہ ترین موضوع تھا ' بلکہ اگر یہ کہا جائے تو مناسب ہو گا کہ مولانا بنیادی طور پر سوانح نگار تھے : (۱) انہوں نے پہلا مضمون "سید احمد شہید" کے حالات پر ۱۹۳۱ء میں لکھا ' جو کہ علامہ رشید رضا نے قاہرہ سے(۱) " ترجمۃ السید الامام احمد بن عرفان الشہید " کے عنوان سے المنار میں شائع کیا ' بعد میں یہ مضمون ایک مستقل کتاب کی صورت میں مصر ہی سے شائع ہوا (طبع المنار ' قاہرہ ۱۳۵۰ھ)۔ بعد ازاں انہوں نے بہت سے نئے مآخذ ' خصوصاً وقائع احمدی (قلمی) سے فائدہ اٹھا کر دو حصوں میں(۲) سیرت سید احمد شہید لکھی (مئی ۱۹۳۶ء) ' اس کے مقدمہ میں مولانا لکھتے ہیں :" کیفیات ایمانی کے جان نواز جھونکے ' تاریخ اسلام میں بارہا چلے ہیں ' لیکن ایمان و یقین اور خلوص و للّٰہیت کی ایسی باد بہاری ہمارے علم میں کم سے کم اس ملک میں اس سے پہلے نہیں چلی ' آدم گری اور مردم سازی ' اصلاح و انقلاب کے ایسے محیر العقول واقعات بھی اصلاح و تربیت کی تاریخ میں نایاب نہیں تو کم یاب ضرور ہیں" (مقدمہ ' ۱:۵۴)۔ بعد ازاں اسے مولانا نے دو حصوں میں مکمل کیا ' یہ کتاب مولانا کی زندگی ہی میں بڑی مقبول ہوئی ؛ کتاب پر مولانا سید حسین احمد مدنیؒ کی رائے گرامی ' مولانا عبد الماجد دریابادی کا تعارف اور مولانا سید سلیمان ندوی کا مضمون : مسافر اسلام ہندوستان کے غربت کدہ میں (۲۵ ذوالحجہ ۱۳۵۷ھ/۱۹۳۸ء) بھی موجود ہے۔ انگریزی ترجمہ بھی طبع ہو چکا ہے ؛(۳)نزہۃ الخواطر (جلد ہشتم) مولانا کے والد حکیم سید عبد الحی ' اپنی زندگی میں نزہۃ الخواطر کی اس جلد کی تکمیل نہ کر سکے تھے ' مولانا نے تقریباً ۲۵۰ افراد کے حالات زندگی کا اضافہ کیا ' نیز اپنے والد کی مرتب کردہ شخصیات(۵۵۹ افراد) کی بھی تکمیل فرمائی (کاروان زندگی ' ۲:۲۱۔۲۴)۔ یہ مجموعہ ۱۹۷۰ء میں (حیدر آباد دکن سے) طبع ہوا ؛(۴) تاریخ دعوت وعزیمت ' (۶ جلدیں)۔ یہ کتاب مولانا کے سلسلۂ کتب میں بڑی اہمیت اور عظمت کی حامل ہے۔ مولانا اس کے تصنیفی محرک کے متعلق خود لکھتے ہیں "عرصے سے یہ احساس دل میں چٹکیاں لیتا تھا (اور اس کا تعلیم یافتہ اور دینی جذبہ رکھنے والے نوجوانوں میں بیٹھ کر تجربہ ہو چکا تھا) کہ اچھے اچھے سنجیدہ حلقوں میں یہ خیال قائم ہو چکا ہے کہ اسلام اور مسلمانوں کی تاریخ میں اصلاح و تجدید اور انقلاب حال کی کوشش مسلسل اور غیر منقطع طور پر نہیں پائی جاتی ' بلکہ اس میں بڑے گہرے اور لمبے لمبے شگاف ہیں ' جو صدیوں پر پھیلے ہوے ہیں ' کئی کئی صدیوں کے بعد کچھ شخصیتیں ابھرتی رہی ہیں ' جنہوں نے بگڑے ہوے حالات اور طاقتوں سے پنجہ آزمائی کی اور کوئی بلند قامت اور کوہ پیکر انسان ان پست قامت انسانوں کی طویل صف میں سر اٹھائے نظر آتا ہے ' ورنہ عام طور پر سیل حوادث اور اقتدار اور وقت کے رجحان و مذاق کے ساتھ چلنے والے علما ' مشائخ اور مصنفین و مفکرین نظر آتے ہیں (کاروان زندگی ' ۱:۴۱۱)۔ اس کی پہلی جلد میں حضرت عمر بن عبد العزیزؒ سے لیکر مولانا جلال الدین رومیؒ (ساتویں صدی ہجری) تک کے حالات زیر بحث آئے ہیں '(مطبوعہ دارالمصنفین اعظم گڑھ ' ۱۹۵۵ء)۔ دوسری جلد میں شیخ الاسلام علامہ ابن تیمیہؒ کے تفصیلی حالات اور تجدیدی کارنامے زیر بحث آئے ہیں۔ یہ جلد اگست ۱۹۵۶ء میں مکمل ہوئی اور اعظم گڑھ سے ۱۹۵۷ء سے شائع ہوئی۔ تیسری جلد چھ سال کے بعد (اکتوبر ۱۹۶۱ء) میں مکمل ہوئی ' یہ جلد شیخ المشائخ خواجہ نظام الدین ' محبوب الٰہیؒ اور شیخ شرف الدین یحیٰی منیریؒ کے تذکرے پر مشتمل ہے(مطبوعہ اپریل ۱۹۶۳ء ' مجلس نشریات اسلام ' کراچی)۔ اس کا حصہ چہارم جو حضرت

مجدد الف ثانیؒ کے تذکرہ کے لیے مختص ہے ، قدرے تاخیر سے منظر عام پر آیا ، یعنی اپریل ۱۹۸۰ء میں مکمل ہوا ، جبکہ حصہ پنجم جو حکیم الاسلام شاہ ولی اللہ محدث دہلویؒ اور ان کی اولاد ، امجاد اور خلفائے نامدار کے تذکرے پر مشتمل ہے ، ۱۹۸۴ء میں مکمل ہوا ، جبکہ مولانا نے اپنی کتاب سیرت سید احمد شہید کو ، تاریخ دعوت و عزیمت کا چھٹا حصہ قرار دیا ہے ، اس طرح یہ تاریخ اصلاح و تجدید تیرھویں صدی تک مکمل ہو گئی ہے ، ان میں سے ہر کتاب مستقل کتاب ہونے کی حقدار ہے ، لیکن چونکہ یہ ایک ہی سلسلے کی مختلف کڑیاں ہیں ، اس لیے اسے ایک ہی کتاب گردانا جاتا ہے اس کی چار جلدوں کا عربی ترجمہ (رجال الفکر والدعوۃ) ہو چکا ہے (مطبوعہ دارالقلم ، کویت ، کل صفحات ۱۳۰۷) ۔ تاریخ دعوت و عزیمت کے کچھ حصے الگ بھی طبع ہوے ہیں ، مثال کے طور پر الامام حسن البصری (ص:۳۲ ، مکتبہ دارالمختار الاسلامی ، قاہرہ) اور الامام عبد القادر الجیلانی ، کو الگ بھی شائع کیا گیا ہے ؛ (۵) الامام محمد بن اسماعیل البخاری و کتاب صحیح البخاری (دارعرفات ، راے بریلی ، ص ۲۸)؛(۶) الامام الشہید حسن البناء (المجمع الاسلامی العلمی ، ۱۴۱۸ھ/۱۹۹۸ء ، ص ۱۴) ،(۷) حیات عبد الحی (اردو، ندوۃ المصنفین ، دہلی ۱۹۷۰ء ،ص ۴۳۰)۔ اس میں مولانا نے اپنے والد محترم کے حالات قلم بند کیے ہیں؛(۸) مولانا محمد الیاس صاحب اور ان کی دینی دعوت (لکھنؤ ۱۹۴۴ء): بانی تبلیغی جماعت کے حالات زندگی اور ان کی دعوت و تبلیغ پر ایک اہم تصنیف ، متعدد بار شائع ہو چکی ہے ؛ اس کا عربی ترجمہ الداعیۃ الکبیر الشیخ ، محمد الیاس الکاندھلوی و دعوتہ (المرکز العربی الشارقہ ، ص : ۱۱۴) کے عنوان سے ہوا ؛(۹) مکاتیب مولانا محمد الیاس (کتب خانہ انجمن ترقی اردو ، جامع مسجد دہلی ، ۱۳۹۴ھ ، ص : ۸۰) ، (۱۰) اذا ھبت ریح الایمان (دارعرفات راے بریلی ، ۱۳۹۳ھ /۱۹۸۰ء و مؤسسۃ الرسالۃ بیروت و دارالقلم ، الکویت ،ص : ۲۴۰) ،

اردو ترجمہ ، از سید محمد الحسنی: جب ایمان کی بہار آئی (نشریات اسلام ، کراچی ۱۹۷۷ء)۔ مجاہد کبیر سید احمد شہید(م ۱۲۴۶ھ/۱۸۳۱ء) اور ان کے عالی ہمت رفقا کے ایمان افروز واقعات ، جن کی کوششوں سے ہندوستان میں ایمان کی بہار آئی اور اسلام کی ابتدائی صدیوں کی یاد تازہ ہو گئی ؛(۱۱) سوانح شاہ عبد القادر رائے پوری (بار اول مجلس نشریات اسلام ، کراچی ۱۹۶۵ء ،ص : ۳۵۲) اپنے پیرومرشد کے حالات زندگی ، جس میں سلسلہ رائپوریہ کے خصائص اور مولانا راے پوریؒ کے انداز تربیت پر بھی قلم اٹھایا گیا ہے ؛ (۱۲) ذکر خیر (کراچی ۱۹۷۷ء) اپنی والدہ خیر النساء کے حالات و سوانح پر مشتمل مختصر مگر جامع تذکرہ ؛(۱۳) کاروان ایمان و عزیمت (مجلس نشریات اسلام ، کراچی ، ۱۹۷۹ء) ؛ (۱۴) حضرت مولانا محمد زکریا (کراچی ۱۹۸۲ء) ، شیخ الحدیث مولانا محمد زکریا ، کی سیرت و سوانح پر ایک تاثراتی تحریر ؛(۱۵) تذکرہ حضرت مولانا فضل الرحمان گنج مراد آبادی (کراچی ۱۹۸۵ء)؛ (۱۶) المرتضٰی ،اس میں نامور صحابی اور خلیفہ راشد حضرت علیؓ بن ابی طالب کے حالات و سوانح پر بہت ہی عمدہ ، نفیس اور جامع انداز میں روشنی ڈالی گئی ہے (کراچی ۱۹۹۱ء) ،(۱۷)پرانے چراغ (ج ۱-۳) (تین جلدیں ،صفحات: ۴۹۴ ،۴۳۱ ،۴۳۰ ، مکتبہ فردوس لکھنؤ) اپنے بزرگوں ، اساتذہ اور معاصرین کے حالات زندگی ، اپنے تعلقات کے آئینے میں عمدہ طریقے سے پیش کیے ہیں ؛(۱۸) سوانح محبوب الٰہی حضرت نظام الدین اولیاء (ادارہ اشاعت دینیات ، نئی دہلی ۱۹۸۶ء ، ص : ۱۹۲) ؛ (۱۹) مولانا سید طلحہ ، ایم اے (صدیقی ٹرسٹ ،کراچی ، ۳۴) ؛(۲۰)شاعر الاسلام الدکتور محمد اقبال(مطبع دار الکتب العربی ، ۱۹۵۱ء) علامہ اقبال پر دو خطبات کا مجموعہ ، جو روائع اقبال میں بھی شامل ہے ۔(۲۱) صلاح الدین الایوبی ، (دارعرفات ، رائے بریلی ، ص ۷۷).

(ب) سیرت طیبہ : سیرت طیبہ بھی مولانا ندوی کے پسندیدہ ترین موضوعات میں سے ہے ، انہوں

نے اس عنوان پر درج ذیل کتابیں مرتب فرمائیں :(۲۲) السیرۃ النبویہ (دارالشروق جدہ ' ربیع الثانی ۱۳۹۷ھ/ ۱۹۷۷ء) (بڑے سائز کے ۴۷۵ صفحات)۔ اس میں تاریخ کا تقابلی مطالعہ 'ما قبل اسلام عہد کی مذہبی ' اخلاقی ' سیاسی ' سماجی و اقتصادی تصویر ' جزیرۃ العرب ' مکہ و مدینہ اور طائف پر تاریخی و جغرافیائی و معاشرتی اور تہذیبی نقطۂ نظر سے بحث کی گئی ہے۔ مولانا نے اپنی اس کتاب کے مقدمہ میں لکھا ہے کہ یوں تو انہوں نے حدیث و سیرت کی بہت سی کتابوں سے استفادہ کیا ہے ' مگر انہوں نے اس بارے میں زیادہ اعتماد سیرۃ ابن ہشام ' ابن القیم کی زاد المعاد ' ابن کثیر کی السیرۃ النبویہ وغیرہ پر کیا ہے ' انہوں نے یہ کتاب شوال ۱۳۹۵ھ سے ۱۳۶۶ھ / اکتوبر ۱۹۷۰ء سے ۱۹۷۶ء کے درمیان (ایک سال میں) مکمل کی ہے۔ یہ کتاب متعدد عرب جامعات کے نصاب تعلیم میں داخل ہے تیسری عالمی سیرت کانفرنس (منعقدہ ۱۹۷۹ء ' قطر) کے شرکا کے مابین مفت تقسیم کی گئی ؛ اب تک اس کی متعدد طباعتیں شائع ہو چکی ہیں۔ اس کے اردو ' انگریزی اور ہندی ترجمے بھی شائع ہو چکے ہیں ' اردو ترجمہ نبی رحمت کے عنوان سے دو جلدیں میں دستیاب ہے (کراچی ۱۹۸۷ء) ؛(۲۳) جوانب السیرہ المضیئۃ فی المدائح النبویہ الفارسیہ والاردیہ (دارالصحوۃ ' القاہرہ ' ۲۳) ' فارسی اور اردو نعت کے حوالے سے سیرت نبویہ کے گوشوں کی وضاحت بڑے مؤثر پیرائے میں کی گئی ہے؛ (۲۴)دراسۃ السیرۃ النبویہ من خلال الادعیۃ الما ثورہ المرویہ (دارالمختار الاسلامی ' القاہرہ ' ص ۴۰) ؛(۲۵) رسالۃ سیرۃ النبی الامین الی انسان القرن العشرین (دارالحراء للکتاب ' ص : ۳۴) ؛ (۲۶)فضل البعثۃ المحمدیہ علی الانسانیۃ (المجمع الاسلامی العلمی ' ص ۴۵)؛(۲۷)فی ظلال البعثۃ المحمدیہ (ص ۱۲ ' المجمع الاسلامی العلمی)؛(۲۸) محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ' الرسول اعظم وصاحب المنۃ الکبریٰ علی العالم و مسؤلیۃ العالم المتحدہ النصف الادبیہ لخلقیہ نحوۂ (دارعرفات ' ص: ۵۲)؛(۲۹) النبی الخاتم والدین الکامل وماکھما من اھمیۃ فی تاریخ الادیان والملل (المجمع الاسلامی ' ص ۴۵)(۲۳ تا ۲۹ زیادہ تر مولانا کے مقالات یا خطبات کا مجموعہ ہیں) ؛(۳۰)النبی الخاتم (المجمع الاسلامی ' بھارت و دارالمختار الاسلامی ' قاہرہ ' ص: ۹۲)؛ (۳۱) قصص النبیین (عربی) مولانا نے قصص النبیین(مجلس نشریات اسلام ' کراچی ' ۱۹۷۶ء) کے نام سے بچوں کے لیے تمام انبیاء علیہم السلام کی سیرت و سوانح قلم بند فرمائی ' جس کا پانچواں حصہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی سیرت پر مشتمل ہے (اردو ترجمہ ' بچوں کے لیے سیرۃ النبی ' از محمود الحسن عارف ' مطبوعہ مکتبہ مدنیہ ' لاہور ۱۹۹۴ء) ؛ (۳۲)نبی خاتم و دین کامل ' مختصر سی تحریر (کراچی ' س ن) ؛(۳۳) محسن عالم (اردو ' انگریزی ' لکھنؤ ۱۹۷۶ء) ؛ (۳۴) سیرت نبوی دعاؤں کے آئینہ میں (لکھنؤ) آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کی مختلف دعاؤں کا تاریخی تناظر میں مطالعہ .

(۳) علوم قرآن : مولانا ندوی علوم قرآن پر عبور رکھتے تھے ' اس عنوان پر اگرچہ انہوں نے کوئی بڑی تصنیف تو مرتب نہیں کی ' لیکن حسب ذیل چند کتابیں اور کتابچے ضرور یادگار چھوڑے ہیں:

(۳۵) تاملات فی القرآن الکریم (دارالقلم ' دمشق ' ص ۱۱۲) یہ کتاب الصراع بین الایمان والمادیۃ (دارالقلم ' کویت ' ص: ۱۸۶) اور تاملات فی سورۃ الکہف کے عنوان سے بھی طبع ہو چکی ہے ' اردو ترجمہ معرکۂ ایمان و مادیت (مجلس نشریات اسلام ' کراچی ۱۹۷۷ء از محمد الحسنی الندوی) بھی دستیاب ہے ؛(۳۶) المدخل الی الدراسات القرآنیہ (المجمع الاسلامی العلمی ' القاہرہ ' ص ۱۸۰) اردو ترجمہ : مطالعہ قرآن کے اصول و مبادی (کراچی ۱۹۸۰ء).

(۴) سفرنامے : مولانا نے عالم اسلام اور مشرق و مغرب میں بہت سے سفر کیے انہوں نے پہلا سفر شعبان ۱۳۶۶ھ/جون ۱۹۴۷ء میں حجاز مقدس کے لیے کیا اور

وہاں چھ ماہ تک قیام فرمایا (کاروان زندگی ' ۳۱۹:۱) ' اس کے بعد انہوں نے بہت سے ملکوں کے سفر کیے ' اور عالم اسلام اور جدید دنیا کا شاید ہی کوئی ملک ایسا ہو جہاں ان کے قدم نہ پہنچے ہوں اور جس کی انہوں نے روداد سفر مرتب نہ کی ہو ' چنانچہ اس موضوع پر انہوں نے درج ذیل کتابیں مرتب اور مدون فرمائیں ؛ (۳۷) شرق اوسط میں کیا دیکھا(مشرق وسطٰی کا سفر نامہ ' مکتبہ تعلیمات ' لکھنؤ ۱۹۵۳ء)؛(۳۸) دو ہفتے ترکی میں (لکھنو ۱۹۵۶ء) ؛(۳۹) من نہر کابل الی نہر الیرموک ' اردو ترجمہ: دریاے کابل سے دریاے یرموک تک 'یہ سفر ۴ جون ۱۹۷۳ء سے ۲۰ اگست ۱۹۷۳ء کے درمیان ہوا تھا ' آغاز افغانستان سے ہوا اور اختتام شرق اردن پر ' یہ ایک عمدہ تاثراتی سفر نامہ ہے۔ اس کے متعلق مولانا لکھتے ہیں:" مصنف کی کتابوں میں یہ سفر نامہ اس وجہ سے خاص اہمیت رکھتا ہے کہ اس میں ان ممالک کو جن کے ساتھ اسلام کی تاریخ کا بڑا اہم اور طویل حصہ وابستہ ہے مصنف نے ایک حقیقت پسند مسلمان ' تاریخ کے طالب علم ' صحیح اسلام زندگی کے متجسس اور اسلام کے عروج و ترقی کے خواہش مند ' لیکن حقائق و واقعات کو ان کی صحیح جگہ دینے اور خطرات و اندیشوں پر نظر رکھنے والے سیاح کی حیثیت سے دیکھا تھا " (کاروان زندگی ' ۱۴۷:۱)۔ اس سفر نامے کو نقادوں نے سب سے زیادہ پسند کیا ہے (کتاب مذکور ' ۱۴۸:۱ ' بحوالہ پروفیسر رشید احمد صدیقی) '(۴۰) حجاز مقدس اور جزیرۃ العرب (کراچی ۱۹۷۹ء) ؛(۴۱) مشرق اوسط کی ڈائری (مجلس تحقیقات و نشریات اسلام ' لکھنؤ ۱۹۸۲ء) ؛ (۴۲) اپنے گھر سے بیت اللہ تک (کراچی ۱۹۸۹ء) بہت عمدہ ' مربوط اور جذباتی انداز میں لکھا گیا سفر نامہ حرمین ؛ (۴۳) مکاتیب یورپ (مکتبہ اسلام ' لکھنو)۔ یہ اگرچہ سفرنامہ نہیں ہے ' لیکن چونکہ مولانا کے ان خطوط پر مشتمل ہے ' جو انہوں نے سفر یورپ کے دوران میں مختلف لوگوں کو لکھے ' اس لیے ان میں تاثراتی انداز نمایاں ہے ' نیز انہوں نے وہاں کے حالات و مشاہدات کا عمدہ انداز میں تجزیہ کیا ہے ؛ (۴۴) بارہ دن ریاست میسور میں (مطبوعہ انجمن طلباے بھٹکل ' دارالعلوم ندوۃ العلماء)۔ یہ ۲۲ نومبر ۱۹۶۶ء کے دورہ میسور کے تاثرات پر مشتمل ہے ؛(۴۵) دو ہفتے مغرب اقصٰی (مراکش) میں مولانا نے ۶ مئی سے ۱۸ مئی ۱۹۷۶ء تک مغرب اقصٰی (مراکش) کا سفر کیا۔ یہ سفرنامہ اسی سفر کی یادداشتوں کا مجموعہ ہے ؛ (۴۶)طوفان سے ساحل تک ' نو مسلم فاضل محمد اسد الطریق الی المکہ کی تلخیص جسے مؤلف کی اجازت سے انہوں نے طبع کیا۔

۵۔ حکمت اور فلسفہ شریعت : مولانا ندوی جس علمی اور فکری خانوادے سے تعلق رکھتے تھے ' اس کا دین اسلام کی حکمت و فلسفے سے بھی گہرا تعلق تھا ' پھر ندوی کی تحریک اسی نکتے کے ارد گرد گھومتی ہے ' اسی لیے انہوں نے بہت سی کتابوں میں اس عنوان پر اظہار خیال فرمایا ہے ' اس سلسلے میں ان کی حسب ذیل کتابیں اہمیت کی حامل ہیں:

(۴۷) الاجتھاد و نشاۃ المذاہب الفقہیہ (المجمع الاسلامی العلمی ' لکھنؤ ' ص ۳۴)؛(۴۸) الارکان الاربعہ فی ضو الکتاب و السنۃ (دارالقلم ' کویت ' ص ۳۰۳) ' اس کا اردو ترجمہ (ارکان اربعہ ' مجلس تحقیقات و نشریات اسلام ' لکھنو ۱۹۸۱ء ' از محمد میاں ندوی) اور انگریزی ترجمہ (Four pillars of Islam از ڈاکٹر محمد آصف) بھی ہو چکا ہے۔ یہ کتاب مولانا کی کتابوں میں بڑی اہمیت کی حامل ہے ' اس کتاب میں اسلام کے ارکان اربعہ (نماز ' زکوٰۃ ' حج اور روزے) کی تفصیل ' ان بنیادی و عملی ارکان کی روح ' ان کی حکمتوں اور ان کی مصالح 'ان کے فوائد و مقاصد وغیرہ کا تذکرہ بڑے موثر پیرائے میں کیا گیا ہے ؛ (۴۹) الاسلام والحکم (دارالمختار الاسلامی ' قاہرہ ' ص ۲۹) ؛ (۵۰) الی الاسلام من جدید (دارالقلم ' دمشق ' ص ۲۲۴) ؛(۵۱) النبوۃ والانبیاء فی ضو القرآن (دارالقلم ' دمشق ' ص ۲۷۱) ؛(۵۲)العقیدہ والعبادۃ والسلوک (اردو

ترجمہ : دستور حیات ' ادارہ نشریات اسلام)۔

(۶) دعوت دین ' جدید تہذیبی و تمدنی مسائل اور تہذیت حاضر : مولانا اپنے دور میں تہذیب جدید کے بہت بڑے نقاد اور نکتہ چین تھے ' پھر انہیں مغرب اور مغربی استعمار کے خلاف جذبہ جہاد 'ان کے خاندانی بزرگوں اور اساتذہ کی طرف سے وراثت میں ملا تھا ' اسی لیے انہوں نے جدید تہذیبی اور عمرانی مسائل نیز تہذیب حاضر کے نقد پر بھی قلم اٹھایا ' اس حوالے سے مولانا کی حسب ذیل کتابیں ' عالمگیر شہرت کی حامل ہیں:(۵۳) ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمین (عربی) ؛ اردو ترجمہ انسانی دنیا پر مسلمانوں کے عروج و زوال کا اثر (کراچی ۱۹۷۴ء)۔ اس کتاب کے لکھنے کا داعیہ ' مصنف کے دل میں ۱۹۴۴ء میں پیدا ہوا ' مولانا خود لکھتے ہیں"اس زمانے میں (غالباً ۱۹۴۴ء تھا) میرے دل میں ایک ایسی کتاب لکھنے کا داعیہ اس طرح پیدا ہوا کہ میں اس کے ٹالنے پر قادر نہیں ہو سکا ' جس میں یہ دکھایا گیا ہو کہ مسلمانوں کے زوال سے پورے عالم انسانی پر کیا اثر پڑا ' ان کے عروج سے انسانیت ' تمدن اور اقوام و ملل کو کیا ملا اور ان کے انحطاط و تنزل سے انہوں نے کیا کھویا ؟ میرے علم میں ابھی تک کسی نے اس نظریہ کو پلٹ کر اس طرح سوچنے اور لکھنے کی کوئی منظم علمی و تاریخی انداز پر سائنٹیفک کوشش نہیں کی تھی ' کہ مسلمان تاریخ کے ایک ایکٹر(Actor) نہیں ' ایک طاقت ور تاریخی بلکہ تاریخ ساز عامل(Factor) کی حیثیت رکھتے ہیں ' جس سے تقدیر انسانی وابستہ ہے " (کاروان زندگی ' ۱:۲۵۷)۔ کتاب کے پہلے باب میں عہد ماقبل اسلام جاہلیت عالمیہ (World Paganism) پر ' دوسرے باب میں محبت نبوی کی کیمیا گری اور دعوت اسلامی کی انقلاب انگیزی کو دکھایا گیا ہے " ' تیسرے باب میں مسلمانوں کے زوال کی الم ناک داستان بیان کی گئی ہے ' چوتھے باب میں یورپ کے منصب قیادت پر آنے اور دنیا کی زمام کار ہاتھ میں لینے اور اس کے طبعی و تاریخی اسباب و اثرات کا تذکرہ کیا گیا ہے ۔ اس کے بعد مولانا نے یہ بتایا ہے کہ اب عالم اسلام کس طرح اپنا کھویا ہوا مقام حاصل کرسکتا ہے۔ کتاب کا سب سے مؤثر حصہ وہ ہے جس کا عنوان ہے : "محمد رسول اللہ روح لعالم العربی" اس حصہ میں اہل عرب پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ذریعے ' اللہ تعالیٰ نے جو احسان کیا ہے ' اس کا نہایت مؤثر اور بلیغ انداز میں تذکرہ کیا گیا ہے ۔ مولانا کو اپنی کتاب کا یہ حصہ اتنا پسند تھا کہ انہوں نے لکھا ہے "کہ اگر انہیں کسی بدعت اور فتنے کا اندیشہ نہ ہوتا ' تو وہ وصیت کر جاتے کہ کتاب کے یہ صفحات ان کے کفن میں رکھ دیے جائیں کہ وہ ان کو اپنے لیے ذریعہ مغفرت اور وسیلہ شفاعت سمجھتا ہے (کاروان زندگی ' ۱:۲۶۳)۔ یہ کتاب پہلی مرتبہ قاہرہ سے لجنۃ التالیف و الترجمہ والنشر سے ۱۹۵۰ء میں طبع ہوئی ؛ مقدمہ ڈاکٹر احمد امین نے لکھا ' اس کتاب کوتمام عالم اسلام ' خصوصاً عالم عرب میں بے حد پسند کیا گیا ۔ شام کے ایک بلند پایہ ادیب استاد جواد مرابط کے مطابق وسیع النظر اور تحقیقی مطالعے کا ذوق رکھنے والے ادباء اور مفکرین کی نگاہ میں یہ کتاب اس صدی کی تین کتابوں میں سے ایک ہے ' جو عالم اسلام میں لکھی گئیں ' دوسرے دو کتابیں شکیب ارسلان کے "موجودہ دنیاے اسلام" پر لکھے گئے حواشی اور الاستعمار والتبشیر ہے(مشاہیر علماے دیوبند ' ۱:۲۳) جس کا مزید اندازہ اس امر سے لگایا جا سکتا ہے کہ یہ کتاب مختصر سے عرصے میں مصر ' بیروت اور شام سے ۱۵ مرتبہ طبع ہو چکی تھی۔ ۱۹۸۲ء میں ایک لاکھ کی تعداد میں دارالقلم ' کویت سے چھپی ' جس کے اسی ہزار نسخے مملکت سعودیہ کی وزارت تعلیم نے خرید لیے ' بارہ ہزار نسخے مکتبہ الحرم ریاض نے لیے اور اردو کی نو اور انگریزی (ترجمہ از ڈاکٹر محمد آصف) کی چھ طباعتیں ترکی اور فارسی (باضعف مسلمین دنیا درخطر سقوط ' ادارہ جلسات علمی اسلام شناسی ' ۱۹۶۵ء) میں کم سے کم دو طباعتیں ہو چکی ہیں(کاروان زندگی ' ۱:۲۶۵)۔ اس کا اردو ترجمہ محمد

میاں اور مولوی عبد اللہ عباس ندوی نے کیا۔

(۵۴) الصراع بین الفکرۃ الاسلامیہ الغربیہ (دارالفکر بیروت ۱۹۶۵ء ، دارالقلم ، کویت ۱۹۶۸ء)۔ اردو ترجمہ: مسلم ممالک میں اسلامیت اور مغربیت کی کشمکش (لکھنو ، ۱۹۶۵ء) ؛ انگریزی ترجمہ: Western Civilisation, Islam and Muslims (از ڈاکٹر محمد آصف)۔ مولانا کی یہ کتاب دراصل ماذاخسر العالم کا تتمہ ہے ، اس کتاب میں اسلامی ملکوں میں قدیم اور جدید افکار کے مابین کشمکش کی صورت حال کو پہلی مرتبہ زیر بحث لایا گیا ہے اوراس کشمکش کے نتائج اور اس معرکہ میں مسلم ممالک کے طرز عمل اور موقف کا جائزہ لیا گیا ہے ، جو خود مولانا کے الفاظ میں "مسلم ممالک کا سب سے بڑا اور حقیقی مسئلہ تھا اوراسی سوال کے جواب پر (کہ مغربی تہذیب کے بارے میں یہ ممالک کیا رویہ اختیار کرتے ہیں اور اپنے معاشرے کو موجودہ زندگی سے ہم آہنگ بنانے اور زمانے کے قاہر تقاضوں سے عہدہ براء ہونے کے لیے کون سی راہ اختیار کرتے ہیں) اس بات کا انحصار ہے کہ دنیا کے نقشہ میں ان مسلم اقوام کی نوعیت کیا قرار پاتی ہے اور ان ملکوں میں اسلام کا کیا مستقبل ہے(کاروان زندگی ، ۲:۳۲)۔ مولانا کی یہ کتاب اس دور کی ایک اہم تصنیف ہے ، جو عالم اسلام کے ذہین طبقہ کے لیے دعوت فکر اور لمحہ فکریہ رکھتی ہے۔ کتاب عربی اور اردو میں کئی بار طبع ہو چکی ہے ؛ (۵۵) الی ممثلی البلاد الاسلامیہ (اسلامی ملکوں کے مندوبین سے خطاب) : یہ رسالہ ، مولانا کی اسلامی ملکوں کے نمائندوں کے لیے تیار کردہ تحقیقی مقالے پر مشتمل ہے ، جو ۱۹۴۷ء میں "ایشیائی کانفرنس" میں شرکت کے لیے وزیر اعظم ہندوستان کی دعوت پر ، بھارت آئے تھے ؛ اس مختصر مگر جامع رسالے میں مولانا نے تہذیب حاضر کی خرابیوں اور بحیثیت ایک مسلمان ، مسلمانوں کی ذمہ داریوں پر قلم اٹھایا ہے (مطبوعہ ڈان پریس ، ۱۹۴۷ء) ؛ (۵۶) اریدان اتحدث الی الاخوان (مصر کے الاخوان المسلمون کے نام ایک رسالہ)؛(۵۷) بین الجبایۃ والھدایۃ ، مولانا جب پہلی مرتبہ ۱۹۴۷ء میں حجاز مقدس گئے اور وہاں انہوں نے ۶ ماہ تک قیام فرمایا ،تو انہوں نے محسوس کیا کہ عرب معاشرہ میں بڑی تیزی سے تبدیلی آ رہی ہے اور اس میں ان کی قدیم روایات سے انحراف پیدا ہو رہا ہے ، اس پر انہوں نے امیر سعود بن عبد العزیز کے لیے زیر نظر رسالہ لکھا ، یہ رسالہ شیخ عمر بن الحسن نے ولی عہد مملکت امیر سعود کو پڑھ کر سنایا ۔ یہ رسالہ پہلے مستقل طور پر اور پھر ، الی الاسلام من جدید ، میں شامل ہو کر طبع ہوا ،جو کہ مولانا کی ایسی ہی تحریروں اور تقریروں کا مجموعہ ہے ؛(۵۸) اسمعوا ہا صریحۃ منی ایھا العرب (عربوں سے صاف صاف باتیں) ، کتابچہ (ایک لاکھ کی تعداد میں چھپ کر تقسیم ہوا)؛ (۵۹) پاجاسراغ زندگی ، کراچی ۱۹۷۳ء) ۔ طلباے دینی مدارس کا منصب و مقام ، ملت کی ان سے توقعات اور عصر حاضر میں ان کی ذمہ داریوں پر مشتمل عمدہ کتابچہ ؛ (۶۰) اصلاحیات (کراچی ۱۹۸۰ء) سات مضامین اور چار تقریروں پر مشتمل کتابچہ ، جس میں سیرت نبوی ، ایمان و عقیدہ اور عام انسانی مسائل پر بحث کی گئی ہے اور ایک نئے انداز سے سوچنے کی دعوت دی گئی ہے۔ تعارف مولانا منظور احمد نعمانی ، مدیر الفرقان ؛(۶۱) حریت پاکستان (مجلس نشریات ، کراچی ۱۹۷۹ء) ، مولانا کی وہ اہم اور فکرانگیز تقریریں جو انہوں نے اپنے دورہ پاکستان (۶ جولائی تا ۲۸ جولائی ۱۹۷۸ء) میں مختلف اسلامی اجتماعات ، جامعات ، مدارس اور مختلف شہروں میں کیں ؛(۶۲) التربیۃ الاسلامیہ الحرۃ (شعبۃ التعمیر و الترقی ، ندوۃ العلماء) ، مسلمانوں کے آزاد نظام تعلیم کامسئلہ ایک ایسا مسئلہ ہے ، جس پر ہر دور کے مفکرین اور مسلمان ماہرین نے قلم اٹھایا ہے ۔ مولانا نے اس بارے میں بہت پہلے سے سوچنا اور لکھنا شروع کر دیا تھا ، چنانچہ ان کا اس سلسلے میں پہلا مضمون ۱۹۵۰۔۱۹۵۱ء میں حجاز کے اخبار البلاد السعودیہ میں "کیف نوجہ المعارف فی البلاد الاسلامیہ" کے عنوان سے

چھپا۔ بعد میں انہوں نے اپنے انہی خیالات کو سعودی وزیر معالی الشیخ حسن عبد اللہ آل الشیخ کی دعوت پر ریاض یونیورسٹی کے وسیع ہال میں ۲۲شعبان ۱۳۸۸ھ/۱۳ نومبر ۱۹۶۸ء کو اپنے خطاب میں پیش کیا۔ اس سلسلے کا دوسرا مضمون مولانا نے کویت میں ہونے والے ممالک عربیہ کے وزرائے تعلیم کی ایک کمیٹی کے لیے لکھا تھا؛ تیسرا مضمون مولانا نے ندوۃ العلماء کے تعلیمی جشن (اکتوبر۔ نومبر ۱۹۷۵ء) کی ایک نشست میں پڑھا۔ یہ کتاب مولانا نے انہی مقالات پر مشتمل ہے ' اس کی تیسری طباعت المختار الاسلامی ' قاہرہ سے ۱۹۷۶ء میں ہوئی؛ (۶۳) احادیث صریحۃ مع المغرب ؛ اردو ترجمہ: مغرب سے صاف صاف باتیں (مکتبہ رشیدیہ ' ساہی وال ۱۳۹۴ھ/ ۱۹۷۴ء) ' مولانا کی ان تقریروں کا مجموعہ جو انہوں نے اپنے یورپ کے اسفار میں اور بھارت کے مختلف مقامات پر کیں (کل صفحات ۱۸۸)؛ (۶۴) احادیث صریحۃ فی امریکا ' اردو ترجمہ: نئی دنیا (امریکہ) میں صاف صاف باتیں ' (مجلس نشریات ' اسلام ' ۱۳۹۸ھ/۱۹۷۸ء ' صفحات ۱۳۹)؛(۶۰) تعمیر انسانیت ' مولانا کا پبلک جلسوں کی دس اہم تقریروں کا مجموعہ (مجلس نشریات اسلام ' سن ن ' صفحات: ۱۵۹)؛ (۶۵) تحفہ پاکستان ' مولانا نے مئی ۱۹۸۸ء میں پاکستان کے دورے کے دوران میں ' مختلف مقامات پر جو تقریریں کیں ' جن میں اہل پاکستان سے جدید معروضی حالات میں خطاب کیا گیا ہے ' یہ کتاب خطابات کا مجموعہ ہے (مجلس نشریات ' ۱۹۸۴ء) ؛(۶۶) المسلمون فی الهند (دارالفتح ' دمشق) ' اردو ترجمہ: ہندوستانی مسلمان ؛(۶۷) عصر حاضر میں دین کی تفہیم و تشریح '(مجلس نشریات ' محرم الحرام ۱۳۹۹ھ/۱۹۷۸ء) ' بعض معاصر تحریکوں اور تحریروں کے آئینے میں ایک علمی اور فکری جائزہ ؛(۶۸) اسمعی یا مصر (اہل مصر سے خطاب)؛(۶۹) اسمعی یا سوریا ؛(۷۰) اسمعی یا زھرۃ الصحراء کویت ؛(۷۱) اسمعی یا ایران ؛(۷۲) احادیث صریحۃ مع اخواننا والمسلمین (خلیج میں کی گئی عربی

تقریروں کا مجموعہ)؛(۷۳) اس گھر کو آگ لگ گئی ' گھر کے چراغ سے ' یہ تقریر مولانا نے تحریک پیام انسانیت کے تحت ۲۲ مئی ۱۹۷۵ء کو لکھنؤ کے تاریخی مقام گنگا پرشاد میموریل ہال ' امین الدولۃ پارک میں ایک جلسہ عام میں کی تھی۔ اس تقریر میں غلامی اور محکومی کے اسباب ' بیرونی و ملکی حکومت کا فرق بتانے کے بعد اس پستی اور گراوٹ کی تصویر کھینچی گئی ہے جس کا ملک شکار ہے؛(۷۴) اسلام اور مغرب (عربی ترجمہ: الاسلام و الغرب از سید سلمان ندوی ' ص:۳۲) یہ مولانا کی وہ تقریر ہے جو انہوں نے آکسفرڈ یونیورسٹی کے اسلامک سنٹر کے افتتاح کے موقع پر کی ' اس کتاب میں مولانا نے اسلامی تعلیمات کا جدید مغربی افکار کے ساتھ موازنہ کیا ہے؛ (۷۵) الاسلامیات والمستشرقون (المجمع الاسلامی ' ص ۱۴۰) (اردو ترجمہ: اسلامیات اور مغربی مستشرقین اور مسلمان مصنفین ' انگریزی ترجمہ: Islamic studies, orientalism and muslim scholars (مجلس تحقیقات و نشریات اسلام 'لکھنؤ و کراچی) ' مولانا کی تصانیف میں یہ کتاب خاص اہمیت رکھتی ہے؛ اس میں انہوں نے ضروری حد تک مستشرقین کی علمی کاوشوں کا اعتراف کرتے ہوے ' ان کی کمزوریوں کی جستجو اور خوردہ گیری کی عادت پر تنقید کی ہے اور نازک مستشرقانہ حکمت عملی پر روشنی ڈالی ہے ' مولانا نے یہ مقالہ دارالمصنفین اعظم گڑھ کے تحت ' اسلام اور مستشرقین کے موضوع پر ۲۶۔۲۸ ربیع الثانی ۱۴۰۲ھ/۱۹۸۲ء میں ہونے والے بین الاقوامی سیمینار میں پڑھا تھا ؛(۷۶) الطریق الی المدینۃ (بار اول مکتبہ علمیہ ' مدینہ منورہ ۱۹۶۵ء ؛ نیز دارالقلم دمشق ' بیروت ' اردو ترجمہ: کاروان مدینہ ' مجلس نشریات اسلام ' کراچی ۱۹۶۵ء)۔ یہ مولانا کی مختلف موقعوں پر کی گئی تقریروں اور خطابات کا مجموعہ ہے ' مولانا کے بقول " میں نے جب اپنے سیرت کے مضامین اور ان تقریروں کو دیکھا جو خود عربی میں سیرت کے مختلف پہلوؤں ' ذات رسولؐ کی عظمت و

محبوبیت اور اس کے احسانات و عطیات پر عالم عربی میں مختلف موقعوں پر کی گئی تھیں ' نیز وہ چند اردو مضامین و تقریریں جو آسانی کے ساتھ عربی میں منتقل کی جاسکتی ہیں تو اندازہ ہوا کہ آسانی سے یہ ارمغان حجاز تیار اور پیش کیا جا سکتا ہے ' اس مجموعہ کا غالباً سب سے طاقت ور مضمون وفد الامة بين يدى نبيها (امت کے وفود آقا کے حضور میں) ' اصلاً سعودی ریڈیو سے نشر ہونے کے لیے جدہ میں لکھا گیا تھا ' اس پر معروف عرب فاضل شیخ علی الطنطاوی نے مقدمہ لکھا ' جس میں انہوں نے اس کتاب اور اس کے اسلوب بیان کی تعریف کرتے ہوئے لکھا کہ "میرا اپنے بارے میں اعتماد متزلزل ہو گیا تھا ' لیکن برادرم ابو الحسن جب میں نے آپ کی کتاب الطریق الی المدینہ پڑھی ' تو میں نے محسوس کیا کہ شوق میرے اندر پھر انگڑائی لینے لگا اور میرے سینے میں پھر وہی تپش ہے۔ برادرم ابو الحسن آپ کا صد شکریہ کہ آپ نے دوبارہ میرے اندر اپنی ذات اور اپنے ادب پر اعتماد بحال کردیا ہے۔ کتاب کا انگریزی ترجمہ Path way to Media کے عنوان سے چھپ چکا ہے (کاروان زندگی ' ص ۴۰۴)؛

(۷۷) تحفہ کشمیر : مولانا کو کشمیر یونیورسٹی کی طرف سے ۲۹ اکتوبر ۱۹۸۱ء کو ڈاکٹر آف لٹریچر (D.Lit) کی اعزازی ڈگری عطا کی گئی ' اس موقع پر مولانا نے نو دن کشمیر میں قیام فرمایا ۔ یہاں انہوں نے جو تقاریر کیں وہ ' "تحفہ کشمیر" کے نام سے طبع ہوئیں؛(۷۸) تحفۂ مشرق ' سفر بنگلہ (۹۔۱۹ مارچ ۱۹۸۴ء) کے دوران کی گئی تقریروں کا مجموعہ؛ (۷۹) خلیج بین الاسلام و المسلمین (مجلس نشریات اسلام) یہ مولانا کی ۵ محرم الحرام ۱۳۹۴ھ/ ۲۷ جنوری ۱۹۷۴ء کومسجد علی بن ابی طالب (دوبئی) میں کی گئی تقریر پر مشتمل ہے ؛(۸۰) اسلامی مزاج اور ماحول کی تشکیل و حفاظت میں حدیث کا بنیادی کردار (عربی : دور الحديث فى تكوين المناخ الاسلامى و صيانته ' انگریزی : Role of Hadith in the Pro motion of Islamic climate and attitude)۔ یہ مقالہ رابطہ عالم اسلامی کے وسیع کانفرنس ہال میں ۱۶ ذوالقعدہ ۱۴۰۱ھ/ ۱۳ ستمبر ۱۹۸۱ء کی شب میں پڑھا گیا۔ اس موقع پر بڑی تعداد میں علمائے مکہ ' اساتذہ جامعہ ام القریٰ اور اہل علم و اہل ذوق حجاج کرام کی معتدبہ تعداد موجود تھی (مطبوعہ مجلس نشریات اسلام ' کراچی)؛ (۸۱) ردہ ولا ابا بكر لها (اردو ترجمہ: جدید طوفان اور اس کا مقابلہ 'مطبوعہ مجلس نشریات اسلام) ' اس کتاب میں جدید الحاد اور بے دینی کو موضوع سخن بنایا گیا ہے ' تامل ترجمہ بھی شائع ہو چکا ہے(کاروان زندگی ' ۲:۲۶۱۔۲۶۲)؛ (۸۲) زندہ رہنا ہے تو میر کاروان بن کر رہو ' (مجلس نشریات اسلام ' کراچی)۔ یہ کتابچہ مولانا کی دارالعلوم دیوبند کے جشن صد سالہ ۲۲ مارچ ۱۹۸۰ء میں کیے گئے علمی خطاب پر مشتمل ہے؛(۸۳) المسلمون و قضية فلسطين (مطبوعہ بیروت و دمشق) اردو ترجمہ عالم عربی کا المیہ (مجلس نشریات اسلام) مسئلہ فلسطین کے بارے میں مولانا کے مقالات و مضامین کا مجموعہ ؛(۸۴) عرب قوم پرستی اسلامی نقطہ نظر سے خطرناک کیوں؟ (مطبوعہ مجلس تحقیقات و نشریات اسلام) ' اس میں عربوں کی قوم پرستی اور اس کے قومی نقصانات پر مدلل بحث کی گئی ہے ؛ (۸۵) كارثة العالم العربى و اسبابها الحقيقية ؛(۸۶) نفحات الایمان بین صنعاء و عمان ' ۱۹۸۳ء میں صنعاء و عمان کے جو سفر کیے اور وہاں جو خطبات پڑھے یہ کتابچہ انہی خطابات کا مجموعہ ہے ' جس میں سفر کی روداد بھی شامل ہے(۱۴۰۵ھ/ ۱۹۸۵ء) ؛ (۸۷) انسانی تہذیب و تمدن پر اسلام کے اثرات (مجلس نشریات اسلام ' کراچی) ؛ (۸۸) مسلم پرسنل لاء کی صحیح نوعیت و اہمیت (مطبوعہ مسلم پرسنل لاء بورڈ ' خانقاہ رحیمیہ مونگیر ' بہار) ' یہ کتابچہ دراصل مولانا کی ۷ اپریل ۱۹۸۵ء کو ستیہ میدان میں کی گئی تقریر پر مشتمل ہے؛ (۸۹) "مسلمانوں کے مسائل و جذبات کو سمجھنے کی کوشش کیجئے" (مجلس استحکام و یک جہتی لکھنؤ فورم ' مئی

۱۹۸۶ء) اس کا انگریزی اور ہندی ترجمہ بھی چھپ چکا ہے: (۹۰) ملک و معاشرہ انتہائی خطرناک موڑ پر (تحریک پیام انسانیت ' لکھنو) ؛(۹۱) "ملک کے بھی خوابوں کے سوچنے اور کرنے کی باتیں" (اس کا ترجمہ مرہٹی اور انگریزی میں ہو چکا ہے)۔ ملکی ' حالات کے متعلق ایک عمدہ تحریر؛(۹۲) ملک و معاشرہ انتہائی خطر ناک موڑ پر ہے اور اس کی جلد خبر لینے اور فکر کرنے کی ضرورت ہے، یہ کتابچہ ملکی حالات اور ان کے اصلاح احوال کے سلسلے کی ایک کڑی ہے؛ (۹۳) ہندوستانی مسلمان (مجلس تحقیقات و نشریات لکھنؤ ' ۱۹۶۱ء)؛ (۹۴) صحبتے با اہل دل (مجلس نشریات اسلام ' کراچی ۱۹۷۰ء) ' نامور صوفی بزرگوں کی مجالس کے متعلق ایک تاثراتی کتابچہ ؛(۹۵)الصراع بین الایمان والمادیۃ (دارالقلم ' کویت ۱۹۷۱ء) ؛ اردو ترجمہ: معرکہ ایمان و مادیت (مجلس نشریات اسلام ' کراچی ۱۹۷۲ء)؛(۹۶) اسلام اور غیر اسلامی تہذیب (کراچی ۱۹۷۴ء)؛ (۹۷) النبوۃ والانبیاء فی ضوء القرآن '(لکھنؤ '۱۹۶۳ء ' ص ۱۵۶) اردو ترجمہ منصب نبوت اور اس کے عالی مقام حاملین (کراچی ۱۹۷۵ء) ؛ (۹۸) مذہب و تمدن (کراچی ' ۱۹۷۹ء)؛(۹۹) عصر حاضر میں دین کی تفہیم و تشریح ' (کراچی ۱۹۷۹ء) ؛ (۱۰۰) اسلام ایک تغیر پذیر دنیا میں (کراچی ۱۹۸۰ء) ؛ (۱۰۱) تبلیغ و دعوت کا معجزانہ اسلوب (کراچی ۱۹۸۱ء) ؛ (۱۰۲) خواتین اور دین کی خدمت (کراچی ۱۹۸۳ء) ؛ (۱۰۳) پندرھویں صدی ہجری (کراچی ۱۹۸۳ء) ؛ (۱۰۴) انسانی تہذیب و تمدن پر اسلام کے اثرات واحسانات (کراچی ۱۹۸۵ء)؛(۱۰۵) نشان منزل (کراچی ۱۹۹۹ء)؛(۱۰۶) تحقیق و انصاف کی عدالت میں ایک مظلوم مصلح کا مقدمہ (سید احمد شہید اکیڈمی ' لاہور،س ن)؛(۱۰۷) اسلامی علوم کے میدان میں اسلام کا انقلابی و تعمیری کردار (کراچی ' س ن)؛ (۱۰۸) اسلامی بیداری کی لہر پر ایک نظر (مجلس نشریات ' س ن) ؛ (۱۰۹) ایک اہم دینی دعوت (مجلس نشریات ' کراچی س ن)؛(۱۱۰) ربانیۃ لا رھبانیۃ (بار دوم ' بیروت ۱۲۸۸ھ ' ص ۱۷۴)؛(۱۱۱) مذاکرات سائح فی الشرق العربی (مکتبہ وھبہ ' قاہرہ ۱۹۵۴ء ' ص ۳۰۱)؛ (۱۱۲) منھج افضل فی الاصلاح للدعاۃ والعلماء (بار دوم ' لکھنؤ ۱۹۷۰ء)؛(۱۱۳)لفتح العرب المسلمین (دارعرفات ' بریلی) ؛ (۱۱۴)قارنو بین الربح والخسارۃ یازعماء العرب (لکھنؤ ' ۱۳۸۷ھ) ؛ (۱۱۵)ظمآن الھیان للغلبۃ والانتصار (دارعرفات ' بریلی)؛ (۱۱۶)مواساۃ ام مساواۃ (لکھنو ۱۳۸۶ھ)؛(۱۱۷) ثورۃ فی التفکیر (عربی) ؛(۱۱۸) معقل الانسانیۃ (لکھنؤ) ؛ (۱۱۹) ملت ابراہیم ؛(۱۲۰) الدعوۃ الاسلامیہ فی الھند ؛ (۱۲۱) بین الصورۃ والحقیقہ ؛(۱۲۲) واذن فی الناس الحج (بیروت) ؛ (۱۲۳)موقف المسلم ؛(۱۲۴) المسلمون ودورھم (مکتبہ الامل 'کویت)؛ (۱۲۵) مذہب و تمدن (لکھنو) ؛(۱۲۶) پیام انسانیت (لکھنؤ) ؛(۱۲۷) لسانی و تہذیبی جہالت کا المیہ اور اس سے سبق ؛(۱۲۸) آپ بیتی (حج کیسے کریں) ؛(۱۲۹)اسلام مکمل دین مستقل تہذیب (اردو ' انگریزی)؛ (۱۳۰)عرب قوم پرستی اسلامی نقطہ نظر سے خطرناک کیوں؟ .

(۷) خود نوشت :(۱۳۱) کاروان زندگی (۶ جلدیں) مولانا نے دوسرے موضوعات کے علاوہ اپنی خود نوشت بھی مرتب اور مدون فرمائی ' جس کی مولانا کی وفات سے پہلے چھ جلدیں طبع ہو چکی تھیں ' یہ خود نوشت ' عام لوگوں کی خود نوشت سے قطعی مختلف ہے ' یہ ایک پہلو سے خود نوشت ہے اور دوسرے پہلو سے یہ مولانا کی " ڈائری " ہے ' جس میں مولانا نے اپنی ذات ' اپنے متعلقین ' اپنے گردو پیش ' اپنی کتابوں ' اپنی سرگرمیوں اور اپنے افکار و تاثرات کو نہایت مربوط اور عمدہ انداز میں مرتب فرمایا ہے ' اس خودنوشت کے خصوصی طریقہ کار کے بارے میں مولانا فرماتے ہیں : "مضامین و مندرجات میں معزز ناظرین کو کہیں کہیں اطناب و طوالت نظر آئے گی ' لیکن میں سمجھتا ہوں کہ سوانح و تاریخ اور اپنی سرگزشت کا یہ فطری و قدرتی حق

تسلیم کرنا چاہئے کہ دوسروں کی سوانح و سیر میں مصنف ان قابل احترام شخصیتوں کا وکیل اور ان کا ترجمان ہوتا ہے اور اپنی سرگزشت میں کسی حد تک آزاد اور اپنا ہی وکیل و ترجمان " (کاروان زندگی ' ص ۱۳)۔ پہلی جلد ۱۹۶۵ءتک کے حالات پر مشتمل ہے ' دوسری جلد ۱۹۶۶ء اور تیسری جلد جنوری ۱۹۸۳ء سے شروع ہو کر نومبر ۱۹۸۷ء تک اور باقی ماندہ تین جلدیں اس کے بعد طبع ہوئیں 'عربی ترجمہ مسیرۃ فی الحیاۃ '(از سید سلمان حسنی ندوی ' مطبوعہ دارالقلم ' دمشق و جدہ) بھی چھپ چکا ہے۔

(۸) اقبالیات: (۱۳۲) روائع اقبال : مولانا ندوی کو جن باتوں میں اللہ تعالیٰ نے تقدم اور پیش قدمی کا شرف اور دوسروں سے انفرادیت عطا فرمائی ' ان میں علامہ اقبالؒ کا عربوں میں تعارف کا مسئلہ بھی شامل ہے ' مولانا نے جس دور میں نشوونما پائی ' یہ دور علامہ اقبال کا دور تھا ' اس دور میں علامہ اقبال کی شاعری ہر پڑھے لکھے مسلمان نوجوان کی پسندیدہ شاعری تھی ۔ مولانا اپنے زمانہ طالب علمی میں اقبال سے متاثر ہوئے ' چنانچہ وہ اس کے مقدمہ میں لکھتے ہیں " میری نشوونما اس عہد میں ہوئی جب اقبال کا فن شہرت کے بام عروج پر پہنچ چکا تھا ' اقبال کا اپنے عہد پر جو اثر تھا اس کی مثال کسی زمانے کے شاعر و ادیب میں نہیں ملتی ' اس لیے اگر میں نے انہیں اپنے بچپن میں پسند کیا اور جب سن شعور کو پہنچ کر ان کو اپنا موضوع بنایا تو یہ محل تعجب نہیں" (نقوش اقبال ' ص ۳۱)۔ مولانا کو اقبال کیوں پسند تھا ' اس کی وجہ انہوں نے یہ لکھی ہے کہ وہ میرے جذبات و محسوسات کی ترجمانی کرتا ہے ' وہ میرے فکر و عقیدہ ہی کے ساتھ ہم آہنگ نہیں بلکہ اکثر میرے شعور اور احساسات کا ہم نوا بن جاتا ہے (کتاب مذکور ' ص ۳۲)۔

اس کتاب میں مولانا نے اقبال کے ساتھ اپنی ملاقاتوں کی تفصیل بھی بیان کی ہے ۔ مولانا نے ان کے کلام کے عربی ترجمہ کی خود اقبالؒ سے ان کی زندگی میں اجازت لی۔ مولانا نے علامہ اقبالؒ کی شاعری کے عربی ترجمے کو بھی پیش نظر رکھا اور پھر علامہ اقبالؒ کے فن اور ان کی شاعری پر ' زیر نظر کتاب مرتب فرمائی۔ مولانا کی یہ کتاب اس وقت منظر عام پر آئی ' جب اہل عرب علامہ اقبال کی شاعری اور ان کے خیالات کو سمجھنا چاہتے تھے۔ اس کتاب نے علامہ اقبال کی شاعری اور ان کے فن کو نہایت عمدہ اور مربوط طریقے سے عرب دنیا میں متعارف کرایا ۔ اس کتاب کے کئی ایڈیشن طبع ہو چکے ہیں۔ اس کا اردو ترجمہ ' نقوش اقبال کے عنوان سے ہوا ' جس پر مولانا عبد الماجد دریا بادی ' مولانا شاہ معین الدین ندوی اور جناب ماہر القادری کے تبصرے اور پروفیسر رشید احمد صاحب صدیقی کا مقدمہ ہے (مجلس نشریات ' کراچی ' ۱۳۹۶ھ/۱۹۷۶ء ' صفحات: ۲۹۲)۔

(۹) تقابلی مطالعہ ادیان : مولانا نے اگرچہ زیادہ تر مسلم معاشرے ' اس میں پیدا ہونے والی خرابیوں اور ان کی اصلاح و تہذیب کے عنوان پر ہی قلم اٹھایا ہے ' لیکن انہوں نے بعض مسلمان فرقوں اور غیر مسلم گروہوں کے متعلق بھی چند کتابیں تحریر فرمائی ہیں ' جن میں سے حسب ذیل کتابیں شامل ہیں :(۱۳۳) اسلام اور اولین مسلمانوں کی دو متضاد تصویریں (مجلس تحقیقات و نشریات ' ۱۹۸۵ء) ' اس کا عربی ترجمہ : صورتان متضادتان کے نام سے اور انگریزی ترجمہ : Islam and the Earlcast Muslims two comflicting portraits (مجلس تحقیقات و نشریات اسلام ' لکھنؤ) جبکہ عربی متن عمان اور قاہرہ سے طبع ہوا۔ کتاب میں شیعیت پر نقد کیا گیا ہے ؛(۱۳۴) القادیانی والقادیانیة (مطبوعہ بمبئی ' لکھنؤ ' جدہ و مدینہ طیبہ ' ۱۹۵۷ء) اس کا اردو ترجمہ قادیانیت کے عنوان سے ہوا ہے۔ کتاب لکھنے کی تحریک پنجاب یونیورسٹی میں دسمبر ۱۹۵۷ء۔ جنوری ۱۹۵۸ء کے اوائل میں ہونے والے مجلس مذاکرات اسلامی (اسلامی کلوکیم) سے ہوئی ' جس میں بہت سے عرب علما اور ادیبوں نے بھی شمولیت اختیار کی ' مجلس مذاکرہ میں مولانا کو بھی دعوت دی گئی ' لیکن وہ اپنی بعض مصروفیات کے

باعث شرکت نہ کر سکے ۔ انہیں پتہ چلا کہ یہاں عرب مندوبین عربی زبان میں فتنہ قادیانیت پر کسی اچھی کتاب کے بارے میں پوچھ رہے تھے ' مگر منتظمین انہیں کوئی کتاب نہ پیش کر سکے ' اس پر مولانا نے اپنے استاد عربی شاہ عبد القادر رائے پوریؒ کے حکم پر یہ کتاب تصنیف فرمائی ' جس کا بعد میں اردو ترجمہ بھی ہوا۔ کتاب مناظرانہ انداز سے ہٹ کر خالص علمی ' تحقیقی اور تاریخی نقطۂ نظر سے لکھی گئی ہے۔

(۱۰) نصاب سازی : مولانا ندوی ایک ماہر تعلیم بھی تھے ' انہوں نے اس حیثیت سے بھی چند نصابی کتب مرتب فرمائیں ' جن کی تفصیل درج ذیل ہے : (۱۳۵) قصص النبیین للاطفال (۵ حصے)؛(۱۳۶) القرأۃ الراشدہ (تین حصے ' لکھنؤ) ؛(۱۳۶) مختارات من ادب العرب ' (قرآن حکیم ' احادیث نبویہ اور عربی ادب سے انتخاب)۔ یہ ایک ایسا مجموعہ ہے ' جس میں دور اسلام کے ابتدائی دور سے لیکر چودھویں صدی ہجری تک ادب عربی اسلامی ' اپنے جملہ مظاہر اور تمام ادبی تاریخی اور تہذیبی پہلوؤں کے ساتھ موجود ہے؛(۱۳۷) منشورات من ادب العرب (لکھنؤ) الغرض مولانا اپنے زمانے کے بہت مقبول عام مصنف تھے ' ان کی بہت سی تقاریر بھی زیور طباعت سے آراستہ ہو کر ' عوام و خواص میں متداول ہیں .

مآخذ :(۱) کاروان زندگی (۶ جلدیں) مولانا کی سیرت و سوانح کا سب سے اہم اور مدلل مآخذ ہے ' جو مولانا کی زندگی کے تمام ادوار پر روشنی ڈالتا ہے ؛(۲) نقوش زندگی اس میں مولانا کے بزرگوں ' دوستوں اور متعلقین و متوسلین کے حالات زندگی پر روشنی ڈالی گئی ہے ' جس سے ضمناً مولانا کے اپنے بارے میں بھی بہت سی معلومات حاصل ہوتی ہیں ؛(۳) ذکر خیر (کراچی) ؛(۴) حیات عبد الحی ' مولانا کے والد کا تذکرہ ؛(۵) ڈاکٹر فیوض الرحمان : مشاہیر علماے دیوبند ' ۱: ۱۹-۳۱ ؛(۶)وہی مصنف : شیخ التفسیر حضرت مولانا احمد علی اور ان کے خلفاء ؛(۷) ضیاء الدین اصلاحی: داعی الی اللہ کی وفات ' درالمعارف ' بابت ماہ فروری ۲۰۰۰ء ' ص ۸۲-۸۴ ؛(۸) محمد طارق زبیر ندوی ' مفکر اسلام مولانا سید ابوالحسن علی ندوی کی اردو تصانیف ؛(۹) وہی مصنف : مؤلفات سماحۃ الامام الداعیۃ الشیخ ابی الحسن علی الحسنی الندوی ' مطبوعہ مکتبہ حراء ' لکھنؤ ' ۱۴۱۹ھ/۱۹۹۸ء (ان دونوں کتب کی ترسیل کے لیے ہم مولانا سید محمد رابع حسنی ندوی کے مشکور ہیں)۔ مولانا کی وفات پر مختلف علمی رسائل نے خصوصی نمبر شائع کیے ' جن میں الحق (اکوڑہ خٹک) ' ترجمان القرآن 'قافلہ ادب اسلامی اور البلاغ وغیرہ خاص طور پر قابل ذکر ہیں ۔اس کے علاوہ مولانا کی باقی کتابیں بھی ان کی زندگی کے اہم مآخذ ہیں .

(محمود الحسن عارف)

••――――――――――――――――••

⊗ ابو حمید ' الساعدی :معروف صحابی رسول '

ان کا نام عبدالرحمٰن بن سعد یا عبد الرحمٰن بن عمرو بن سعد ' یا المنذر بن سعد بن المنذر تھا ۔ اسی طرح ان کے دادا کا نام بھی مختلف فیہ ہے۔ وہ اپنی کنیت کی بنا پر معروف ہوے(الاصابہ ' ۴: ۴۷)۔ ان کی والدہ کا نام امامہ بنت ثعلبہ بن جبل بن امیر تھا۔ ان کا شمار مدنی صحابہ کرامؓ میں ہوتا ہے۔ وہ قدیم الاسلام انصاری تھے ۔مختلف غزوات میں شریک رہے۔ انہوں نے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے ۲۶ احادیث روایت کی ہیں (ابن حزم : جوامع السیرۃ ' ص ۲۸۱) ۔ ان سے روایت حدیث کرنے والوں میں ان کا پوتا سعید بن المنذر بن ابی حمیدؓ ' حضرت جابرؓ ' حضرت عباس بن سہل بن سعدؓ ' عبد الملک بن سعید بن سویدؓ ' عمرو بن سلیمؓ ' عروہؓ اور محمد بن عمرو بن عطاءؓ وغیرہ شامل ہیں (الاستیعاب ' ۴: ۴۲) .

ان کا انتقال حضرت معاویہؓ کی حکومت کے آخری اور یزید بن معاویہ کے ابتدائی زمانۂ حکومت میں ہوا (الاصابہ ' ۴: ۴۷) ۔ اختلافات کے زمانے میں وہ ان صحابہ کرامؓ میں شامل تھے جنہوں نے گوشہ نشینی کی زندگی اختیار کر لی تھی۔ ان کا خصوصی کارنامہ نبی اکرم صلی اللہ

علیہ وسلم سے ، خصوصاً نماز اور اس سے متعلقہ مسائل کی تفصیل سے روایت ہے ، انہوں نے گوشہ نشینی اختیار کرکے ، امت کی تعلیمی طور پر رہنمائی فرمائی ۔

مآخذ : ابن حجر العسقلانی : الاصابہ ، مکتبہ التجاریہ ، قاہرہ ۱۳۵۸ھ/۱۹۲۹ء ، ۴: ۴۷ ؛(۲)ابن حزم : جوامع السیرۃ ، گوجرانوالہ ، ص ۲۸۱ ؛(۳) ابن عبد البر : الاستیعاب فی معرفۃ الصحابہ ، مطبوع علی ہامش الاصابہ ، ۴: ۴۲ ؛ (۴) ابن الاثیر : اسد الغابہ ، فہرست ؛(۵) ابن سعد : الطبقات ، ۵: ۲۷۱ و اشاریہ ؛(۶) الذہبی : سیر اعلام النبلاء ، اشاریہ ۔

(محمود الحسن عارف)

••.............••

⊗ **ابو خلدون ساطع الحصری** :(۱۸۸۰ـ۱۹۶۸ء) ، ایک نظریاتی قائد اور عرب قومیت اور عرب اتحاد کا علم بردار۔ وہ ۱۸۸۰ء میں یمن کے شہر صنعاء میں پیدا ہوئے ان کے والدین شام کے شہر حلب کے رہنے والے تھے۔ نوجوان الحصری کو اپنے والد کے ہمراہ ، جو یمن کے عہدہ قضا پر فائز تھے ، یمن ، آناطولی اور لیبیا میں جانا پڑا۔ چونکہ ان کے گھر پر اس کے والدین ترکی بولتے تھے ، اس لیے الحصری نے کافی تاخیر سے عربی زبان سیکھی اور وہ بھی ترکی کے بھاری لب و لہجے میں۔ انہوں نے ملکی مکتب (سول سروس کالج) سے گریجویشن کے بعد آٹھ سال ریاست ہائے بلقان میں قوم پرستی کی تحریک کا مقابلہ کرتے ہوئے گزارے۔ وہاں وہ شروع میں محض سکول کے ایک استاد تھے ، پھر وہ ایک سرکاری عہدیدار بن گئے۔

"کمیٹی آف یونین" اور "پراگرس آرمی آفیسرز" کی مدد کرنے کی بنا پر ، جنہوں نے ۱۹۰۸ء کے عثمانی انقلاب (Young Turk) برپا کیا وہ تمام عمر براہ راست جماعتی سیاست میں ملوث ہونے سے گریز کرتے رہے۔ مذکورہ انقلاب کے بعد استانبول آ گئے ، جہاں وہ ۱۹۰۹ء سے ۱۹۱۲ء تک کلیۂ تربیت اساتذہ میں مجلہ عثمانی تعلیمی کے مدیر (ڈائریکٹر) رہے ؛ اس کے علاوہ انہوں نے "تعلیمی مصلح" کی حیثیت سے خصوصی طور پر شہرت حاصل کی۔ پہلی عالمی جنگ کے دوران میں وہ اسلام پسندی ، ترک اور عرب قومیت کے نظریات کے مخالف اور لادینی بنیادوں پر عثمانی حکومت کے طرفدار اور حامی رہے۔ البتہ ۱۹۱۸ء میں عثمانی خلافت کے اختتام پر الحصری نے اپنا تعلق عرب قومیت سے قائم کر لیا اور دمشق میں فیصل بن حسین کی جماعت کے ساتھ جا کر مل گئے۔ ڈائریکٹر جنرل اور وزیر تعلیم کے طور پر خدمات انجام دینے کے بعد ۱۹۲۰ء شام پر فرانسیسی قبضے کے بعد وہ عراق چلے گئے ، جہاں ۱۹۲۱ء میں برطانوی حکومت نے فیصل کو وہاں کا حکمران (بادشاہ) بنا دیا۔ یہاں انہوں نے بطور مدیر عمومی تعلیم ، ایک تعلیمی مجلّہ کے مدیر اعلیٰ ، ایک تدریسی کالج کے پرنسپل ، ڈین آف لاء اور عتیقیات کے ماہر کے طور پر بیس سال تک کام کیا۔ الحصری نے ہر موقع پر عرب قومیت کی اشاعت اور ترویج کی۔ انہیں اس وقت وہاں سے نکلنا پڑا جب برطانوی حکومت نے رشید علی کی قوم پرست جماعت کو اقتدار سے الگ کر دیا ۔۱۹۴۱ء میں وہ شام چلے گئے۔ جہاں انہوں نے قومی تعلیمی پالیسی کو عرب قومیت کے سانچے میں ڈالا (۱۹۴۴ـ۱۹۴۶ء) ، جس سے فرانسیسی اثرات اپنے منطقی انجام کو پہنچ گئے ۔

اگلی دہائی انہوں نے عرب لیگ کے مشیر برائے ثقافتی علوم اور کلیۂ تعلیم علیا برائے عربی زبان و ادب کے پہلے مدیر (ڈائریکٹر) کے طور پر کام کیا۔ وہ ۱۹۵۷ء میں ۷۷ برس کی عمر میں اپنی ملازمت سے سبکدوش ہوئے اور ۱۹۶۸ء میں بغداد میں انتقال کیا۔ وہ عثمانی اور عرب قومیت کی تحریک کی معاونت کے دور میں مستقل طور پر لادینی تعلیمی مصلح کے طور پر کام کرتے رہے۔ جس سے انہوں نے نوجوانوں میں حب الوطنی پیدا کرنے کی کوشش کی۔ ۱۹۱۹ء تک وہ لادینی بنیادوں پر عثمانی حب الوطنی کے داعی رہے اور انہوں نے مذہبی لسانی اور اخلاقی بنیادوں پر کام کرنے والی جماعتوں میں لادینی عثمانی حب الوطنی کی وکالت کی ۔ عوامی طور پر اس دور میں ان کا مقابلہ ضیاء

گوگ الپ سے ہوا جو کہ ترک قومیت کا علمبردار تھا .
عرب قومیت کے داعی ہونے کی بنا پر الحصری بالآخر عربی زبان کی بنیاد "حد بندی" کا قائل ہو گئے ' جس سے وہ پہلے انکار کرتے تھے ' اس طرح زبان اور مشترکہ تاریخ اس کے عرب قومیت کے نظریے کی بنیاد بن گئے۔ ان کا یہ دعویٰ تھا کہ مغربی استعماری نظام کے ماتحت رہنے کے باوجود مراکش سے عراق تک اور شام سے سوڈان تک عرب زبان بولنے والے لوگ ایک قوم (أمۃ) ہیں۔ الحصری چودھویں صدی کے ابن خلدون اور اسکے نظریۂ عصبیت (عوامی استحکام) بطور قومی وحدت کے قائل تھے ' جس کی بنا پر انہوں نے اپنے بیٹے کا نام خلدون رکھا اور جس کی وجہ سے وہ خود ابو خلدون ہو گئے ؛ اس کے علاوہ ان کے زیادہ تر ذرائع معلومات مغربی تھے۔ انہوں نے فرانسیسی تعلیم ' عوامی سائنس اور معاشرتی مفکرین کی تحریروں سے بہت استفادہ کیا۔ الحصری کے زبان اور تاریخ پرزور دینے کی وجہ سے ' وہ ایسے مصنفین کی تنقیص کرتے تھے جو مذہب ' نسل اور خودی وغیرہ پر زور دیتے ہیں ' جیسے کہ رینان وغیرہ جو اقتصادی ماحول اورجغرافیہ کو کسی قوم کی ثقافت کے لیے بنیاد تصور کرنے پر زور دیتے ہیں۔ان کے عراقی معاصرین ' مثلاً سامی شوکت وغیرہ کی طرح الحصری بھی جرمن قومیت کے نظریات سے استفادہ نہیں کرتے تھے ' جدید تاریخ سے اپنے نظریات کو ثابت کرنے کے لیے انہوں نے کئی اہم نکات تلاش کرلیے تھے۔ الحصری علاقائی قوم پرستوں کے مخالف تھے ' جو موجودہ حکومتوں میں نظر آتے ہیں وہ خصوصاً مصریوں کے عرب قومیت میں خصوصی کردار کی بنا پر ' مداح تھے اور وہ اتحاد اسلام کی تاریخ کو غیرمؤثر ذریعہ اتحاد تصور کرتے تھے۔ الحصری ایسے برطانوی اور دوسرے ماہرین تعلیم کے بھی سخت مخالف تھے جو عملی اور زبانی تعلیم نیز غیرملکی اور اقلیتوں کے سکولوں کی آزادی کے حامی تھے۔ چنانچہ اس نے عراق میں اپنی وزارت کے زمانے میں عراق کے شمالی علاقے میں آباد کرد اقلیت کو اور جنوبی حصے میں آباد شیعی اکثریت کو بھی کوئی رعایت نہیں دی۔ انہوں نے پوری دنیا میں علمی معیار کے نصاب تیار کرنے کے لیے بہت سی تجاویز دیں۔ ان کی تحریروں نے بعثیوں اور ناصریوں وغیرہ پر بہت دیرپا اثرات چھوڑے ہیں۔ ۱۹۶۱ء میں مصر کے بغیر عرب اتحاد کو ناممکن سمجھتے ہوے انہوں نے جمال ناصر [رک باں] کی بھر پورحمایت کی۔ جبکہ شام کے بعثی اور دوسرے لوگوں نے شام کو عرب اتحاد سے باہرنکال دیا تھا ۔۱۹۶۹ء میں عراق کی بعث پارٹی نے ان کے نام کی ڈاک ٹکٹیں شائع کرکے انہیں اعزاز بخشا ' لیکن ان کے لادینی نظریات نے انہیں عوام میں غیر مقبول بنائے رکھا ' اس لیے کہ سیاسی شناخت کے لیے مذہب بنیادی حیثیت رکھتا ہے۔

ابو خلدون نے کئی تصانیف مرتب کیں جن میں سے مثال کے طور پر *The Day of Mayslun , A Page from the moden History of the Arab* ' (۱۹۴۷) (انگریزی ترجمہ Sidneyglazeir ' واشنگٹن ۱۹۶۶ء ' جس میں الحصری کی طرف سے فیصل حکومت اور فرانسیسی فوج کے درمیان ۱۹۲۰ء میں ناکام مصالحت کا تذکرہ ہے)؛ (۲) مذاکرتی فی العراق (۱۹۲۱-۱۹۴۱ء) عراق میں الحصری کی یادداشتیں ' ۲ جلدیں ' بیروت ۱۹۶۷-۱۹۶۸ء .

مآخذ : Tibi Bassan : *A Critical Inquiry* : *Arab Nationalism* ' ترجمہ Farouk Stuglett ۱۹۸۶ء ؛ (۲) William Cleveland : *The Making of an arab National attomanist and arabism in The life of Satie Al-Hasri* ' پرنسٹن ۱۹۷۱ء ؛ (۳) Albert Hourani : *Arab Thought in the libral age* ' ۱۷۹۸-۱۹۳۹ء لنڈن ۱۹۶۳ء ' ص ۳۱۱-۳۱۶ ؛ (۴) L.M Kenny : *Sati al-Hasri's view on arab Nationalism* ' مڈل ایسٹ جرنل ' ۱۷(۱۹۶۳ء) ' ۲۳۱-۲۵۶ ؛ (۵) S. Simon : *The Creation Iraq Between two world War Implementation of a Nationalism Ideolygy* ' نیویارک ۱۹۸۶ء ' جس میں الحصری کے عراق کے لیے

تعلیمی پروگرام سے متعدد اقتباسات دیئے گئے ہیں ؛ (۲) Donald Malcalm Reid مقالہ الحصری ' در *Modern Encyclopaedia of Islamic World* ' ۲: ۱۵۶.

(محمود الحسن عارف)

....

⊗ **حضرت ابوذرؓ غفاری** [حضرت ابوذرؓ پر آآآ میں یہ مقالہ بہت مختصر ہے اس لیے تفصیلی مقالہ اب شامل اشاعت کیا جا رہا ہے]۔

۱۔ نام و نسب : حضرت ابوذرؓ ' جندب بن جنادۃ غفاری کے نام اور سلسلۂ نسب میں بڑے اختلاف ہیں۔ ابن اسحاق نے ان کا نام "بریر" لکھا ہے (ابن ہشام ' ص ۳۴۵) ' لیکن حافظ ابن عبد البرؒ نے الاستیعاب (ج ۲) میں تصریح کی ہے کہ زیادہ تر لوگوں نے جندب بن جنادۃ نام لکھا ہے اور یہی قول سب سے زیادہ صحیح ہے ' الاستیعاب (ج۲) اور الاصابہ (ج۴) میں ان کا مشہور سلسلۂ نسب بیان کیا گیا ہے ' چونکہ اس میں پشتیں کم ہیں ' اس لیے ہم نے الاصابہ کی روایتوں سے بعض نام بڑھا کر اس سلسلے کو مکمل کیا ہے 'جو یہ ہے : جندبؓ بن جنادۃ بن سکن بن قیس بن بیاض بن عمر و بن ملیل بن صغیر بن حرام بن غفار بن ملیل بن ضمرۃ بن بکر بن عبار مناۃ بن کنانہ بن حزیمہ۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے مورث نضر بن کنانہ (قریش کے دادا) کے دو بھائی اور تھے : مالک اور عبد مناۃ ' حضرت ابوذرؓ ' عبد مناۃ کی اولاد ہیں اور کنانہ پر ان کا سلسلۂ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے سلسلہ نسب سے مل جاتا ہے ' چونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے نضر بن کنانہ تک چودہ پشتیں ہیں ' اس لیے ہم نے حضرت ابو ذرؓ سے عبد مناۃ تک چودہ پشتیں درج کی ہیں ' اسی لیے ہمارا خیال ہے کہ یہ نسب نامہ صحیح ہے اس میں زیادہ سے زیادہ ایک پشت کا فرق پڑ سکتا ہے جس کی کوئی تاویل بھی ہو سکتی ہے۔

ددھیال کی طرح حضرت ابوذرؓ کا ننھیال بھی غفاری تھا ' آپ کی والدہ رملہؓ بنت الدقیقہ بھی غفار سے تھیں ' صحیح مسلم کے مطابق اسلام کے بالکل آغاز میں انہوں نے اپنے بیٹوں کے ساتھ اسلام قبول کیا تھا۔

قبیلۂ غفار کی آبادی بالکل مکہ مکرمہ کے پاس تھی ' حرم شریف کے حدود ' مدینہ کے راستہ پر ' تنعیم سے ادھر شروع ہوتے ہیں ' مکہ سے حل کا سب سے قریب مقام یہی ہے ' یہ وہی جگہ ہے جہاں سے حدود حرم شروع ہوتے ہیں (الازرقی 'ص ۳۶۱) قبیلہ غفار کی فضیلت میں صحیح احادیث مروی ہیں (بخاری : کتاب المناقب ' ب ۲ ' ۲)۔

۲۔ عام حالات : حضرت ابوذرؓ کا قبیلہ رہزنی میں مشہور تھا ' ان میں بعض لوگ حاجیوں کے قافلے لوٹتے تھے (البخاری : کتاب المناقب ' ب ۲ ' حدیث حضرت ابو بکرۃ ثقفیؓ)۔ بعثت سے پہلے حضرت ابوذرؓ کے اندر ایک مذہبی تغیر پیدا ہوا تھا وہ قریش کے مذہب سے جداگانہ خیالات رکھتے تھے ' چنانچہ ان کے خیالات "آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے خیالات واعمال سے بہت مشابہ" تھے اور وہ بعثت نبوی صلی اللہ علیہ وسلم سے پہلے ہی نماز پڑھنے لگے تھے۔ وہ نماز میں کس طرف رخ کرتے تھے ؟ اس کا جواب خود دیتے ہیں " جس طرف خدا پھیر دیتا تھا۔ اس سلسلہ میں ابن اثیر نے ہماری معلومات میں یہ اضافہ کیا ہے کہ حضرت ابو ذرؓ نے بعثت نبویؐ سے تین سال قبل خداوند تعالیٰ کی عبادت شروع کر دی تھی (اسد الغابہ ' ۱: ۳۰۱)۔

۳۔ قبول اسلام : حضرت ابوذرؓ کے قبول اسلام کا قصہ ' صحیح بخاری اور صحیح مسلم ' دونوں میں مذکور ہے ' لیکن بقول حافظ ابن حجرؒ دو طرح بیان کیا گیا ہے اور دونوں صورتوں میں کھلا ہوا اختلاف ہے (الاصابہ)۔ صحیح بخاری ' کتابت المناقب میں (ب ۳۳) خاص حضرت ابوذرؓ کے اسلام پر ہے اور یہی اس کا عنوان بھی ہے۔ اس باب میں حضرت ابن عباسؓ سے روایت ہے" جب ابوذرؓ کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثت کی اطلاع

ملی ' تو انہوں نے اپنے بھائی سے کہا کہ تم اس وادی میں سوار ہو کر جاؤ اور اس شخص کے متعلق میرے لیے معلومات حاصل کرو جس کا گمان ہے کہ وہ نبی ہے ' اس کے پاس آسمان سے خبر آتی ہے اور اس کی باتیں سنو ' پھر میرے پاس واپس آ جاؤ ' چنانچہ ان کے بھائی گئے ' آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ملے اور آپؐ کی باتیں سنیں ' پھر ابوذرؓ کے پاس لوٹ گئے ' ان سے انہوں نے جا کر کہا کہ میں نے ان (آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم) کو دیکھا ' وہ مکارم اخلاق کا حکم دیتے ہیں اور بات ایسی کہتے ہیں جو شاعری نہیں ہے ! ابوذرؓ بولے : میں جو کچھ چاہتا تھا ' اس میں تم نے میری تشفی نہیں کی " اب وہ خود آمادہ سفر ہوے ' زاد راہ لیا ایک مشک میں پانی بھر کے ساتھ رکھا اور مکہ کو چلے ' مسجد الحرام پہنچے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو تلاش کیا ' وہ آپؐ کو پہچانتے نہ تھے اوردوسروں سے پوچھنا بھی نہیں چاہتے تھے ' جب کچھ رات گزر گئی تو ایک جگہ لیٹ گئے ' اتنے میں حضرت علیؓ نے ان کو دیکھا اور سمجھے کہ نووارد ہیں ' وہ حضرت علیؓ کے پیچھے ہو لیے ' لیکن ایک نے دوسرے سے کوئی بات نہیں کی (وہ حضرت علیؓ کے گھر میں سو رہے) جب صبح ہوئی تو اپنی مشک اور زاد راہ کو اٹھایا اور مسجد چلے آئے ' دن بھر وہیں رہے ' لیکن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو نہیں دیکھا ' جب شام ہوئی تو اسی جگہ جا کر لیٹے جہاں پہلی شب لیٹے تھے ' ادھر سے پھر حضرت علیؓ گزرے اور کہا : کیا اس شخص کو ابھی تک ٹھکانا نہیں ملا ؟" اس کے بعد حضرت علیؓ انہیں اپنے ساتھ لے آئے ' لیکن کوئی بات چیت نہیں ہوئی ' تیسرے دن بھی ابوذرؓ اسی جگہ جا کر بیٹھے ' حضرت علیؓ نے ان کو اٹھایا اور اپنے ساتھ گھر لے آئے ' پھر کہا " تم مجھے کیوں نہیں بتاتے کہ یہاں کیوں آئے ہو"؟ ابوذرؓ بولے : اگر تم عہد کرو کہ مجھے ٹھیک راستہ بتاؤ گے ' تو میں بتاؤں! " حضرت علیؓ نے عہد کیا تو انہوں نے بتایا ' حضرت علیؓ بولے " وہ بات حق ہے اور

وہ اللہ کے رسول ہیں ۔ صبح کو تم میرے پیچھے پیچھے آنا ' اگر مجھے کوئی ایسی چیز نظر آئے گی کہ جو تمہارے لیے باعث خطرہ ہو تو میں رک جاؤں گا اور پانی زمین پر گرانے لگوں گا۔ اگر میں آگے بڑھوں تو تم پیچھے پیچھے چلے آنا اور جس گھر میں داخل ہوں ' تم بھی داخل ہو جانا" ' چنانچہ ایسا ہی ہوا ' حضرت ابوذرؓ حضرت علیؓ کے پیچھے پیچھے چلنے لگے اور جب حضرت علیؓ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس پہنچے تو وہ بھی ساتھ تھے۔ انہوں نے آپؐ کی باتیں سنیں اور اسی وقت مسلمان ہو گئے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سے فرمایا " اپنی قوم میں پلٹ جاؤ اور ان کو ان باتوں سے آگاہ کرو ' پھر میرا حکم تمہارے پاس پہنچے گا " ابوذرؓ نے کہا اس ذات کی قسم جس کے قبضے میں میری جان ہے میں مکہ والوں کے درمیان چیخ چیخ کر اسلام کی آواز پہنچاؤں گا " ' چنانچہ وہ مسجد آئے اور بلند آواز سے پکارے : اشهدان لا اله الا الله و ان محمداً رسول الله ' لوگوں نے اٹھ کر ان کو مارنا شروع کیا اور اتنا مارا کہ زمین پر لٹا دیا اور حضرت عباسؓ آئے اور (بچانے کے لیے) ان کے اوپر گرے ' پھر کہا " کم بختو کیا تمہیں معلوم نہیں کہ یہ غفار کا آدمی ہے ! اور تمہاری شام کی تجارت کا راستہ وہی ہے " اس کے بعد حضرت عباسؓ نے ابوذرؓ کو ان لوگوں سے چھڑایا۔ دوسرے دن ابوذرؓ نے پھر اسی طرح اسلام کااعلان کیا ان لوگوں نے خوب مارا اور ان پر نرغہ کیا۔ حضرت عباسؓ پھر ان پر گر پڑے اور انہیں بچا لیا "۔

صحیح مسلم (کتاب الفضائل ' فضائل ابی ذرؓ) میں خود حضرت ابوذرؓ سے ان کے اسلام لانے کا قصہ مروی ہے ' فرماتے ہیں " میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثت سے قبل نماز پڑھی ہے ' خدا جدھر چاہتا تھا ' میرا رخ پھیر دیتا تھا ۔ ہم لوگ اپنی ماں کے ساتھ اپنے ماموں کے گھر گئے ہوئے تھے ' وہاں بڑی خاطر مدارت ہوئی ' جس پر ننھیال کے لوگوں نے رشک کیا اور ان میں سے کسی نے حسد کی وجہ سے ماموں سے آ

کرانیس (حضرت ابوذرؓ کے بھائی) کی شکایت کی۔انیس کو جب یہ معلوم ہوا تو خفا ہو گئے اور ماموں سے کہا کہ ہم آپ کے ساتھ نہیں رہیں گے۔ اس کے بعد سب اپنے وطن کو روانہ ہو گئے۔ انیس اس سفر کے سلسلہ میں مکہ پہنچے ' وہاں سے آ کر ابوذرؓ سے بیان کیا کہ " وہاں میں نے ایک آدمی دیکھا جسے سب لوگ صابی کہتے ہیں۔ وہ تم سے (عبادت وغیرہ میں) بہت ملتا جلتا ہے"۔ حضرت ابوذرؓ کہتے ہیں کہ میں مکہ روانہ ہوا ' وہاں ایک شخص کو دیکھا کہ وہ اس کا نام لے رہا تھا۔ میں نے کہا "بھائی صابی کہاں ہے ؟" اس شخص نے مجھے ڈانٹا اور بولا : "صابی! صابی ! " لوگوں نے مجھے تیر مارے اور میں ایسا ہو گیا جیسا سرخ بت ہوتا ہے۔ میں کعبہ اور اس کے پردوں کے درمیان چھپ گیا اور اس میں تیس شبانہ روز رہا۔ نہ کھانے کو کچھ تھا نہ پینے کو۔ صرف زمزم کا پانی پیتا تھا اور پھر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور ابوبکرؓ سے ملاقات ہوئی۔ دونوں صاحبان مسجد حرام میں داخل ہو رہے تھے ' تو خدا کی قسم میں پہلا شخص ہوں جس نے آپ کو اسلامی سلام کیا ۔ میں نے کہا السلام علیک یارسول اللہ " آپ نے فرمایا "وعلیک السلام ورحمۃ اللہ ' تم کون ہو؟" میں نے جواب دیا :" بنو غفار کا ایک آدمی" اب آپ کے ساتھی (حضرت ابوبکرؓ) نے عرض کیا " یارسول اللہ مجھے اجازت دیجئے کہ میں ان کی آج رات ضیافت کروں"۔ وہ مجھے اپنے مکان پر لے گئے جو زیریں مکہ میں تھا اور میرے سامنے طائف کی کشمش کی چند مٹھیاں بکھیر دیں 'کہتے ہیں کہ میں اپنے بھائی کے پاس آیا اور ان کو بتایا کہ " مسلمان ہو گیا ہوں" وہ بولے جو تمہارا مذہب وہ میرا" ' پھر ہم دونوں ماں کے پاس پہنچے ' وہ بولیں" میں تم دونوں کے مذہب پر ہوں" کہتے ہیں پھر میں اپنے قبیلے میں گیا ۔ ان کو دعوت دی ' ان میں سے بعض نے اسلام قبول کیا "(خلاصہ).

صحیح مسلم اور البغوی کی روایت میں حضرت انیسؓ کے متعلق کچھ الفاظ ہیں ' یہ حضرت ابوذرؓ کے بڑے بھائی تھے۔ اس میں حضرت ابوذرؓ کہتے ہیں " میرے بھائی انیسؓ نے مجھ سے کہا کہ مجھے مکہ جانے کی ضرورت ہے ' جب تک واپس نہ آؤں ' تم پوری طرح گھر کی نگرانی اورکام کاج کرنا۔ میں نے کہا "ہاں" ' چنانچہ انیسؓ مکہ گئے اور وہاں دیر لگائی ' وہاں سے واپس آ کر کہا " میں مکہ میں ایک ایسے شخص سے ملا ہوں جو تمہارا مذہب رکھتا ہے ' اس کا خیال ہے کہ خدا نے اس کو پیغمبر بنایا ہے ' لوگ اس کو صابی کہتے ہیں" میں نے پوچھا " لوگوں کا کیا خیال ہے؟ " بولے " وہ کہتے ہیں کہ یہ جھوٹا ہے ' جادوگر ہے ' شاعر ہے " حالانکہ میں نے اس کی باتیں سنی ہیں ' مجھے تو وہ ایسا نہیں معلوم ہوتا اور خدا کی قسم میں تو اس کو سچا سمجھتا ہوں۔ اسی روایت میں حضرت انیسؓ کا یہ فقرہ بھی ہے "مجھے تمہارے مذہب سے نفرت نہیں ' کیونکہ میں اسلام قبول کر چکا ہوں اور تصدیق کر آیا ہوں" (خلاصہ).

غرض یہ تین روایات ہیں ' جن میں تین طرح سے حضرت ابوذرؓ کے اسلام کا قصہ مذکور ہے "چونکہ زیادہ واضح پہلی روایت ہے اور وہ صحیح بھی ہے ' ہم نے اس کو پہلے لکھا ہے ' مسلم کی پہلی روایت میں جو یہ بتایا گیا ہے کہ حضرت ابوذرؓ بعثت نبوی سے قبل ہی نماز پڑھا کرتے تھے اور جدھر چاہتے تھے رخ کر لیتے تھے ' اس کی تشریح اسد الغابہ (۱:۳۰۱) میں یہ کی گئی ہے کہ انہوں نے بعثت کے تین سال قبل ہی عبادت شروع کردی تھی"۔

جیسا کہ صحیح بخاری کی روایت میں بتایا گیا ہے ' آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کوہدایت فرمائی تھی کہ اپنے وطن واپس جائیں انہوں نے چند روز کے بعد تعمیل ارشاد کی اور گھر چلے آئے ' یہاں جیسا کہ صحیح مسلم کی روایت میں ہے انہوں نے تبلیغ کاکام شروع کیااور کچھ لوگ ایمان لائے ' صحیح مسلم میں مزید وضاحت ہے کہ آدھا قبیلہ تو اسی وقت مسلمان ہو گیا اور آدھا ہجرت کے بعد مسلمان ہوا .

حضرت ابوذرؓ نے کس زمانے میں اسلام قبول کیا تھا ؟ ' لوگوں نے ان کو پانچواں مسلمان قرار دیا ہے (الاصابہ ' ۴:۶۴) بعض چار کا چوتھا کہتے ہیں (اسد الغابہ ' ۱:۳۰۱) لیکن یہ سب روایتیں غلط ہیں ' ابن ہشام نے ابتدائی مسلمانوں اور مہاجرینؓ اولین کی جو فہرست نقل کی ہے اس میں حضرت ابو ذرؓ کا نام شامل نہیں ہے ' پھر وہ فہرست بھی ناقص ہے اور اس کی ترتیب بھی غلط ہے ' مسلم کی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت ابوذرؓ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے اس زمانے میں ملنے کے لیے گئے تھے جب کفار آپ کو صابی ' کاذب ' ساحر اور شاعر کہتے تھے ' پہلے لقب کا پتہ قرآن مجید سے نہیں چلتا ' اس لیے نہیں کہا جا سکتا کہ وہ آپ کو کب دیا گیا تھا ؟ دوسرا لقب سورہ صٓ میں ہے جو نزول اور تلاوت دونوں میں ۳۸ ویں سورۃ ہے ۔ تیسرا لقب یعنی ساحر ' قرآن مجید کی رو سے سب سے پرانا معلوم ہوتا ہے۔ سورۂ مدثر میں جو نزول کے لحاظ سے تیسری صورت ہے اور علق اور قلم کے بعد ہی نازل ہوئی ہے اس میں بروایت ابن ہشام (ص ۱۷۱ ' ۱۷۲) ولید بن مغیرہ نے قرآن مجید کو سحر کہا تھا اور ۳۸ ویں سورۃ صٓ کے مطابق آپؐ کو کفار نے ساحر کہنا شروع کیا تھا ' شاعر کا لقب ابتدائی سورتوں میں مذکور نہیں ' وہ صافات ' انبیآء ' طور اور الحاقہ میں ہے ' جو ترتیب نزول میں ۵۶ ' ۷۳ ' ۷۶ ' ۷۸ ویں سورتیں ہیں ' چونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا استہزاء ولید نے کیا تھا اور وہ آیت سورۂ انبیآء (۴۱) میں مذکور ہے (دیکھیے ابن ہشام ' ص ۲۶۲) نیز مستہزئین کا ذکر سورۂ حجر میں آیا ہے اور اس میں بھی ابن ہشام (ص ۲۷۲) نے ولید کا نام لیا ہے اور یہ دونوں سورتیں نزول کے لحاظ سے ۷۳ اور ۵۴ویں نمبر پر آتی ہیں ' جن کو ابن ہشام نے معراج سے قبل و بعد ذکر کیا ہے ' شاعر کا لقب معراج کے زمانے یعنی ۱۰ نبوی سے کچھ قبل دیا گیا تھا اور یہ بہت متاخر زمانہ ہے ' لیکن اگر سورہ مدثر کے لفظ سحر کو لیا جائے اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا لقب " ساحر" اسی وقت سے تسلیم کیا جائے تب بھی حضرت ابوذرؓ کا واقعہ بالکل ابتدائی نہیں ہو سکتا ' بلکہ فترۃ الوحی کے بعد مانا جائے گا (صحیح بخاری کتاب التفسیر) اور اس وقت ان کو چوتھی یا پانچویں جگہ کسی طرح نہیں دی جاسکتی ' کیونکہ ' صحیح روایات کی رو سے ' نبوت کے پہلے روز ۹ حضرات مشرف باسلام ہو چکے تھے ' بعد میں اور لوگ بھی اس حلقے میں داخل ہوتے رہے۔ حضرت ابوذرؓ کا نمبر بہت بعد میں آتا ہے ' جب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی نبوت کا چرچا مکہ سے باہر پھیلا ہو گا ' اس لیے رمضان ۴۱ نبوی کے دو چار ماہ بعد حضرت ابوذرؓ کا اسلام ماننا پڑے گا اور اس وقت تک بہت سے حضرات مسلمان ہو چکے تھے۔

۴۔ ہجرت: حضرت ابوذرؓ کا قبول اسلام اگر ۱ نبوی میں مان لیا جائے ' تو ایک بڑی مدت تک ان کو اپنے قبیلے میں قیام کا وقت ملا ' وہ جب مدینہ ہجرت کر کے آئے تو غزوۂ بدر ' احد اور خندق ہو چکے تھے (اسد الغابہ ' ص ۳۰۱) گویا قبول اسلام کے بعد سے قریباً سترہ برس کا زمانہ انہوں نے بنو غفار میں گزارا۔ اسی بنا پر قدیم الاسلام ہونے کے باوجود ان کو درس گاہ نبوت صلی اللہ علیہ وسلم سے استفادہ کا موقع بہت کم ملا ' یعنی کل پانچ برس وہ خدمت نبوی میں حاضر رہے۔ ابن اسحاق نے مواخاۃ کے بیان میں ان کا نام لیا ہے اور ان کے انصاری بھائی کا نام منذر بن عمرو ساعدی بتایا ہے جو "المعنق لیموت" کے لقب سے مشہور تھے (ابن ہشام ' ص ۳۴۵) ' لیکن مواخاۃ ۱ ھ میں ہوئی تو اس وقت حضرت ابوذرؓ مدینہ منورہ میں کہاں تھے؟ وہ تو اس واقعہ کے پانچ برس بعد مدینہ منورہ آئے ' اس کے علاوہ غزوہ خندق کے بعد مواخاۃ کی ضرورت نہ تھی ' کیونکہ آیت میراث نازل ہو چکی تھی ' ان وجوہ کی بنا پر ابن اسحاق کی روایت غلط ہے ۔

۵۔ غزوات : اسی طرح ابن اسحاق نے جو یہ بیان کیا ہے کہ غزوہ ذات الرقاع میں آنحضرت صلی

اللہ علیہ وسلم نے مدینہ میں حضرت ابوذرؓ کو اپنا جانشین بنایا تھا (ص ۶۶۲) تو یہ بھی صحیح نہیں ہے، کیونکہ یہ غزوہ جمادی الاولیٰ ۴ ھ میں ہوا اور اس وقت تک حضرت ابوذرؓ مدینہ نہیں آئے تھے۔ اس سلسلہ میں ابن ہشام کا خیال صحیح معلوم ہوتا ہے کہ حضرت عثمانؓ جانشین بنائے گئے تھے۔ البتہ غزوہ بنو مصطلق میں جو شعبان ۶ ھ میں بمقام مریسیع ہوا اس میں ابن ہشام کا خیال ہے کہ حضرت ابوذرؓ مدینہ پر جانشین بنائے گئے تھے، لیکن دوسری روایت یہ بھی لکھی ہے کہ "نمیلة بن عبد اللہ لیثی" کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے نائب بنایا تھا (ص ۷۲۵)، چونکہ دوسرے صاحب کا نام اس سلسلے میں اسماء الرجال کے مصنفین نے نہیں لیا ہے، اس لیے عجب نہیں کہ ابن ہشام کا خیال صحیح ہو.

سیر الصحابہ (ص ۷۳) میں اس موقع پر محض قیاس کے سہارے لکھا گیا ہے کہ حضرت ابوذرؓ غزوۂ خندق کے بعد سے تبوک تک بہت سے غزوات میں شریک رہے ہوں گے۔ اس سلسلہ میں فتح مکہ کا نام خاص طور سے لیا گیا ہے، جس میں بقول مصنف "سب سے آگے انہی کے قبیلے کا پرچم تھا"۔ اس کی اصلیت یہ ہے کہ حضرت زبیرؓ، حضرت سعد بن عبادہؓ، حضرت خالدؓ بن الولید، حضرت ابو عبیدہؓ بن جراح اور خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مکہ کے اندر چہار طرف سے لشکروں کے ساتھ داخل ہوئے تھے، قبیلہ غفار بھی اس فوج میں تھا۔ اس میں اسلم، سلیم، مزینہ، جہینہ اور دوسرے قبائل عرب بھی تھے، یہ ساری فوج حضرت خالدؓ کی ماتحتی میں تھی جو "مجنبہ یمنی" کے افسر تھے (ابن ہشام، ص ۸۱۷)، لیکن اس میں حضرت ابوذرؓ کا کہیں نام نہیں ہے اور نہ کوئی امتیازی کام درج ہے۔

صرف غزوۂ تبوک وہ غزوہ ہے، جس میں ابن اسحاق کی بدولت ان کا نام آ گیا ہے، یہ غزوہ رجب ۱۰ ھ میں ہوا، چونکہ ملک میں قحط تھا، گرمی سخت تھی، تنگی کا زمانہ تھا اور پھل پک چکے تھے، پھر مقابلہ رومیوں سے تھا، اس لیے اتنے لمبے اور تکلیف دہ سفر کے لیے لوگ تیار نہ تھے، اسی لیے بہت سے لوگ پیچھے رہ گئے، حضرت ابوذرؓ بھی پیچھے رہ جانے والوں میں تھے اور ان کا ایک قصہ تھا۔ ابن اسحاق نے "شان ابی ذر رضی اللہ عنہ" کے عنوان میں اس کو لکھا ہے (ابن ہشام، ص ۹۰۰-۹۰۱)۔ ان کا بیان ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لشکر لے کر آگے بڑھ گئے اور لوگ بچھڑنے لگے، جب کوئی بچھڑتا، لوگ عرض کرتے! یارسول اللہ فلاں پیچھے رہ گیا ہے" ارشاد ہوتا جانے دو اگر بھلا آدمی ہوگا تو عنقریب تمہارے لشکر میں آکر مل جائے گا، ورنہ خدا نے تم کو اس سے راحت دی"! اسی سلسلے میں حضرت ابوذرؓ کا نام لیا گیا اور بتایا کہ ان کا اونٹ سست ہوگیا ہے، حضورؐ نے وہی جواب دیا اور بات یہ تھی کہ حضرت ابوذرؓ کا اونٹ جب چلنے میں سستی کرنے لگا اور وہ بچھڑ گئے تو خیال آیا کہ لشکر تک پہنچنے میں بہت دیر ہوجائے گی، اس لیے اپنا سامان پیٹھ پر لادا اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے نشانات قدم پر پاپیادہ چل کھڑے ہوئے! آپؐ نے کہیں پڑاؤ ڈالا تھا، لشکر والے ٹھہرے ہوئے تھے، اتنے میں کسی کی نظر پڑی، اور بولا: "یارسول اللہؐ! ایک شخص راستہ پر اکیلا چلا آ رہا ہے!" ارشاد ہوا "خداکرے، ابوذرؓ ہوں!!" جب لوگوں نے غور سے دیکھا تو پہچان لیا اور عرض کی: "یارسول اللہؐ! خدا کی قسم، وہ ابوذرؓ ہی ہیں!" ارشاد ہوا: خدا ابوذرؓ پر رحم کرے!" اکیلا چلتا ہے: اکیلا مرے گا، اور اکیلا اٹھے گا!" یہ پیش گوئی بعد میں پوری ہوئی! یہ روایت رجال کی سب کتابوں میں ہے، لیکن حوالہ ابن اسحاق کا ہی ہے، جس سے غزوہ میں ان کی شرکت بہرحال ثابت ہوتی ہے۔

حضرت ابوذرؓ نے پانچ برس آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ گزارے، ان میں غزوات کا انہاک تو ثابت نہیں ہوتا، اب ایک ہی چیز رہ جاتی ہے، یعنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت اور تحصیل علم!

خدمت کے متعلق مسند ابن حنبل(۵:۱۷۴) میں ان کا یہ قول نقل کیا ہے: ''میں پہلے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت کرتا تھا' اس سے فراغت کے بعد پھر آکر مسجد میں آرام کرتا تھا'' ' لیکن خدمت کا موقع بھی ان کو کم ہی ملتا ہو گا ' کیونکہ آپؐ کے پرانے خادم حضرت عبد اللہ بن مسعودؓ موجود تھے' پھر مدینہ کے قیام میں ابتداء ہی سے حضرت انسؓ نے یہ شرف حاصل کر لیا تھا.

حضرت ابوذرؓ نے عہد صدیقیؓ مدینہ میں گزارا۔ ان کا عراق اور شام کے جہادوں میں حصہ لینے کا ذکر نہیں ملتا اور حضرت ابوبکرؓ کی وفات کے بعد وہ شام میں رہنے لگے اور حضرت عثمانؓ کے زمانہ تک وہیں قیام رہا (اسد الغابہ' ص ۳۰۱) ' لیکن المسعودی (مروج الذہب' ۴:۲۶۸) کی عبارت سے ظاہر ہوتا ہے کہ وہ حضرت عثمانؓ کے زمانے تک مدینہ منورہ میں رہے اور خلیفہ سے اختلاف کی وجہ سے شام گئے تھے اور پھر حضرت معاویہؓ نے ان کو واپس کر دیا تھا ' لیکن یہ المسعودی کا سہو یا ان کی غلط بیانی ہے.

حضرت عمرؓ کے زمانے میں وہ شام میں رہے۔ ۳۲ھ میں حضرت معاویہؓ نے روم کی سر زمین میں عموریہ تک پیش قدمی کی تھی ' اس غزوہ میں امیر موصوف کے علاوہ چار صحابی شریک ہوے تھے جن میں حضرت ابوذرؓ بھی تھے (الطبری '۱: ۵ ۲۷۹۸).

۶۔ حضرت ابوذرؓ کا شام میں قیام اور وہاں سے اخراج : عہد عثمانیؓ میں ' جو ۲۴ ھ سے شروع ہوا ' جزیرۂ قبرص پر ۲۸ ھ میں حضرت معاویہؓ نے حملہ کیا تھا ' اس غزوے میں بہت سے صحابہؓ شریک تھے ' ان میں حضرت ابوذرؓ کا نام بھی ہے (الطبری '۱/۵:۲۸۲۰)۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ۲۸ ھ تک ان کا قیام شام میں رہا ' پہلا بحری غزوہ انہوں نے دیکھا ' لیکن حقیقت یہ ہے کہ وہ حضرت معاویہؓ سے مخالفت (۳۰ ھ) تک شام میں رہے اور حضرت معاویہؓ کی مخالفت کے باعث مدینہ بھیجے گئے۔ اس کا قصہ طبری میں یوں مذکور ہے ''اور حضرت معاویہؓ کا ان کو شام سے مدینہ منورہ روانہ کرنا ' اس روانگی کے متعلق بہت سی باتیں کہی جاتی ہیں جن میں زیادہ حصہ بیان کرنا میں پسند نہیں کرتا ' البتہ حضرت معاویہؓ کو معذور رکھنے والوں نے جو قصہ بیان کیا ہے وہ یزید فقعسی سے یوں مروی ہے کہ جب ابن السوداء شام آیا تو ابوذرؓ سے ملا اور کہا ''اے اباذر آپ کو (حضرت) معاویہؓ کی یہ بات عجیب نہیں معلوم ہوتی جو کہتے ہیں کہ مال ' اللہ کا مال ہے ' ہاں ہر شے خدا کی ہے '' گویا وہ یہ چاہتے ہیں کہ اس طرح مسلمانوں کا نام مٹا کر ان کو قبضہ و تصرف کے حق سے محروم کر دیں'' اس پر حضرت ابوذرؓ ' امیر معاویہؓ کے پاس گئے اور کہا '' آپ مسلمانوں کے مال کو خدا کا مال کیوں کہتے ہیں '' حضرت معاویہؓ نے جواب دیا '' اے ابوذرؓ خدا تم پر رحم کرے ' کیا ہم خدا کے بندے نہیں ہیں؟ مال خدا کا نہیں ہے؟ اور یہ ساری مخلوق اس کی نہیں ہے؟ اور حکم اس کا نہیں چلتا ہے؟'' ابوذرؓ نے کہا '' ایسا نہ کہا کیجئے '' معاویہؓ بولے '' میں یہ تو نہیں کہہ سکتا '' کہ خدا کا مال نہیں ہے ' البتہ یہ کہہ دیا کروں گا کہ مسلمانوں کا مال ہے '' ۔ راوی بیان کرتا ہے کہ ابن السوداء ' ابوذرؓ سے ملا۔ وہ بولے '' تو کون ہے ؟'' میں خدا کی قسم تجھے یہودی سمجھتا ہوں''.

اب وہ عبادہؓ بن صامت کے پاس گیا ' انہوں نے اس کو پکڑ لیا اور حضرت معاویہؓ کے سامنے لائے اور بولے '' خدا کی قسم یہی ہے جس نے حضرت ابوذرؓ کو آپ کے خلاف ابھارا ہے اور حضرت ابوذرؓ شام میں اٹھ کھڑے ہوے ' وہ کہتے تھے '' اے گروہ اغنیاء ' فقیروں کے ساتھ نیک سلوک کرو ' جو لوگ سونے اور چاندی کو خزانے میں رکھتے ہیں اور خدا کی راہ میں خرچ نہیں کرتے ' ان کے متعلق بتایا گیا ہے کہ جہنم میں ان کی پیشانیاں ' پہلو اور پشت داغے جائیں گے'' ' وہ اسی طرح کہتے رہے یہاں تک کہ تمام فقراء ان کے ہم نوا

ہو گئے اور وہ مال داروں پر نیک سلوک کو واجب سمجھنے لگے ' اس پر "مال داروں" نے فقرا کے اس رویئے کی حضرت امیر معاویہؓ سے شکایت کی ' جس پر حضرت امیر معاویہؓ نے حضرت عثمانؓ کو لکھا کہ ابوذرؓ نے مجھے مشکل میں پھنسا دیا ہے اور وہ ایسا ایسا کر چکے ہیں۔ حضرت عثمانؓ نے امیر معاویہؓ کو جواب میں لکھا "فتنہ نے اپنی تھوتھنی اور دونوں آنکھیں ' بندھن سے باہر نکال لی ہیں ' اب صرف اچھلنے کودنے کی دیر ہے 'تم زخم کو نہ چھیڑو اور حضرت ابوذرؓ کو میرے پاس بھیج دو۔ ان کے ساتھ ایک رہنما کر دینا ' ان کو زاد راہ دینا اور ان سے نرمی برتنا اور جہاں تک ممکن ہو لوگوں کو اور اپنے آپ کو روکے رہو ' اس لیے کہ تم روک سکتے ہو جب تک روکنا چاہو"۔ چنانچہ امیر معاویہؓ نے ابوذرؓ کو رہنما کے ساتھ مدینہ منورہ بھیج دیا۔ جب وہ مدینہ منورہ پہنچے اور سلع کی اندرونی آبادی کی مجلسیں دیکھیں تو بولے "مدینہ والوں کو پھیلنے والی غارت گری اور یادگار لڑائی کی خوش خبری سناؤ" اور وہ حضرت عثمان کے پاس گئے ' انہوں نے پوچھا اے ابوذرؓ اہل شام کو تمہاری بدزبانی کی کیا شکایت ہے ؟" حضرت ابوذرؓ نے کہا "یہ کہنا مناسب نہیں کہ مال اللہ کا ہے اور اغنیاء کو مناسب نہیں کہ مال جمع کریں" حضرت عثمانؓ نے جواب دیا "اے ابوذرؓ یہ میرا کام ہے کہ جو مجھ پرواجب ہو اس کو ادا کروں اور جو رعایا پر واجب ہو اس کو وصول کروں ' لیکن میں ان کو زہد (ترک دنیا) پرمجبور نہیں کر سکتا ' البتہ ان کو کفایت شعاری اور میانہ روی کی دعوت دے سکتا ہوں"۔ حضرت ابوذرؓ بولے "تو مجھ کو باہر جانے کی اجازت دیجئے ' کیونکہ مدینہ منورہ میرے رہنے کے قابل نہیں ہے" حضرت عثمانؓ نے کہا "کیا دوسری جگہ مدینہ منورہ سے بدتر نہ ہو گی ؟ حضرت ابوذرؓ بولے "مجھے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حکم دیا تھا کہ جب آبادی سلع تک پہنچ جائے تو میں مدینہ چھوڑ دوں" حضرت عثمانؓ نے کہا تو جو کچھ تم کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حکم دیا تھا اس پر عمل کرو ' چنانچہ حضرت ابوذرؓ مدینہ سے چلے گئے اور ربذہ میں اتر پڑے اور وہاں ایک مسجد کی داغ بیل ڈالی ' حضرت عثمانؓ نے ان کو اونٹوں کا ایک گلہ اور دو غلام عطا فرمائے اور کہلا بھیجا کہ مدینہ آیا جایا کرنا تاکہ بدوی نہ ہو جاؤ ' حضرت ابوذرؓ نے اس کی تعمیل کی (الطبری ' ۱/۵: ۲۸۵۸۔ ۲۸۶۰)۔

دوسری روایت ابن عباسؓ کی ہے ' فرماتے ہیں حضرت ابوذرؓ ربذہ سے مدینہ منورہ آیا کرتے تھے تاکہ بدوی نہ بن جائیں ' وہ تنہائی اور خلوت پسند کرتے تھے ' ایک دن وہ حضرت عثمانؓ کے پاس آئے وہاں کعب احبار بیٹھے ہوئے تھے ' حضرت ابوذرؓ نے حضرت عثمانؓ سے کہا " لوگوں سے اتنی بات پر راضی نہ ہو جایئے کہ وہ ایذارسانی نہیں کرتے ' بلکہ ان کو اچھی طرح خرچ کرنا چاہئے ' زکوٰۃ دینے والے کو یہ مناسب نہیں کہ اتنے ہی پر بس کرے ' بلکہ ہمسایوں ' بھائیوں اور عزیزوں کے ساتھ حسن سلوک اور صلہ رحمی بھی کرنا چاہیے ' اس پر کعب بولے " جس نے فرض (زکوٰۃ) ادا کر دیا اس پر کچھ اور واجب نہیں " اس پر حضرت ابوذرؓ نے انہیں سخت الفاظ میں جواب دیا اور ڈنڈا اٹھا کر ان کے سر پر مارا جس سے ان کا سر پھٹ گیا ' یہ دیکھ کر حضرت حضرت عثمانؓ نے ان سے ڈنڈا مانگا۔ انہوں نے دے دیا۔ اب عثمانؓ نے کہا " اے ابوذرؓ خدا سے ڈرو اور اپنا ہاتھ اور زبان روکو"(الطبری '۱/۵: ۲۸۶۰۔۲۸۶۱)۔

تیسری روایت محمد بن سیرینؒ کی ہے۔ حضرت ابوذرؓ نے ربذہ کا انتخاب اپنی مرضی سے کیا تھا ' جب کہ انہوں نے دیکھا کہ حضرت عثمانؓ ان کی طرف نہیں جھک رہے اور حضرت امیر معاویہؓ نے حضرت ابوذرؓ کے بعد ان کے اہل و عیال کو بلوایا۔ یہ لوگ ان کے سامنے گئے ' ان کے پاس ایک تھیلی (چمڑے کی) تھی جس کے اٹھانے سے ہاتھ دکھنے لگتے تھے ' حضرت معاویہؓ کے پوچھنے پر حضرت ابوذرؓ کی بیوی نے بتایا "اس میں نہ دینار ہیں نہ درہم ' البتہ پیسے ہیں حضرت ابوذرؓ کی

عادت یہ تھی کہ جب وظیفے کی رقم آتی تھی تو وہ پیسے خرید لیا کرتے تھے تاکہ ہماری ضرورتوں کے کام آئیں۔ جب حضرت ابوذرؓ ربذہ میں مقیم ہو گئے اور نماز کا وقت آیا تو وہاں کے ذمہ دار (محصل) نے جو نماز پڑھایا کرتا تھا ان سے درخواست کی کہ آپ آگے بڑھیں اور نماز پڑھائیں۔ انہوں نے جواب دیا نہیں بلکہ تم آگے بڑھو اور نماز پڑھاؤ' کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مجھ سے فرمایا ہے کہ تم بات ماننا اور اطاعت کرنا' گو ایک بوچا غلام تم پر حاکم ہو' چنانچہ تم غلام ہو' گو بوچے نہیں ہو' اس حاکم کا نام مجاشع تھا' سیاہ فام تھا اور صدقہ کے غلاموں میں سے تھا (الطبری 'ص ۱/۵: ۲۸۶۱).

چوتھی روایت حضرت جابرؓ کی ہے۔ جس میں مذکور ہے کہ حضرت عثمانؓ نے حضرت ابو ذرؓ کا جو روزینہ مقرر کیا تھا وہی رافع بن خدیج کو بھی ملتا تھا۔ یہ دونوں مدینہ منورہ سے چلے آئے تھے' وہاں کوئی بات سنی تھی' لیکن تفصیل نہیں معلوم ہوئی تھی (الطبری' ۱/۵: ۲۸۶۱).

پانچویں روایت مسلمہ بن بنانہ کی ہے' کہتے ہیں ہم عمرہ کی نیت سے نکلے' ربذہ پہنچے اور حضرت ابوذرؓ کو ان کے مکان پر جا کر تلاش کیا۔ وہ وہاں موجود نہ تھے۔ لوگوں نے بتایا کہ پانی تک گئے ہیں۔ ہم ان کے مکان کے قریب اتر پڑے' وہ ادھر سے گزرے ان کے ساتھ اونٹ کی ہڈی تھی' جس کو ان کا غلام اٹھائے ہوئے تھا' وہ ہم کو سلام کرتے ہوئے اپنے گھر چلے گئے' تھوڑی دیر کے بعد آئے اور ہمارے پاس بیٹھ گئے اور فرمایا" رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مجھ سے فرمایا تھا کہ تم حکم ماننا اور اطاعت کرنا' گو تم پر کوئی بوچا حبشی حاکم بنایا جائے' چنانچہ اس پانی پر میں نے قیام کیا' اس کا نگران بیت المال کا ایک غلام ہے اورلوگوں پر ایک حبشی حاکم ہے' جو بوچا نہیں ہے اور وہ جہاں تک میں جانتا ہوں (اچھا آدمی ہے)۔ ان لوگوں کاروزینہ ایک اونٹ مقرر ہے اس میں سے ایک ہڈی مجھے ملتی ہے جومیں اور میرے بال بچے کھاتے ہیں.

راوی کہتا ہے' میں نے پوچھا "آپ کے پاس مال کیاہے" فرمایا بکریوں کا ایک ریوڑ اور اونٹوں کا ایک گلہ' ایک کو میرا غلام اور دوسرے کو میری لونڈی اپنی نگرانی میں رکھتی ہے اور میرا غلام سال کے آخر تک آزاد ہو جائے گا۔ راوی نے پوچھا "آپ کے ساتھی جو ہمارے ہاں ہیں وہ تو بہت دولت مند ہیں' فرمایا" ہاں خدا کے مال میں جتنا حق ان کو ہے' اتنا ہی مجھ کو بھی ہے"(الطبری' ۱/۵: ۲۸۶۲).

الطبری نے ان روایتوں کے بعد لکھاہے" دوسرے راویوں نے ربذہ کی طرف نکلنے کے بہت سے اسباب بیان کیے ہیں اور ایسی بری باتیں کہی ہیں جن کا تذکرہ میں ناپسند سمجھتا ہوں" (حوالہ سابق)۔ حضرت امیرمعاویہؓ سے مخالفت اور ربذہ کے قیام کا تذکرہ صحیح بخاری میں بھی آیا ہے '(۱) زید بن وہب کہتے ہیں" میں ربذہ سے گزرا تو اچانک حضرت ابوذرؓ سے ملاقات ہو گئی' میں نے ان سے پوچھا آپ یہاں کیوں ٹھہرے ہوئے ہیں؟" فرمایا "میں شام میں تھا مجھ میں اور امیر معاویہؓ میں (اس آیت) وَالَّذِيْنَ يَكْنِزُوْنَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ وَلَا يُنْفِقُوْنَهَا فِيْ سَبِيْلِ اللّٰهِ کے متعلق اختلاف ہوا۔ حضرت معاویہؓ کہتے تھے کہ یہ آیت اہل کتاب کے متعلق اتری ہے اور میں کہتا تھا کہ ہمارے اور اہل کتاب دونوں کے متعلق نازل ہوئی ہے۔ حضرت معاویہؓ نے حضرت عثمانؓ کے پاس میری شکایت لکھی۔ حضرت عثمانؓ نے مجھے لکھا کہ تم مدینہ چلے آؤ میں یہاں آیا تو لوگوں کا مجھ پر ہجوم ہونے لگا' جیسے گویا انہوں نے اس سے پیشتر مجھے دیکھا نہ تھا' میں نے یہ بات حضرت عثمانؓ سے کہی' وہ بولے" اگر تم چاہو تو قریب ہی کوئی گوشہ تلاش کر لو" چنانچہ اسی بنا پر میں نے یہاں قیام کیا ہے اور اگر لوگ مجھ پر کسی حبشی کو حاکم بنائیں گے' تو میں اس کی بات سنوں گا اور مانوں گا "(کتاب الزکوٰۃ' ب ۴).

(۱) احنف بن قیس کہتے ہیں " میں قریش کے ایک مجمع میں بیٹھا ہوا تھا ' کہ اتنے میں ایک شخص آیا ' بال ' لباس اور وضع قطع کے اعتبار سے کھردرا معلوم ہوتا تھا ' وہ مجمع کے سامنے کھڑا ہوا ' سلام کیا اور کہا : خزانہ جمع کرنے والوں کو خوشخبری دو کہ جہنم کی آگ میں ان کے لیے پتھر گرم کیا جائے گا ' پھر ان کی پستان کی گھنڈی پر اس کو رکھا جائے گا ' تو وہ شانے کی اوپر والی ہڈی سے نکل آئے گا اور شانے کی ہڈی پر رکھا جائے گا تو ہلتا ہوا پستان کی گھنڈی سے باہر آ جائے گا" ' پھر پشت پھیر کر چلے اور ایک ستون کے قریب جا کر بیٹھ گئے۔ میں ان کے پیچھے پیچھے چلا اور قریب جا کر بیٹھ گیا ' مجھے خبر نہ تھی کہ وہ کون بزرگ ہیں ؟ میں نے عرض کی "میرا خیال ہے کہ لوگوں نے آپ کی بات پسند نہیں کی " فرمایا ' وہ کچھ عقل نہیں رکھتے۔ فرمایا "میرے دوست نے مجھ سے فرمایا تھا" میں نے سوال کیا " دوست سے آپ کس کومراد لے رہے ہیں " ؟ بولے نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے ' اے ابوذرؓ کیا تمہیں احد نظر آ رہا ہے ؟ میں نے سورج کی طرف دیکھا کہ کتنا دن باقی ہے ؟ اور خیال کیا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مجھے کسی کام سے کہیں بھیجیں گے (پھر) جواب دیا ' جی ہاں (یعنی احد نظر آ رہا ہے)۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا مجھے یہ پسند نہیں کہ میرے پاس احد کے برابر سونا ہو اور میں سارے کا سارا خرچ نہ کر ڈالوں ' البتہ ۳ درہم (اگر بچ جائیں تو کچھ حرج نہیں) (پھر ابوذرؓ نے کہا) اور یہ لوگ عقل نہیں رکھتے ہیں ' یہ تو صرف دنیا جمع کرتے ہیں اور خدا کی قسم میں ان سے دنیا نہیں مانگتا اور نہ دین کے متعلق مرتے دم تک ان سے کچھ پوچھوں گا" (کتاب الزکوٰۃ).

دونوں روایتوں سے حسب ذیل مطالب نکلتے ہیں:

(۱) خزانہ جمع کرنے والوں کی نسبت وعید جس آیت میں نازل ہوئی وہ سورۃ التوبہ کی ۳۴ ' ۳۵ آیت ہے ' سورہ التوبہ سب سے آخری سورہ ہے جونازل ہوئی (البخاری ' کتاب تفسیر القرآن ' ب ۱۰) اور اس کے نزول کا سال ۹ ھ ہے (ابن ہشام : طبری ۱/۴:۱۷۲۲) اور ایک آیت میں زکوٰۃ کا مقصد مسلمانوں کے لیے تطہیر مال بتایا گیا ہے (حوالہ سابق)۔ صحابہؓ نے ایسا ہی سمجھا تھا۔ چنانچہ حضرت ابن عمرؓ سے ایک اعرابی نے سوال کیا کہ خدا کے اس قول وَالَّذِيْنَ يَكْنِزُوْنَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ کا کیا مطلب ہے؟ تو انہوں نے فرمایا : جس نے خزانہ جمع کیا اور اس کی زکوٰۃ ادا نہیں کی اس کے لیے ویل (بربادی) ہے۔ یہ حکم زکوٰۃ نازل ہونے سے پہلے تھا ' جب زکوٰۃ (کی آیت) اتر آئی تو خدا نے اس کو تطہیر مال کے لیے مختص کیا (بخاری : کتاب الزکوٰۃ ' ب۴).

(۲) حضرت معاویہؓ تمام صحابہؓ کی طرح دونوں آیتوں کو الگ الگ مسلمانوں اور اہل کتاب کے لیے سمجھتے تھے ' کنز والی آیت اہل کتاب کے لیے اور زکوٰۃ والی آیت مسلمانوں کے لیے سمجھی جاتی تھی ' کیونکہ اس سورہ میں کنز والی آیت اہل کتاب ہی کے ذکر میں ہے اور زکوٰۃ کا لفظ چونکہ اس سورہ میں کئی جگہ آیا ہے ' اس سے خیال پیدا ہوتا ہے کہ وہ شاید ۸ ھ میں فتح مکہ کے بعد فرض ہوئی تھی (شبلی نعمانی : سیرۃ النبی صلی اللہ علیہ وسلم ' ۲: ۱۲۱) ' البتہ اس کے عمال محرم ۹ھ میں مقرر ہوے اور اسی سلسلے میں اس کا مقصد تطہیر اموال بتایا گیا۔

(۳) حضرت ابوذرؓ ' اس حکم نبوی کی وجہ سے جو احنف بن قیس کی روایت میں مذکور ہے ' جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے انہیں دیا تھا ' مال جمع کرنے کے سخت خلاف تھے اور گو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مسلمانوں کو اس قسم کا کوئی حکم نہیں دیا تھا ' بلکہ اپنی ایک خواہش (مجھے یہ پسند نہیں) ظاہر فرمائی تھی ' لیکن حضرت ابوذرؓ اس کو عام حکم سمجھتے اور کنز والی آیت کی تفسیر اسی حدیث کے مطابق کرتے تھے ' پھر آیت کو عام سمجھتے ہوے مسلمانوں اور اہل کتاب

دونوں پر چسپاں کرتے تھے ان کا یہ اجتہاد بالکل منفرد تھا۔ فتح الباری (۳:۱۷۵) میں تصریح ہے "کہ جمہور صحابہؓ اور تابعین نے حضرت ابوذرؓ کی مخالفت کی۔

(۴) زید بن وھب کی پہلی روایت میں انہوں نے اپنا اور حضرت معاویہؓ کا اختلاف بیان کیا ہے، لیکن دوسری روایت میں صاف کہا ہے "فقرأت" (میں نے یہ آیت پڑھی)۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ انہوں نے مجمع عام میں تبلیغ شروع کر دی تھی۔

(۵) ظاہر ہے کہ اس تبلیغ سے (جیسا کہ الطبری کی روایت میں گزرا) غریب طبقہ، دولت مند طبقے کے مقابلے میں اٹھ کھڑا ہوا۔ اس لیے بدامنی کے خوف سے حضرت معاویہؓ نے، جو شام کے گورنر تھے، بارگاہ خلافت میں حضرت ابوذرؓ کی شکایت لکھی۔

(۶) گورنر (حضرت امیر معاویہؓ) کے نرم طرز عمل کی طرح حضرت عثمانؓ نے بھی نرم طریقہ اختیار فرمایا، یعنی حضرت ابوذرؓ کے نام خط بھیج کر ان کو مدینہ بلا لیا۔

(۷) مدینہ منورہ میں بھی جب انہوں نے تبلیغ شروع کی (دیکھیے احنف بن قیسؒ کی روایت) تو لازمی نتیجہ یہ نکلا کہ لوگ حیرت سے ان کا منہ تکتے تھے اور ان پر یورش کرتے تھے (دیکھیے زید بن وھب کی روایت)۔ لوگوں کے اس طرز عمل سے حضرت ابوذرؓ گھبرائے، ممکن ہے ان کو یہ خیال بھی آیا ہو کہ لوگ انہیں خلیفہ کے بالمقابل باغی سمجھ رہے ہوں، چنانچہ یہ دیکھ کر حضرت ابوذرؓ نے مدینہ منورہ سے جانا چاہا اور خود خلیفہ سے اس کی خواہش کی۔

(۸) خلیفہ نے ان کی رائے سے اتفاق کیا اور مشورہ دیا کہ مدینہ کے قریب ہی، مگر اس سے باہر چلے جائیں، چنانچہ وہ ربذہ منتقل ہو گئے۔ ربذہ مدینہ منورہ کے دیہات میں شہر سے تین میل، ذات عرق کے قریب حجاز کے راستہ پر واقع ہے (معجم البلدان ۲:۴۹) حضرت ابوذرؓ نے قیام کے لیے اس کو منتخب کر لیا، سیر الصحابہ (ص ۷۶) میں جو یہ لکھا ہے کہ وہ مکہ مکرمہ سے قریب ہے، یہ غلط ہے۔

(۹) زید بن وھب کی روایت میں آخری فقرہ، حضرت ابوذرؓ نے جو استعمال کیا ہے، خاص توجہ کا مستحق ہے۔

حضرت ابوذرؓ کے وعظ شروع ہوتے ہی عوام میں امرا کے خلاف برہمی پیدا ہوئی اور عوام میں دولت مندوں کے خلاف بے چینی پیدا ہونے لگی، جب امرا کا طبقہ ان سے تنگ آیا، تو شام کے امیروں نے حضرت معاویہؓ کے پاس شکایت کی۔ حضرت امیر معاویہؓ بڑے مدبر اور مرنجان مرنج حکمران تھے۔ انہوں نے ایک طرف تو حضرت ابوذرؓ کے درجے کا خیال رکھا اور ان کو قانونی تادیب نہیں کی۔ دوسری طرف ان کا معاملہ بالاتر حاکم اور عظیم الشان صحابی امیر المؤمنین حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کی بارگاہ معلی میں بھیج دیا کہ وہ خود فیصلہ فرمائیں۔ حضرت عثمانؓ نے بھی ان کے درجے کا خیال رکھتے ہوئے، گورنر کے ہاتھ سے ان کی تعزیر پسند نہ فرمائی، بلکہ ان کو خود خط لکھا اور مدینہ منورہ طلب فرمایا۔ مدینہ منورہ آ کر بھی جب انہوں نے اپنا معمول جاری رکھا، تو لوگوں کا ان کے پاس مجمع رہنے لگا اور لوگ اس طرح ٹوٹ کر گرے کہ بقول حضرت ابوذرؓ "انہوں نے گویا اس سے پہلے مجھے دیکھا نہ تھا" اس موقع پر فتح الباری (۳:۱۷۶) میں ہجوم ہونے کا سبب طبری کے حوالہ سے یہ بیان کیا گیا ہے کہ "لوگ بکثرت آتے تھے اور ان سے شام سے چلے آنے کی وجہ دریافت کرتے تھے" اس کے بعد لکھا ہے کہ حضرت عثمانؓ کو مدینہ منورہ والوں کی نسبت وہی اندیشہ پیدا ہوا جو حضرت امیر معاویہؓ کو شام والوں کی نسبت پیدا ہوا تھا" یعنی یہ کہ رعایا بگڑ جائے گی اور امرا کو تنگ کرے گی، لیکن میرے نزدیک بخاری کی پہلی روایت سے یہ بات مترشح ہوتی ہے کہ مدینہ میں بہت سے بزرگ اس تحریک کو بغاوت سمجھ رہے تھے اور حضرت ابوذرؓ کو الزام

دیتے تھے۔ اس لیے انہوں نے خلیفہ وقت سے اس ہجوم کا تذکرہ کیا اور شاید ایسے انداز میں کہ وہ عوام سے جان چھڑانا چاہتے ہیں۔خلیفہ نے ان کی مرضی دیکھ کر ارشاد فرمایا کہ اگر تم چاہو تو قریب ہی کوئی گوشہ تلاش کرلو" اس موقع پر فتح الباری (ص۱۷۲) میں یہ عبارت درج ہے " زید بن وھب نے ان (ابوذرؓ) سے یہ سوال اس لیے کیا تھا کہ حضرت عثمانؓ سے دشمنی رکھنے والے ان کو بدنام کر رہے تھے کہ انہوں نے حضرت ابوذرؓ کو جلاوطن کر دیا ہے تو حضرت ابوذرؓ نے بتایا کہ وہ ربذہ میں اپنی مرضی سے مقیم ہیں۔ ہاں حضرت عثمانؓ نے ان کو مدینہ سے چلے جانے کا مشورہ اس لیے دیا تھا ' تاکہ اس فساد کا اندیشہ نہ باقی رہے جو حضرت ابوذرؓ کے نئے خیالات کی وجہ سے لوگوں میں پیدا سکتا تھا"۔

۷۔ ربذہ کا قیام: ربذہ میں حضرت ابوذرؓ ۳۰ھ میں آئے اور تقریباً دو برس زندہ رہے۔ یہ زمانہ سکون اور تنہائی میں گزرا۔ ان دنوں وہ اپنے "شامی خیالات" سے دست بردار ہو چکے تھے 'اس لیے معمول کے مطابق یہ ایام گزرے۔ ان کے لیے دربار خلافت سے گزارے کے لیے انتظام کر دیا گیا تھا ' اس لیے فارغ البالی کے ساتھ زاہدانہ زندگی بسر کی۔ گوشت سمیت اونٹ کی نلی کے علاوہ سالانہ وظیفہ بھی ملتا تھا 'الاصابہ (ص ۶۵) میں ہے کہ وہ اگرچہ صحاب بدر میں نہ تھے ' لیکن حضرت عمرؓ نے ان کو بدریوں کے ساتھ رکھا تھا" اہل بدر کا وظیفہ پانچ ہزار درہم سالانہ تھا۔ یہی رقم حضرت ابوذرؓ کو بھی ملتی تھی۔خود ' بیوی ' لڑکی ' غلام ' لونڈی پانچ آدمی گھر میں تھے ۔ ان کے لیے یہ سامان کافی تھا۔

۸۔ وفات: حضرت ابوذرؓ کی وفات باختلاف روایت ۳۱ ھ یا ۳۲ ھ میں ہوئی۔ الاستیعاب (۶۴۱:۲) میں دونوں سنہ لکھ کر کمزور لہجہ میں پہلے کو صحیح کہا ہے ' دوسری جگہ (۸۲:۱) متعین طور پر ۳۲ ھ لکھا ہے۔ اسد الغابہ میں بالکل یہی طریقہ اختیار کیا ہے ' ایک جگہ (۱۸۷:۵) دونوں اور دوسری جگہ (۳۰۲:۱) ۳۲ ھ بھی بتایا ہے اور یہ بھی لکھا ہے کہ اکثر کا یہی خیال ہے ' تہذیب (۹۱/۱۲) میں قطعی طور پر ۳۲ ھ لکھا ہے۔

حضرت ابوذرؓ کو خاک گور ربذہ لے گئی تھی ' ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ذوالحجہ کا مہینہ تھا اور حج کا زمانہ بہت قریب آ گیا تھا۔ اکثر قافلے عراق وغیرہ سے چل کر ربذہ سے گزر چکے تھے۔ ایک قافلہ جو کوفہ سے حج کی نیت سے چلا تھا (الاستیعاب ' ص ۶۴۶) اور جس میں حضرت عبد اللہ بن مسعودؓ ' حضرت حجر بن الادبر ' مالک بن حارثؓ اشتر ' ایک نوجوان انصاری (کتاب مذکور ' ص ۸۲) غرض چودہ سوار (کتاب مذکور 'ص۶۴۶) شامل تھے ابھی ربذہ پہنچا ہی تھا کہ اسی زمانہ میں حضرت ابوذرؓ کو پیغام اجل پہنچا۔

ام ذر (آپ کی زوجہ محترمہ) بیان کرتی ہیں کہ جب حضرت ابوذرؓ پر نزع کی حالت طاری ہوئی تو میں رونے لگی 'حضرت ابوذرؓ بولے "روتی کیوں ہو" میں نے جواب دیا " کیسے نہ روؤں ؟ تم چٹیل میدان میں جان بلب ہو اور میرے پاس اتنا کپڑا نہ اپنا ہے نہ تمہارا جو کفن کے کام آسکے اور تجہیز و تکفین کا سامان کرنا میرے لیے ضروری ہے" ' حضرت ابوذرؓ نے کہا "بشارت حاصل کرو اور مت روؤ" اس لیے کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا ہے کہ دو مسلمان آدمیوں (یعنی عورت و مرد) کے درمیان اگر دو بچے یا تین بچے مریں اور وہ صبر کریں اور اس کو ثواب سمجھیں تو وہ دوزخ (کا منہ) کبھی نہ دیکھیں گے اور ہمارے تین بچے مر چکے ہیں اور میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا ہے آپؐ چند آدمیوں سے ' جن میں ایک میں بھی تھا ' فرما رہے تھے کہ تم میں سے ایک شخص چٹیل میدان میں مرے گا اور اس کا جنازہ مسلمانوں کی ایک جماعت پڑھے گی ' ان آدمیوں میں سے اب کوئی باقی زندہ نہیں ہے سب دیہات اور جماعت کے اندر رہ کر وفات پا چکے ہیں ' لہذا وہ شخص میں ہی ہوں ' خدا

کی قسم نہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے جھوٹ کہا اور نہ میں جھوٹ کہہ رہا ہوں ' تم راستہ دیکھو میں نے جواب دیا " راستہ کیا دیکھوں ؟ حاجی جا چکے اور راستے منقطع ہو گئے ہیں " بولے " جاؤ اور دیکھو " کہتی ہیں کہ میں تیزی کے ساتھ ریت کے ٹیلے کی طرف جاتی تھی ' پھر ان کے پاس واپس آ جاتی تھی اور تیمارداری کرتی تھی۔ میں اور وہ اسی حال میں تھے ' اتنے میں نظر آیا کہ چند آدمی کجاووں پر رخم کی طرح معلوم ہو رہے ہیں جن کو اونٹ تیزی کے ساتھ لا رہے ہیں۔ جب وہ میرے قریب پہنچے تو جلدی سے میرے پاس آئے اور کہا "اوہ خدا کی بندی ! تجھے کیا ہو گیا ہے ؟" میں بولی "ایک مسلمان مر رہا ہے ' آپ لوگ اسے کفنائیں" ان لوگوں نے کہا " وہ کون ہے ؟ میں نے کہا ابوذرؓ ' بولے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے صحابی ؟ میں نے جواب دیا " ہاں" وہ لوگ " میرے ان پر ماں باپ قربان" کہہ کر حضرت ابوذرؓ کے پاس جلدی سے گئے اور اندر پہنچے۔ حضرت ابوذرؓ نے ان سے کہا "بشارت حاصل کرو ' میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا ہے آپؐ نے ایک جماعت سے جس میں میں بھی تھا ' فرمایا تھا "البتہ تم میں سے ایک آدمی چٹیل میدان میں مرے گا ' اس کے جنازے میں مومنین کی ایک جماعت شریک ہو گی ان لوگوں میں سے اب کوئی باقی نہیں رہا' خدا کی قسم ' میں جھوٹ نہیں کہہ رہا ہوں اور اگر میرے یا میری بیوی کے پاس اتنا کپڑا ہوتا جو میرے کفن کے لیے کافی ہوتا تو میں اسی میں کفنایا جاتا اور میں تم کو خدا کی قسم دیتا ہوں کہ مجھے کفن ایسا شخص دے جو امیر ' یا عریف یا ڈاک کا افسر ' یا نقیب نہ رہا ہو" ایک انصاری نوجوان البتہ ایسا نکلا ' اس نے کہا " میں آپ کو کفن دوں گا ' ایک تو میری یہ چادر ہے باقی دو کپڑے گٹھڑی میں ہیں ' وہ میری ماں کے ہاتھ کے کاتے ہوئے ہیں " فرمایا "تم ہی کفن دینا"۔ راوی کہتا ہے کہ (ان کی وفات کے بعد) اسی انصاری نے کفن دیا

اور ان لوگوں نے جو موجود تھے ' غسل دیا۔ اسد الغابہ (ص ۳۰۲) کے مطابق حضرت عبد اللہ بن مسعودؓ نے نماز جنازہ پڑھائی ' پھر وہیں ان کو دفن کر دیا۔ چنانچہ ان کی قبر ربذہ میں ہے(معجم البلدان ' ۴۹:۲۷).

الطبری (۱/۵:۲۸۹۵) نے ۳۲ھ کے واقعات میں حضرت ابوذرؓ کی وفات کا ذکر کیاہے اور اس سلسلہ میں دو روایتیں لکھی ہیں جو باہم کسی قدر مختلف ہیں:(۱) عطیہ بن یزید فقعی کہتے ہیں کہ جب حضرت ابوذرؓ کی وفات کا وقت آیا اور یہ ۸ امارت عثمانیؓ ماہ ذوالحجہ کاواقعہ ہے تو انہوں نے آخری وقت اپنی صاجبزادی سے کہا "پیاری بیٹی دیکھو تو کوئی نظر آ رہا ہے ' وہ بولیں نہیں ' فرمایا ابھی تک میرا وقت نہیں آیا ' پھر حکم دیا کہ بکری ذبح کرکے پکاؤ اور فرمایا " جب میرے دفن کرنے والے آئیں تو کہنا کہ ابوذرؓ نے تم لوگوں کو قسم دی ہے کہ کھانا کھا کر جائیں۔ جب ہانڈی پک گئی ' فرمایا ' اب دیکھو کوئی آ رہا ہے ؟ انہوں نے کہا " ہاں قافلہ آ رہا ہے " بولے مجھے قبلہ رخ کردو ' اس کے بعد فرمایا " بسم اللہ و باللہ وعلی ملۃ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم" صاجبزادی (خیمہ سے) باہر تک قافلہ کے پاس گئیں اور کہا " ابوذرؓ کے پاس چلو " ان لوگوں نے پوچھا وہ کہاں ہیں ؟ ' صاجبزادی نے خیمہ کی طرف اشارہ کیا اور کہا کہ وہ انتقال کر چکے ہیں۔ آپ لوگ ان کو دفن کریں۔ لوگوں نے کہا " ضرور خدا نے یہ شرف ہماری قسمت میں لکھا تھا " یہ قافلہ کوفہ والوں کا تھا اور ان کے ساتھ حضرت عبد اللہ بن مسعودؓ تھے۔ سب لوگ (خیمہ کی طرف) چلے اور حضرت عبد اللہ بن مسعودؓ رو رہے تھے اور کہہ رہے تھے " رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے سچ فرمایا تھا کہ (ابوذرؓ) اکیلے مریں گے اور اکیلے (حشر میں) اٹھیں گے " سب نے غسل و کفن دے کر نماز جنازہ پڑھی اور دفن کیا ' جب کوچ کا ارادہ ہوا ' صاجبزادی نے کہا : ابوذرؓ نے آپ لوگوں کو سلام کہا ہے اور قسم دی کہ کھانا کھا کر جائیں " سب نے کھانا کھایا '

پھرابوذرؓ کے اہل و عیال کو لے کر مکہ گئے اور حضرت عثمانؓ کو ان کی موت کی خبر دی۔ حضرت عثمانؓ نے صاحبزادی کو اپنے اہل و عیال میں ملا لیا اور فرمایا "خدا ابوذرؓ پر رحم کرے اورمغفرت کرے" (ص ۲۸۹۵) دوسری روایت بھی اسی کے قریب قریب ہے۔

جب ہم دفن سے فارغ ہوئے تو عورت نے ہم کو کھانے پر بلایا۔ ہم نے کھانا کھایا اور ارادہ کیاکہ عورت کو اپنے ساتھ لے چلیں۔ اس وقت حضرت عبد اللہ بن مسعودؓ نے فرمایا "امیر المؤمنین قریب ہیں ' ان سے ہم مشورہ کریں گے" چنانچہ ہم مکہ آئے اور امیر المؤمنینؓ کو خبر سنائی۔ ارشاد ہوا ' خدا ان پر رحم کرے اور ان کے قیام ربذہ کو بخشے" واپسی میں انہوں نے ربذہ کا راستہ اختیار فرمایا اور ابوذرؓ کے اہل و عیال کو اپنے اہل و عیال کے ساتھ ملا لیا۔ پھر وہ مدینہ کی طرف روانہ ہو گئے اور ہم عراق کی طرف چلے گئے۔

تمام روایات کے ملانے سے حضرت ابوذرؓ کی وفات کاواقعہ ' کسی قدر تفصیل کے ساتھ سامنے آ جاتا ہے : (۱) قافلہ کوفہ والو ں کا تھا اور تعداد چودہ تھی ' الاستیعاب کی روایت کی تصدیق الطبری کی دوسری روایت سے ہو جاتی ہے ' جس میں چودہ حضرات کے نام بتائے گئے ہیں ؛(۲) حضرت عبد اللہ بن مسعودؓ کی شرکت اس قافلہ میں معلوم ہوتی ہے؛(۳) حضر ت عثمانؓ ' حج کی وجہ سے مدینہ منورہ میں تشریف فرما نہ تھے ' اس لیے قافلہ تجہیز و تکفین سے فارغ ہو کر مکہ معظمہ روانہ ہوا اور وہاں حضرت عثمانؓ کو وفات ابی ذرؓ کی خبر سنائی۔ جیسا کہ یہ بات طبری سے صاف معلوم ہوتی ہے؛(۴) حضرت ابوذرؓ کے اہل و عیال کو قافلہ والوں نے ربذہ میں چھوڑ دیا تھا۔ حج سے فراغت کے بعدحضرت عثمانؓ مکہ مکرمہ سے روانہ ہوے تو کوفی قافلہ بھی ساتھ تھا۔ انہوں نے ربذہ کاراستہ اختیار کیا اور وہاں پہنچ کر حضرت ابوذرؓ کے اہل و عیال کو اپنے اہل و عیال کے ساتھ لے لیا اور پھر مدینہ لے آئے؛(۵) کوفہ والے ربذہ سے رخصت ہو گئے اور کوفہ کا راستہ اختیار کیا ؛(۶) صرف حضرت ابوذرؓ کی صاحبزادی ' حضرت امیر المؤمنینؓ کے ہمراہ نہ تھیں ' بلکہ سارا گھر تھا ؛ (۷) وفات کے حالات میں جس عورت کا ذکر آتا ہے وہ بعض روایات میں زوجہ محترمہ ام ذر ہیں اور بعض میں صاحبزادی کی تصریح ہے۔ الطبری کی دوسری روایت میں زیادہ محتاط لفظ ہے ' یعنی عورت ' اس سے تمام روایتوں میں تطبیق ہو جاتی ہے؛ (۸) کفن اور انصاری کا قصہ رجال کی کتابوں سے اور بکری ذبح کرانے اور مدارات کرنے کا حال الطبری کی روایات سے معلوم ہوتا ہے۔ ان میں کوئی تضاد نہیں ہے؛(۹) الطبری کی پہلی روایت میں وہ جملہ بھی مذکور ہے جو آخری وقت حضرت ابوذرؓ کی زبان مبارک پر آیا تھا ؛ (۱۰) اسد الغابہ کی روایت میں جو یہ لکھا ہے کہ کوفیوں نے حضرت ابوذرؓ کے اہل و عیال کو اپنے ساتھ لیا اور حضرت عثمانؓ کے پاس مدینہ منورہ پہنچایا ' یہ راوی کا تسامح ہے۔ حضرت عثمانؓ امیر الحج ہو کر مکہ معظمہ تشریف لے گئے تھے اور مدینہ میں موجود نہ تھے؛ (۱۱) خاندان ابوذرؓ کو مکہ لے جانا بھی ایک فعل عبث معلوم ہوتا ہے ' اس لیے الطبری کی وہ صورت صحیح ہے جو اوپر عدد ۴ میں بیان کی گئی .

ان امور کے علاوہ کچھ اور فروعی اور جزوی اختلافات نظر آتے ہیں،لیکن چوں کہ روایتیں برابر درجہ کی ہیں ' اس لیے ان میں سے کوئی بھی اختیار کر لی جائے تو کچھ حرج نہ ہو گا۔

۹۔ حلیہ : حضرت ابوذرؓ لانبے چوڑے آدمی تھے ' رنگ گندمی اور جسم لاغر تھا۔ سر اور داڑھی میں خضاب نہیں لگاتے تھے (اسد الغابہ 'ص ۳۰۳) داڑھی گھنی تھی (تذکرہ الحفاظ)۔ ایک شخص نے مسجد منی میں ان کو دیکھا تو فوراً پہچان لیا ۔ قطری حلہ پہنے ہوے تھے یہ چیزیں عام طور پر لوگوں میں مشہور تھیں (الاصابہ).

۱۰۔ متروکات : ترک دینا کے واعظ کے گھر میں کیا نکلتا؟ دولت و مال سے نہ صرف تہی دامن ' بلکہ

متفرق رہے ' حضرت عثمانؓ نے ان کو ربذہ روانہ کرنے کے بعد جو کچھ عطا فرمایا تھا ' وہ حسب ذیل چیزیں تھیں: اونٹوں کا ایک گلہ اور دو غلام (الطبری 'ص ۲۸۶۰): بکریوں کا ایک ریوڑ ' اونٹوں کا ایک گلہ ' ایک غلام ' ایک لونڈی (کتاب مذکور ' ص ۲۸۶۲)۔ ان میں سے بعض چیزیں وفات کے وقت تک شاید نہ رہی ہوں (سیر الصحابہ (۷۸) میں حسب ذیل ترکہ بلاحوالہ بتایا گیا ہے : تین گدھے (ایک نر ' دو مادہ) چند بکریاں ' اور کچھ سواریاں (یعنی اونٹ).

۱۱۔ فضل و کمال : جیسا کہ ہجرت کے عنوان میں لکھا گیا ' حضرت ابوذرؓ کو اگرچہ درسگاہ نبوت سے استفادہ کا موقع کسی حد تک کم ملا تھا۔ صرف پانچ برس وہ خدمت نبویؐ میں حاضر رہے ' لیکن اس قلیل مدت میں انہوں نے صبر و قناعت کی زندگی اختیار کرکے احادیث نبویؐ کا اتنا ذخیرہ فراہم کر لیا جو حاضر باش اکابر صحابہؓ کے ذخیروں کے برابر تھا۔ وہ صحابہؓ جن کی روایتیں ۱۰۰ یا ۱۰۰ سے زائد ' مگر ۵۰۰ سے کم ہیں رواۃ حدیث کے تیسرے طبقے میں شمار ہوتے ہیں۔ ان سے ۲۸۱ روایات منقول ہیں ۔ راویوں میں حضرت انسؓ بن مالک ' حضرت عبد اللہ بن عباسؓ ' خالد بن وھبان (خالہ زاد بھائی) ' زید بن وھب ' خرشہ بن الحر ' جبیر بن نضیر اور احنف بن قیس جیسے فضلاء صحابہ اور تابعین شامل ہیں.

فقہ میں ان کا یہ درجہ تھا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد مدینہ منورہ میں جو صحابہ علم وافتاء کی مسند پر ممکن تھے ' ان میں اعلام الموقعین کے مصنف نے ان کا نام بھی لکھا ہے،لیکن ان کے فتووں ن تعداد بہت کم ہے۔ فتویٰ میں شدت کے بعض واقعات تذکرۃ الحفاظ میں ملتے ہیں.

آپؓ کے فضل و کمال کی نسبت سے اقوال رجال کی کتابوں میں درج ہیں ' مثلاً ابو داؤد میں سند جید کے ساتھ حضرت علیؓ کا یہ قول نقل کیا ہے " ابوذرؓ ایک ظرف ہے جو علم سے بھرا ہوا ہے ' پھر اس کو مہر لگا کر بند کر دیا گیا ہے " (الاصابہ)۔ الاصابہ میں بلاسندیہ بھی بتایا گیا ہے کہ " وہ علم میں حضرت ابن مسعودؓ کے ہم پلہ سمجھے جاتے تھے " الاستیعاب (۶۴۶) میں خود ان کا یہ قول نقل کیا ہے ۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ہم کواس حالت میں چھوڑا ہے کہ آسمان میں پرندہ جو دونوں بازو ہلاتا ہے وہ بھی آپ ہم کو بتا گئے ہیں"۔ تذکرہ الحفاظ کا بھی یہی حال ہے ' وہاں صرف وہ جملہ ہے جو ہم الاصابہ کے حوالے سے لکھ آئے ہیں .

فضائل : حضرت ابوذرؓ کے فضائل میں کوئی حدیث صحیح بخاری میں موجود نہیں ہے۔ الاصابہ میں ابوداؤد اور مسند احمد کے حوالہ سے یہ حدیث نقل کی گئی ہے کہ " حضرت ابوذرؓ سے زیادہ صادق اللہجہ کو نہ زمین نے اپنے اوپر اٹھایا اور نہ آسمان نے ایسے شخص پر سایہ ڈالا" یہ حضرت علیؓ ' حضرت ابودرداءؓ ' حضرت ابوہریرہؓ ' حضرت جابرؓ ' حضرت عبد اللہ بن عمروؓ بن العاص سے روایت ہے۔ اسی کتاب میں طبرانی کے حوالہ سے لکھا ہے کہ حضرت ابوذرؓ جب بارگاہ نبوتؐ میں حاضر ہوتے تھے.تو حضور ان سے ابتداء فرماتے تھے اور جب وہ بارگاہ نبوت میں حاضر نہ ہوتے تھے تو حضورؐ ان کی نسبت پرسش فرماتے تھے "۔ الاستیعاب اور اسد الغابہ میں یہ حدیث نقل کی گئی ہے کہ " ابوذرؓ میری امت میں عیسیٰ بن مریمؑ کے زہد کا نمونہ ہیں " ان کے متعلق الاستیعاب میں یہ فقرہ ہے۔ علم کا ایک ظرف اور زہد و ورع اور سچی بات کہنے میں نمایاں تھے" تذکرۃ الحفاظ میں ان کا حال درج ہے جس سے ان کی علمی جلالت ظاہر ہوتی ہے۔ اخلاقی حیثیت سے آپ میں سادگی ' حب رسول ' احکام نبوی کالحاظ ' زہد و تقویٰ ' حق گوئی ' سیر چشمی ' مہمان نوازی اور خوش اخلاقی کے اوصاف بہت نمایاں تھے ' ترمذی ' ابوداؤد ' مسند ابن حنبل ' ابن سعد ' مستدرک اور حلیۃ الاولیاء وغیرہ میں

ان اخلاقی اوصاف کے متعلق مختلف واقعات نقل کیے ہیں.
مآخذ : متن مقالہ میں مذکور ہیں .
(سعید انصاری [و محمود الحسن عارف])

⊗ **ابو رافعؓ** : آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کے دو خدام .

(۱) ابو رافع القبطیؓ ' ان کا نام ابراہیم یا اسلم ' یا سنان یا یسار یا صالح تھا (الاصابہ ' ۴:۶۸) ' لیکن اکثر سیرت نگاروں کے نزدیک اول الذکر نام ہی زیادہ صحیح ہے۔ ان کا لقب بریہ تھا جو ابراہیم کی تصغیر ہے۔ روایات کی رو سے وہ ابتداء حضرت عباسؓ بن عبدالمطلب کے غلام تھے ' انہوں نے قبول اسلام سے قبل انہیں نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو ھبہ کر دیا تھا۔ کچھ عرصے کے بعد جب حضرت عباسؓ نے اسلام قبول کر لیا تو اس کی خبر حضرت ابو رافعؓ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو دی جس پر آپؐ نے ابو رافعؓ کو آزاد فرما دیا (ابن عبد البر : الاستیعاب ' ۴:۷۰) ' لیکن وہ آزادی ملنے کے باوجود آخر دم تک رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں رہے ۔ آپ بھی ابو رافعؓ کا بہت خیال رکھتے تھے.

نامور محدث اور سیرت نگار حافظ ابن حجرؒ کے مطابق ابو رافع نے غزوۂ بدر سے قبل اسلام قبول کر لیا تھا ' لیکن اس غزوہ میں ان کی شرکت ثابت نہیں ' البتہ غزوۂ احد اور اسکے بعد کے غزوات میں وہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ شریک رہے (الاصابہ ' ۴:۶۸)۔ دوسری روایات کی رو سے (دیکھیے نیچے) انہوں نے ہجرت مدینہ سے قبل قبول اسلام کی سعادت حاصل کر لی تھی۔ انہوں نے حضرت عثمانؓ کی شہادت (۱۸ ذوالحجہ ۳۵ھ/۶۵۶ء) سے کچھ دن قبل یا کچھ روز بعد انتقال فرمایا ۔ ایک روایت خلافت علوی میں انتقال کرنے کی بھی ملتی ہے(الاصابۃ ' ۴:۶۸).

حضرت ابو رافعؓ کا کئی تاریخی روایات میں تذکرہ آتا ہے۔ مثال کے طور پر جب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم مکہ مکرمہ سے مدینہ منورہ ہجرت کرکے تشریف لائے اس وقت آپ کے اہل خانہ ابھی مکہ مکرمہ میں تھے تو آپؐ نے مدینہ منورہ سے حضرت زید بن حارثہؓ اور حضرت ابو رافعؓ کو دو اونٹ اور پانچ سو درہم دے کر اپنے اہل خانہ کو لانے کے لیے مکہ مکرمہ بھیجا تھا۔ حضرت ابوبکر صدیقؓ نے سفر ہجرت کے رہنما عبد اللہ بن اریقط کو بھی دو یا تین اونٹ دے کر ان کے ہمراہ بھیج دیا اور اپنے بیٹے عبد اللہ بن ابی بکر کو لکھا کہ وہ ان کے گھر والوں یعنی ان کی بیوی (ام رومان) ' حضرت عائشہؓ ' حضرت اسماءؓ اور دوسرے خاندان کے لوگوں کو لے کر مدینہ منورہ چلے آئیں.

یہ قافلہ مدینہ منورہ سے صبح سویرے روانہ ہوا۔ قدید کے مقام سے حضرت زید بن حارثہؓ نے تین اونٹ خریدے۔ اس طرح ان کے پاس اونٹوں کی تعداد پانچ ہو گئی۔ حضرت زیدؓ اور حضرت ابو رافعؓ مکہ مکرمہ پہنچے تو انہوں نے حضرت فاطمہؓ ' حضرت ام کلثومؓ اور ام المومنین حضرت سودہؓ بنت زمعہ کو اپنے ہمراہ لیا۔ حضرت زیدؓ نے اپنی بیوی حضرت ام ایمنؓ اور اپنے بیٹے حضرت اسامہ بن زیدؓ کو بھی ساتھ لیا۔ اسی طرح حضرت عبدا للہ بن ابی بکرؓ اپنی والدہ اور اپنی دونوں بہنوں کے ساتھ شریک قافلہ ہو گئے۔ نامور قریشی سردار حضرت طلحہ بن عبد اللہؓ بھی ان کے ہمراہ ہو لیے۔ اس طرح یہ قافلہ کئی روز کے سفر کے بعد بخیرو عافیت مدینہ منورہ پہنچ گیا (ابن سعد ' ۲:۶۴ ' ۶۲ ' ۶۳)۔ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے خاندان کے لوگوں کو حضرت حارثہ بن النعمانؓ کے گھر میں اتارا (ابن سعد ' ۱:۲۳۶۔۲۳۷) رجب ۶ ھ میں نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم جب عمرۃ القضا کے لیے مکہ مکرمہ تشریف لے گئے اور آپؐ نے حضرت میمونہؓ سے نکاح کا فیصلہ فرمایا تو آپ نے حضرت اوس بن خولیؓ اور حضرت ابو رافعؓ کو حضرت عباسؓ بن عبد المطلب کے پاس حضرت میمونہؓ کے

لیے اپنا پیغام دے کر بھیجا۔ یہ حضرات حضرت عباسؓ کے پاس سے ہو کر واپس آ رہے تھے کہ ان کا اونٹ بدک گیا، لہذا یہ حضرات بطن رابغ میں کئی دن ٹھہرے رہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جب مقام قدید میں پہنچے تو یہ حضرات آپؐ سے جا کر ملے اور آپؐ کی معیت میں مکہ مکرمہ میں داخل ہوئے، یہیں آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عباسؓ بن مطلب کے ہاں حضرت میمونہؓ [رک بآں] سے نکاح فرمایا (ابن سعد، ۸:۱۳۲)، پھر جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عمرہ سے فارغ ہو گئے تو حضرت میمونہؓ کو گھر سے لانے کا فریضہ بھی حضرت ابو رافعؓ نے انجام دیا۔ حضرت میمونہؓ حضرت ابو رافعؓ خادم نبوی کے ہمراہ مقام سرف میں تشریف لائیں جو ان دنوں حدود حرم سے باہر واقع مکہ مکرمہ کی ایک مضافاتی بستی تھی، مگر اب مکہ مکرمہ شہر کی حدود میں ہے۔ یہیں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت میمونہؓ سے پہلی ملاقات فرمائی (ابن سعد، ۱:۱۲۲)۔

حضرت ابو رافعؓ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے جس طرح خصوصی خادم تھے اسی طرح ان کی اہلیہ حضرت سلمیٰؓ کو بھی خاندان نبوی کی خصوصی خادمہ ہونے کا شرف حاصل تھا۔ روایات کی رو سے حضرت سلمیٰؓ، حضرت صفیہؓ بنت عبدالمطلب کی کنیز تھیں، غالباً حضرت صفیہؓ سے آپؐ نے انہیں لے لیا۔ حضرت سلمیٰؓ نے حضرت خدیجہؓ کے تمام بچوں کی دایہ گیری کا کام کیا تھا، چنانچہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم اور حضرت خدیجہؓ اس خاتون کا بہت خیال کرتے تھے، غالباً ابو رافعؓ سے حضرت سلمیٰؓ کا نکاح اسی سلسلہ کی کڑی ہے۔

ذوالحجہ ۸ھ/۶۳۱ء حضرت ماریہ قبطیہؓ کے ہاں جب آپ کے بیٹے حضرت ابراہیم کی ولادت ہوئی تو اس وقت حضرت سلمیٰؓ نے ہی ان کی دایہ گیری کے فرائض انجام دیے۔ صبح سویرے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نماز فجر سے فارغ ہوئے تو حضرت ابو رافعؓ آپؐ کے پاس یہ خوش خبری لے کر پہنچ گئے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ خبر سن کر اتنی مسرت ہوئی کہ آپؐ نے حضرت ابو رافعؓ کو ایک غلام مرحمت فرمایا (ابن سعد، ۲:۲۱۲)، حضرت ابو رافعؓ اور ان کی بیوی حضرت سلمیٰؓ آخری وقت تک حضرت ابراہیمؓ اور انکی والدہ کی خدمت کرتے رہے۔

صفر المظفر ۱۱ھ/۶۳۳ء کی جس رات سے آپؐ کی بیماری کی ابتدا ہوئی۔ اس شب آپؐ صلی اللہ علیہ وسلم دعا کے لیے آخری مرتبہ جب جنت البقیع تشریف لے گئے تو حضرت ابو رافعؓ ہی آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے ہمراہ تھے۔ حضرت ابو رافعؓ فرماتے ہیں کہ آپؐ دیر تک اہل بقیع کے لیے دعاے مغفرت کرتے رہے اور پھر مجھ سے فرمایا "اے ابو رافعؓ مجھے ہمیشہ کی زندگی، جنت اور اپنے رب سے ملاقات کے مابین انتخاب کا اختیار دیا گیا تو میں نے اپنے رب سے ملاقات کو ترجیح دی ہے (ابن سعد، ۲:۲۴)، اسی رات سے آپؐ کو سر درد کی بیماری لاحق ہو گئی، جو دن بدن بڑھتی چلی گئی تاآنکہ اسی بیماری سے انتقال ہو گیا۔

ان واقعات سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت ابورافعؓ کو نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے ہاں بڑا ہی قابل اعتماد اور قابل بھروسہ سمجھا جاتا ہے اور آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم مختلف ذاتی امور کے سلسلے میں ان کو ترجیح دیتے تھے۔ حضرت ابو رافعؓ کی اسی اہمیت کے پیش نظر بہت سے صحابہ کرامؓ، جن میں حضرت عبداللہؓ بن عباس بھی شامل تھے، حضرت ابو رافعؓ کے پاس تشریف لاتے تھے اور آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کی باتیں پوچھا کرتے تھے، روایت میں ہے کہ حضرت عبداللہؓ بن عباس الواح (لکھنے کی تختیاں) لے کر حضرت رافعؓ کے پاس آتے تھے اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی باتیں ان سے دریافت کرکے لکھتے رہتے تھے (ابن سعد، ۲:۳۸۱)۔

حضرت ابو رافعؓ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ

وسلم سے ٦٨ احادیث کی روایت کی ہے (احمد بن حنبل: مسند ؛ ابن حزم: جوامع السیرۃ، ص ۲۷۹)۔ وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے علاوہ حضرت عبد اللہ بن مسعودؓ سے بھی روایت کرتے ہیں، جب کہ ان سے روایت کرنے والوں میں ان کے بیٹے رافع، الحسن، عبیداللہ، المغیرہ، پوتوں میں الحسن، صالح، عبید اللہ، عام لوگوں میں ابو سعید المقبری، سلیمان بن یسار، عطاء بن یسار، عمرو بن الشرید، ابوغطفان بن طریف، سعید بن ابی سعید، حصین، داؤد، شرحبیل بن سعد اور دوسرے تابعی بزرگ شامل ہیں (دیکھیے ابن سعد، ۱۷۳:۵ ؛ الاصابۃ، ٦٨:٤).

مآخذ: متن مقالہ میں مذکور ہیں.

(۲) **ابو رافعؓ**: وہ ابتداء احیحہ، سعید بن العاص بن امیہ کے غلام تھے۔ روایات کی رو سے ان کے بیٹوں نے اپنا اپنا حصہ آزاد کر دیا، البتہ خالد بن سعیدؓ نے اپنا حصہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو ھبہ کر دیا۔ اس طرح ابو رافعؓ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی غلامی میں آ گئے، نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو آزاد فرما دیا، اسی لیے ابو رافعؓ کہا کرتے تھے "انا مولی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم" (میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا آزاد کردہ غلام ہوں)۔ ایک دوسری روایت کی رو سے ابو رافع احیحہ کے بیٹوں کے پاس واحد "ترکہ" تھے۔ اس کے باقی بیٹوں نے اپنا اپنا حصہ آزاد کر دیا، البتہ صرف خالد والا حصہ غیر آزاد رہ گیا، نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ حصہ ان سے خرید کر آزاد فرما دیا.

حضرت ابو رافعؓ کے ایک بیٹے البہی بیان کرتے ہیں کہ ان کے دادا ابو رافع ابو احیحہ کا ترکہ تھے، جو اس کے چار بیٹوں کے حصے میں آئے، جب جنگ بدر کے لیے قریش جانے لگے، تو ابو رافعؓ بھی ان کے ہمراہ تھے، اس موقع پر سعید، عبیداللہ اور العاصی نے ان سے متعلق اپنا اپنا حصہ آزاد کر دیا۔ البتہ خالد بن سعید نے ایسا نہیں کیا۔ اس لیے کہ وہ ابو رافعؓ کی کسی بات پر ان سے ناراض تھے، پھر جب ابو رافعؓ مسلمان ہو گئے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے خالدؓ سے ابو رافعؓ کے متعلق بات کی، تو انہوں نے پہلے تو ابو رافعؓ کو آزاد کرنے سے انکار کر دیا، مگر بعد میں انہوں نے اپنا حصہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو ھبہ کر دیا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے انہیں آزاد کر دیا، اس لیے ابو رافعؓ خود کو نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا مولیٰ (آزاد کردہ غلام) کہا کرتے تھے، پھر جب بنو امیہ کے دور میں عمر بن سعید بن العاص (خالد کا بھائی) مدینہ منورہ کا گورنر بنا، تو اس نے انہیں کو بلا بھیجا، وہ آئے، تو پوچھا تم کون ہو، انہوں نے کہا میں رسول اللہ کا مولیٰ (آزاد کردہ غلام) ہوں، اس پر انہیں سو درے لگائے اور پھر وہی پوچھا، تو انہوں نے حسب سابق بیان دیا، عمرو انہیں پٹواتا رہا، یہاں تک کہ انہیں اس نے پانچ سو کوڑے مروائے، جس پر انہیں اپنی ہلاکت کا خطرہ پیدا ہو گیا، جس پر انہوں نے اپنا سابقہ بیان بدل لیا اور کہا کہ میں تمہارا آزاد کردہ ہوں (الاصابہ، ٦٩:٤).

بہت سے سیرت نگار ان دونوں ابو رافعؓ (عدد ۱، ۲) میں فرق نہیں کرتے، لیکن حافظ ابن حجرؒ نے صراحت کی ہے کہ اس نام کے دو خدام نبی اکرمؐ کی خدمت میں رہے اور جب تک ان دونوں کو الگ الگ شخصیت نہ گردانا جائے، روایات میں تطبیق نہیں ہوتی.

مآخذ: متن مقالہ میں مذکور ہیں.

(محمود الحسن عارف)

••--------------••

اَبُو سَمْبَل: (Abu Sambol) یا اَبْسَمْبُول ⊗ (Ipsambul)، ساحل نیل پر واقع، علاقہ نوبا (مصر) کا ایک قدیم تاریخی قصبہ، جو ۲۲ درجہ ۲۲ دقیقہ عرض بلد شمالی اور ۳۱ درجہ ۴۰ دقیقہ طول بلد شرقی پر واقع ہے۔ یہ قصبہ پتھروں سے تراشے گئے دو معبدوں کی بنا پر

مشہور ہے، دونوں میں سے ہر ایک کے سامنے ریتلے پتھروں سے بنی ہوئی دیواریں ہیں، جن کا داخلی حصہ پتھروں سے تراشا گیا ہے۔

خیال یہ ہے کہ یہ دونوں معبد پندرھویں صدی ق۔م کے بنے ہوے ہیں۔ ان میں سے چھوٹا دریائے نیل سے ۲۰ قدم بلند ہے، یہ ریت سے ڈھکا ہوا نہیں ہے۔ یہ قدیم زمانے سے محفوظ چلا آتا ہے۔ اس کی دریافت کا سہرا نامور ماہر تحقیقات یورکہاروت کے سر ہے، جس نے یہ اکتشاف مارچ ۱۸۱۳ء میں کیا۔ اس کے بقول یہ معبد مصری معبود ایسس کا ہے۔

اس معبد کی عقبی جانب، تقریباً ۲۰۰ قدموں (۶۰٫۹۵۳ میٹر) کے فاصلے پر، چار بڑے بڑے بتوں کے سر اس حال میں پائے جاتے ہیں کہ ان کے جسم ریت میں دفن ہیں۔ یہ تمام بت مصریوں کے دور کے بنے ہوے ہیں۔ عقبی دیوار پر قدیم مصری رسم الخط میں ایک تحریر ہے، جو ''اوزریس'' کے سر کی شکل میں ہے جس کا سر پرندوں والا ہے، جس پر ایک گول دائرہ ہے۔ یورکہاروت نے دعوی کیا تھا، کہ اس پر سے ریت ہٹانے پر لاوزریس کا معبد نمودار ہوجائے گا۔

۱۸۱۷ء میں جب ریت کو ہٹایا گیا، تو تقریباً ۳۱ قدم (۹٫۴۴۸ میٹر) نیچے ایک دروازہ نمودار ہوا۔ جو کہ ''بڑے معبد'' کا دروازہ ہے۔ یہ دریائے ''نیل'' کی سطح سے ۳۰٫۴۷۹ میٹر بلند ہے، اس کا صحن ۳۹٫۶۲۳ میٹر لمبا اور ۳۲٫۴۳۷ میٹر اونچا ہے۔ اس کے چاروں طرف پتھروں میں نقش ونگار بنے ہوے ہیں۔

اس معبد کے سامنے والے رخ پر چار بڑے بت بنے ہوے ہیں، جو کہ چار تختوں پر بیٹھے ہیں جن کی اونچائی ۹٫۸۱۱ میٹر ہے۔ یہ مصر کے سب سے بڑے بت ہیں۔ شمالی جانب سے تیسرا بت، پہاڑ پر سے برف کا ایک ٹکڑا گرنے کی بنا پر ٹوٹا ہوا ہے، اس کے سر کا ایک ٹکڑا اس کی گود میں گرا ہوا ہے۔

ان میں ایک کا چہرہ سات قدم لمبا اور کندھوں کے پاس سے ۱۰٫۲۶۶۷ء میٹر چوڑا ہے۔ مؤرخ ولکنسون کے مطابق یہ رمسیس ثانی مصری حکمران کی مورتیاں ہیں۔ اس کے مطابق یہ بھی گمان کیا جاتا ہے کہ یہ مصری معبود اثور کی مورتیاں ہوں۔ اس کے سامنے والا حصہ ۳۲٫۴۲۷ میٹر طویل ہے، جو کہ چھ بڑی بڑی مورتیوں سے مزین ہے۔ اس میں جو داخلے کی عمارت ہے، اس میں ۱۶ چوکور ستون ہیں۔ اس میں چوڑائی کے رخ پر پیدل چلنے کا راستہ ہے۔ اس کے دونوں طرف چھوٹی چھوٹی کوٹھڑیاں ہیں، جن کے اندر ستون ہیں، جن پر ۹٫۱۴۴ میٹر کی اونچائی پر اوزریس کی مورتیاں ہیں۔ ان کی دیواروں پر جنگوں وغیرہ کی تصویریں بنی ہوئی ہیں۔

پھر بڑا دالان ہے، جو تقریبا ۹۱٫۴۴ میٹر چوڑا ہے جس میں چوکور ستونوں کی متعدد قطاریں ہیں جو بتوں کی تصویروں سے سجائی گئی ہیں۔ ان کے پیچھے اندر کی جانب ایک کوٹھڑی اور عبادت خانہ ہے اور اس کی باقی اطراف میں بھی کوٹھڑیاں ہیں۔ ان کے پیچھے ایک ''بت'' کی مورتی ہے، جو ایک ''کرسی'' پر نشستہ ہے اور اطراف کی کوٹھڑیوں پر اسی جیسی اور تصویریں کندہ ہیں۔

''معبد'' کے وسط میں ایک چبوترہ ہے، جسے وہ لوگ ''القدس'' کہتے تھے۔ محقق هیرن کے بقول یہ گمان کیا جاتا ہے کہ اس پر کوئی تابوت رکھا ہوا تھا اور یہ کہ یہ عجیب وغریب عمارت دراصل ایک مدفن ہے، معبد نہیں ہے۔ دیواروں پر لڑائیوں اور جنگوں کی تصویروں، خصوصاً چاروں مورتیوں سے، جن میں ایک سرخ رنگ کی ہے، یہ باور کیا جاسکتاہے کہ یہ چھوٹی عمارت بھی بادشاہ کا مدفن تھا، جبکہ یورکہاروت کا خیال ہے کہ ابو سمبل بلیانی کے لوگوں کے لیے، جو اس سے ۸ میل کے فاصلے پر آباد تھے بدوی قبیلوں کے حملوں سے ایک پناہ گاہ کا کام دیتا رہا۔ ۱۸۱۲ء میں، یعنی یورکہاردت کے وہاں پہنچنے سے ایک سال قبل، بھی بلیانوی لوگوں نے اپنے چوپایوں، سمیت وہاں پناہ لی تھی اور بدوی قبیلہ بہت سی جانیں گنوانے کے باوجود اس کو فتح کرنے میں کامیاب نہ ہوسکا تھا۔

مآخذ: (۱) ایف بستانی: دائرۃ المعارف ' ۱:۳۱۳؛ (۲) مقالہ مصر اور اس میں دیئے گئے مآخذ.

(محمود الحسن عارف)

..------------..

⊗ **ابو سہل' الکوھی** : نام ویجن بن رستم' اپنی کنیت سے معروف ' ایک مسلمان جغرافیا نگار اور قدیم فلسفی (ان کا حوالہ اردو دائرہ معارف اسلامیہ ' ۴:۷۷' مقالہ البلخی میں آیا ہے).

ابو سہل کے حالات زندگی بہت کم معلوم ہیں صرف اتنا پتہ چلتا ہے' کہ وہ جبال طبرستان کے علاقہ کوہ کا رہنے والا تھا (ابن الندیم: الفہرست' ص:۳۴۱)۔ وہ اپنی ابتدائی عمر میں بازار میں شیشوں سے کھیلتا تھا' پھر اللہ تعالی کی عنایت اور اس کا لطف اس کے شامل حال ہوا' تو اس نے لکھنے پڑھنے کی طرف توجہ دی اور اس نے بڑی عمر (علی کبر سنہ) میں علوم و آداب سیکھے (ابوالقاسم زید البیہقی: تتمہ صوان الحکمۃ' طبع محمد شفیع لاہوری' ص۸۰' عدد ۴۰)۔ انہوں نے علم الحیل والاثقال' اور الاکر المتحرکہ میں مہارت بہم پہنچائی اور ان میں اعلی درجۂ استناد حاصل کیا (حوالۂ مذکور)۔ وہ ۳۸۷ھ/۹۹۷ء میں مشرقی بغداد کی رصدگاہ میں کام کرتا تھا (محمد شفیع : حواشی تتمہ صوان الحکمۃ' ص:۸۰ ح۱۱)۔ نامور سوانح نگار ابن ابی اصیبعہ نے تصریح کی ہے کہ اس کی درخواست پر اس کی جملہ کتب کی عبارت کی سنان بن ثابت بن قرہ نے اصلاح اور درستگی کی تھی (عیون الانباء' ص۲۲۴)۔ علی بن زید البیہقی کے مطابق' اس سے بہت سے لوگوں نے استفادہ کیا اور یہ کہ وہ بہت وجیہ شکل وصورت کا حامل شخص تھا (تتمہ' ص۸۱).

اس نے حسب ذیل کتابیں تصنیف وتالیف کی ہیں: (۱) کتاب مراکز الاکر (نامکمل)؛ (۲) کتاب الاصول علی نحو کتاب اقلیدس (الفہرست' ص:۳۴۱)؛ (۳) کتاب صنعۃ الاسطرلاب' بالبراھین (دو مقالے)؛ (۴) کتاب احداث النقط علی الخطوط......؛ (۵) کتاب [کذا؟ رد] علی المنطقیین فی توالی الحرکتین انصاراً لثابت بن قرۃ (بروکلمان' ۱:۲۲۳' مخطوطات کے لیے دیکھیے انڈیا آفس لائبریری' عدد ۱۷۶۷)؛ (۶) کتاب مراکز الدوائر علی الخطوط من طریق التحلیل دون الترکیب؛ (۷) کتاب الزیادات علی ارشمیدس فی المقالہ الثانیہ یا کتاب فی اخراج الخطین علی نسبۃ یا کتاب فی الدوائر الماسۃ من طریق التحلیل' اس کتاب کے دیباچہ کا ایک روٹوگراف نسخہ' کتاب خانہ پنجاب یونیورسٹی میں موجود ہے۔ جس کا عنوان : دیباچہ تحریر کتاب ماخوذات ارشمیدس لکتاب اقلیدس فی المقالۃ الثانیہ ہے (براکلمان ۱:۲۲۳)؛ (۸) رسالہ فی استخراج الضلع المسبع فی الدائرہ (الفہرست' مطبوعہ ۱۳۹۳ھ/۱۹۷۳ء' ص:۳۴۱-۳۴۲)؛ قلمی نسخوں کے لیے دیکھیے براکلمان)؛ (۱۰) کتاب فی البرکار التام والعمل بہ (مخطوطہ' لائیڈن' ۱۰۵۹' قاہرہ ۲:۳۵ : براکلمان' ۱:۲۲۳)؛ (۱۱) رسالہ المفروضات (براکلمان)؛ (۱۲) رسالہ فی تثلیث الزاویہ وعمل المسبع المساوی الاضلاع فی الدائرہ (کتاب خانہ برلن' عدد ۹۴۰۸)؛ (۱۳) رسالہ فی مقدار (معرفتہ) ما یرای من السماء (والبحر) (براکلمان' ۱:۲۲۳) ؛ (۱۴) طریق فی۔استخراج فی خطین بین خطین فتتاولا علی نسبہ (براکلمان' ۱:۲۲۳' انڈیا آفس لائبریری' عدد ۷۶۷؛ پٹنہ لائبریری' ۲:۳۳۵) اس کی ایک کتاب تزئین کتاب ارشمیدس فی الماخوذات کا روٹوگراف نسخہ پنجاب یونیورسٹی لائبریری میں موجود ہے' (تتمہ ص:۸۱)

ابو سہل کی اہمیت اس اعتبار سے بھی ہے کہ بقول نامور ریاضی دان' عمر خیام (الجبرا' طبع F.Woepcke' پیرس ۱۸۵۱ء ص۲ عربی متن) ان لوگوں میں شامل ہے' جنہوں نے ارشمیدس کے قضیہ مفروضہ (de:Lemma sphaera et cyl lder' ص۴۰۲' طبع J.L.Heiberg لائپزگ ۱۷۶۰ء' ص۱۷۳) کو قطاع مخروطی کے انداز میں کامیاب طریقے پر حل کیا۔ اس کے علاوہ ابو جعفر الخازن (۳۵۰ھ/۹۶۱ء- ۳۶۱ھ/۹۷۱ء) اور ابن الہیثم [رک

بآں] نے بھی اس کے حل میں کامیابی حاصل کی (نیز رکّ بہ مقالہ الجبر والمقابلہ بذیل مادہ' در آآآ).

مآخذ: متن مقالہ میں مذکور ہیں.

(محمود الحسن عارف)

••-------------••

⊗ ابو عبداللہ' محمد بن عیسیٰ: الماہانی' علمائے اعداد اور نامور مسلم مہندسین میں سے ایک۔ اس کے حالات زندگی بہت کم معلوم ہیں' بعض مآخذ سے صرف اتنا پتہ چلتا ہے کہ وہ ۲۶۷ھ/۸۶۰ء میں حیات تھا.

الماہانی کی اہمیت ایک اور اعتبار سے بھی ہے' چنانچہ نامور محقق اور ریاضی دان عمر خیام نے اپنی کتاب الجبرا (طبع F.Woepcke' پیرس ۱۸۵۱ء' ص۲: عربی متن) کے مقدمہ میں بیان کیا ہے کہ محمد بن عیسیٰ' ابوعبداللہ الماہانی' جوکہ ۲۶۷ھ/۸۶۰ء میں حیات تھا' نے ارشمیدس کے قضیہ مفروضہ (Lemma: De sphaera et cyl' ۴۰۲ طبع J.L.Heiberg لائپزگ ۱:۱۹۲۰ء' ص۱۹۳) کو ثابت کرنے کی کوشش کی اور اس طرح اس نے ایک نئے' ارتقا کی ابتدا کی۔ اس نے یہ تو ثابت کر دیا کہ یہ قضیہ مفروضہ (Lemma) ایک مخصوص تیسرے درجے کی مساوات (لا+ا=ب لا) کے حل کے مترادف ہے' لیکن وہ اس کے حل میں ناکام رہا۔ بقول عمر خیام ابو جعفر الخازن (۳۵۰ھ/۹۶۱ء-۳۶۱ھ/۹۷۱ء) پہلا شخص ہے' جس نے اس مساوات کو قطاع مخروطی کے نظریئے کی مدد سے حل کیا۔ بعد ازاں اس کے دوسرے حل ابو سہل الکوھی (نواح ۳۷۸ھ/۹۸۸ء) [رک بآں] اور ابن الہیثم [رک بآں] وغیرہ نے پیش کیے (مزید تفصیل کے لیے [رکّ بہ الجبر والمقابلہ' بذیل مادہ]).

ابن الندیم کے مطابق اس نے حسب ذیل کتب تصنیف فرمائیں: (۱) رسالہ فی عروض الکواکب؛ (۲). رسالہ فی النسبۃ؛ (۳) رسالہ اقلیدس کے مقالہ اولیٰ کی ۲۶ اشکال کا مطالعہ (الفہرست' ص۳۲۰' کتاب کے قلمی نسخہ جات کے لیے دیکھیے براکلمان: تکملہ ۱:۳۸۳).

مآخذ: (۱) ابن الندیم: الفہرست' مطبوعہ تہران' ص۳۲۵-۳۳۱؛ (۲) ابن خیام: الجبرا (طبع F. woepcke پیرس ۱۸۵۱ء' ص۲ عربی متن) مقدمہ؛ (۳) عمر رضا کحالہ: معجم المؤلفین' ۱۱:۱۰۷؛ (۴) القفطی: تاریخ الحکماء' ص:۲۸۴؛ (۵) طوغان: تراث العلمی' ص۱۴۸؛ (۶) براکلمان: تکملہ ۱:۳۸۳.

(محمود الحسن عارف)

••-------------••

⊗ ابوالقاسم البرّادی: الآمری' ابو الفضل' ایک معروف عالم اور محقق' اس کے حالات زندگی معلوم نہیں ہیں' صرف اتنا پتہ چلتا ہے کہ وہ ۸۱۰ھ/ ۱۴۰۷ء میں حیات تھا (معجم المؤلفین' ۸:۹۲).

نامور مستشرق براکلمان نے تکملہ (۲:۳۴۹) میں اس کی صرف ایک کتاب الجواہر المنتقات کا تذکرہ کیا ہے۔ یہ کتاب قاہرہ سے (سنگی طباعت ۱۳۰۲ھ / ۱۸۸۴-۱۸۸۵ء) شائع ہوئی-اس کی کتاب اباضی [رک بہ اباضیہ] علما کے حالات سے متعلق ہے۔ اس نے اپنی کتاب میں معروف اباضی عالم الدرجینی [رک بآں] اور ان کی کتاب طبقات المشائخ کا تفصیلا تذکرہ کیا ہے(الجواہر ۲:۲۱۵' ۲۱۹).

یہ عجیب اتفاق ہے کہ جس شخص نے سیکڑوں لوگوں کے حالات قلمبند کیے' اس کے اپنے حالات زندگی نامعلوم ہیں.

مآخذ: (۱) براکلمان' تکملہ ۲:۳۴۹؛ (۲) عمر رضا کحالہ: معجم المؤلفین' ۸:۹۳؛(۳) آآآ بذیل مقالہ الدرجینی.

(محمود الحسن عارف)

••-------------••

⊗ ابوالقاسم خوی: ابوالقاسم خوی (۱۸۹۹-۱۹۹۲ء)' ایک معروف شیعی مجتہد اور اسلامی قوانین کا شارح۔ وہ آذر بائیجان کے شہر خوی میں پیدا ہوے۔ تیرہ برس کی عمر میں نجف (عراق) سے دینی تعلیمات کا آغاز کیا' اور شیخ فتح اللہ الاصفہانی(الشریعہ) اور شیخ محمد حسین فائینی' وغیرہ سے تعلیم حاصل کی۔ وہ نجف میں حوزہ کے دینی

مرکز میں رہے اور لاکھوں شیعہ مسلمانوں کے روحانی پیشوا بن کر ابھرے۔

خوی کی زیادہ مشہور کتب میں "البیان فی تفسیر القرآن" (قرآن کی تفسیر)، المسائل المنتخبہ (منتخب مذہبی مسائل) اور منہاج الصالحین اور مذہبی اعمال اور قانون پر دو جلدوں پر مشتمل تصنیف وغیرہ شامل ہیں۔

اپنے دینی علم میں، خوی روایتی اور عالمانہ ذہن کے مالک تھے۔ انہوں نے اعلیٰ درجہ کے مذہبی پیشواؤں کی سیاسی سرگرمیوں کی مخالفت کی اور علامہ خمینی کی ولایت الفقہ پر دو اعتراضات کیے: (۱) "شیعہ فقہا کی حاکمیت کے سیاسی دائرے کو انسانوں کے ذریعے وسیع نہیں کیا جاسکتا؛ (۲) شیعہ فقہا کی حاکمیت بارھویں امام کی غیر موجودگی کے دوران میں کسی ایک فقیہ یا چند ایک فقہا تک محدود نہیں کی جاسکتی۔ اسی بنا پر علامہ خمینی کے پیروکاروں کی طرف سے ان کی شدید مخالفت کی گئی۔

حقوق نسواں کے معاملے میں، آیت اللہ خوی نے قدرے مختلف انداز فکر اپنایا، انہوں نے یہ موقف اختیار کیا کہ خواتین دوسروں کی مذہبی رہنما نہیں بن سکتیں۔ وہ ہر قسم کی مخلوط مجالس کے خلاف تھے، چنانچہ انہوں نے غیر محرم مردوں اور عورتوں کو مذہبی اور سماجی تقریبات میں اکٹھے شرکت کرنے کی مخالفت کی۔

علامہ خمینی [رکّ بہ خمینی، آیت اللہ] کے عراق سے اخراج اور آیت اللہ محمد باقر کو ۱۹۸۰ء میں سزائے موت دیئے جانے کے بعد وہ واحد بڑے مذہبی پیشوا تھے جو عراق میں موجود رہے۔ انہوں نے بھی باہر جانے کے اجازت طلب کی، لیکن انکار کر دیا گیا، ان کے فنڈ ضبط کر لیے گئے اور انہیں ان کے ذاتی مکان میں مسلسل بارہ سال، ان کی وفات تک نظر بند رکھا گیا۔

عراقی حکومت کے دباؤ کے باوجود کہ وہ ایران کے خلاف عراقی جنگ کی حمایت میں فتویٰ دیں، انہوں نے اس لڑائی میں عراقی حکومت کی تائید نہیں کی۔ ۱۹۹۰ء میں عراق کے کویت پر حملے کے بعد انہوں نے اہل تشیع کو کویت سے لائی ہوئی چیزوں کی خریداری سے اس بنا پر منع کر دیا کہ وہ اشیا چوری کی تھیں۔ مارچ ۱۹۹۱ء میں صدر صدام حسین کے خلاف، شیعی بغاوت کی ناکامی پر انہیں پولیس کی حراست میں رکھا گیا اور گورنمنٹ نے انہیں اہواز میں نظربند کر دیا۔ ان کا انتقال ۱۹۹۲ء میں ہوا۔

آیت اللہ خوی کے شاگروں کی تعداد ہزاروں میں ہے، جن میں پہلے نامزد آیت اللہ الصدر (عراق)، سید مہدی شمس الدین (لبنانی شیعی مسلمانوں کی سپریم اسمبلی کے قائم مقام صدر)، امام موسیٰ الصدر (لبنان)، سید محمد حسین فضل اللہ (لبنان) اور آیت اللہ اردبیلی سابقہ ایران کے چیف جسٹس وغیرہ شامل ہیں۔

مآخذ: (۱) :Al-Khoei Benevolent Foundation Concepts and Projcets، (۱۴ صفحات پر مشتمل الخوی کے رفاہی کاموں پر مشتمل کتابچہ)؛ (۲) مومن موجن: An Introduction to shi,i Islam ؛ 'واشنگٹن ڈی سی' ۱۹۹۲ء؛ باب متعلقہ الخوی' پانچ صفحات پر مشتمل آیت اللہ کے کارناموں اور عراق کی طرف سے ان کے خلاف عدالتی کارروائی کی تفصیل؛ (۳) Joyce N.Wiley: Khoi، The Oxford Encyclopedia of The Mod. Isl. World، بذیل Abol-Qasim، ۲: ۴۲۳.

(ادارہ)

••-------------••

ابوالقاسم الزہراوی : رکّ بہ الزہراوی، ابوالقاسم ⊗.

••-------------••

ابوالقاسم کاشانی : (۱۸۸۲ء-۱۹۶۲ء) آیت اللہ ⊗ حاجی سید ابوالقاسم کاشانی، ۱۹۵۰ء کی قومی تحریک کے دوران میں، ایران کے ایک مذہبی اور سیاسی رہنما (The Encyclopaedia of Modern Islamic World، ۲: ۴۳۳)۔ وہ تہران میں پیدا ہوئے، انہوں نے پندرہ برس کی عمر میں حج کیا اور تحصیل علم کے لیے عراق کے شہر نجف میں مقیم ہوگئے- انہوں نے آیت اللہ خراسانی، آیت اللہ خلیلی طہرانی اور آیت اللہ کرائی وغیرہ سے تعلیم

حاصل کی اور نامور مجتہد بن گئے۔ برطانوی حکومت کے خلاف ان کی سیاسی سرگرمیوں کا آغاز اس وقت سے ہوا جب ان کے والد کو اپریل ۱۹۱۶ء میں ایک بغاوت میں قتل کر دیا گیا اور وہ اپنے والد کے جانشین بن گئے۔

۱۹۲۱ء اور ۱۹۴۱ء کے دوران میں پہلے کاشانی نے رضا شاہ پہلوی (ایرانی حکمران) کی حمایت کی جس کی بنا پر وہ دستور ساز اسمبلی کے رکن منتخب ہو گئے' جس نے ۱۹۲۵ء میں ایران پر پہلوی خاندان کی حکومت کے قیام کی منظوری دی۔ تاہم' جلد ہی انہوں نے شاہ کی حمایت چھوڑ دی' سیاست سے کنارہ کشی اختیار کر لی اور اپنے آپ کو تدریس کے لیے وقف کر لیا۔

رضا شاہ کے عہد کے اختتام کے قریب' کاشانی جرمن نواز سرگرمیوں میں شریک ہوگئے۔ جنوری ۱۹۴۲ء میں کاشانی' جنرل فضل اللہ زاہدی اور کئی فوجی آفسروں اور سیاستدانوں نے ''نہضت ملیان ایران'' (تحریک بیداری اہل ایران) کی بنیاد رکھی۔ اس تحریک کا جلد ہی انکشاف ہوگیا' جس پر اس کے اراکین کو گرفتار کر لیا گیا اور کاشانی کو جلاوطن کر دیا گیا۔

دوسری جنگ عظیم کے اختتام پر' جب برطانیہ اور اس کے ہم نوا ملکوں نے اسرائیل کے قیام کا فیصلہ کیا تو کاشانی نے اس کے قیام کی بھرپور مخالفت کی۔ انہوں نے فلسطین اور فلسطینیوں کے لیے چندہ بھی جمع کیا۔ ۱۹۴۵ء کے بعد جب کاشانی ایران میں مقیم تھے' انہوں نے' ایرانی حکومت کی تمام پالیسیوں کی بھرپور مخالفت کی' چنانچہ جب وزیراعظم عبدالحسین حزہیر اور حسین ''علی رزم آراء'' کو فدائیان اسلام نے قتل کر دیا تو ان کے قتل کا کاشانی پر' شبہ کیا گیا۔

۶ فروری ۱۹۴۹ء کو شاہ ایران کو قتل کرنے کی کوشش کے بعد کاشانی کو لبنان جلا وطن کر دیا گیا' لیکن وہ جون ۱۹۵۰ء میں واپس ایران آگئے اور تہران سے مجلس دستور ساز کے لیے رکن منتخب ہو گئے۔

''ایران میں تیل کی صنعت کو قومی تحویل میں لینے کی تحریک کے دوران میں کاشانی کی طاقت اور شہرت میں بے پناہ اضافہ ہوا۔ ان کے پیروکاروں نے مجلس قانون ساز کے اندر اور اس سے باہر قومی محاذ (National Front) کے نام سے ایک سیاسی جماعت کو' جس کی قیادت محمد مصدق کر رہے تھے' منظم کرنے میں مدد دی' جس کے نتیجے میں ۳۰ اپریل ۱۹۵۱ء کو مصدق وزیر اعظم بن گئے۔

مصدق کے' بطور وزیراعظم ایران' کاشانی کے ساتھ تعلقات کے تین ادوار تھے: پہلا دور' اپریل ۱۹۵۱ء تا ۲۰ جولائی ۱۹۵۲ء : اس دور میں ان کی دوستی اور ان کے مابین تعاون میں اضافہ کی فضا برقرار رہی۔ دوسرے دور میں جو ۲۰ جولائی ۱۹۵۲ء سے شروع ہوا' کاشانی ''قیام السلطنۃ'' کو نکالنے اور مصدق کو بطور وزیراعظم' واپس لانے میں بہت متحرک رہے۔ تیسرے دور میں' جو اکتوبر ۱۹۵۲ء سے ۱۹ اگست ۱۹۵۳ء کے عرصے پر مشتمل ہے ان دونوں کے درمیان اختلافات ابھر کر سامنے آگئے۔ آخر کار کاشانی مصدق سے الگ ہوگئے اور جنرل زاہدی اور وہ دربار پہلوی سے وابستہ ہوگئے۔ علیحدگی کی متعدد وجوہ تھیں۔

۱۹ اگست ۱۹۵۳ء کو جہاں مصدق کی غیر قانونی حکومت کا خاتمہ ہوا تو اس کے ساتھ ہی کاشانی کے سیاسی دور کا بھی اختتام ہوگیا۔ جنرل زاہدی' نئے وزیراعظم نے' کاشانی کو سینٹ میں نشست کی پیشکش کی' مگر کاشانی نے اسے مسترد کر دیا اور جنرل زاہدی پر تیل کی صنعت کو قومیانے کے قانون کے نفاذ کے لیے زور دیا۔ جنرل زاہدی نے کاشانی کو نظر انداز کر دیا' جس پر کاشانی نے زاہدی کو آمر مطلق قرار دیا۔ کاشانی کی زاہدی کی حکومت کے خلاف جاری سرگرمیوں کے نتیجے میں(کاشانی کو) گرفتار کر کے جیل بھیج دیا گیا۔ ان پر جولائی ۱۹۵۶ء میں ''فدائیان اسلام'' کے ساتھ تعاون کرنے اور ۱۹۵۱ء میں رزم آراء کو قتل کرنے کے الزامات عاید کیے گئے۔ تاہم کاشانی کی ضعیف العمری اور آیت اللہ محمد حسین برجروی اور ابوالفضل زنجانی کی کوششوں نے' انہیں سزا سے بچا

لیا۔ ۱۹۵۸ء میں ان کے بیٹے مصطفٰی کو پراسرار طریقے پر زہر دے دیا گیا۔ اس المناک واقعے اور امور سیاست سے مایوسی کی بنا پر انہوں نے سیاست کو خیرباد کہہ دیا.

کاشانی ایک قوم پرست اور دستور ساز رہنما' برطانیہ کے نو آبادیاتی نظام اور کمیونزم کے مخالف' اتحاد عالم اسلامی کے حامی اور باعمل شخص تھے۔ وہ معرکہ آرائی کے شوقین' سیاسی قوت کے دلدادہ اور غیر منکسر المزاج شخص تھے' لیکن انہوں نے دنیوی اور مادی شان وشوکت کی کبھی خواہش نہیں کی۔ غربت میں فوت ہوے۔ وہ دین و سیاست کی یک جائی کے پرجوش حامی تھے' وہ مذہب اور سیاست کو علیحدہ علیحدہ کرنے کو نوآبادیاتی نظام کی سازش قرار دیتے تھے۔ تاہم وہ مذہبی پیشواؤں کا براہ راست اقتدار بھی نہیں چاہتے تھے.

کاشانی سائنسی ترقی اور ٹیکنالوجی کے حامی تھے' انہوں نے مغربی تہذیب کے بعض پہلوؤں کو اختیار کرنے کا بھی خیر مقدم کیا۔ انہوں نے ایران میں سیاسی اصلاح کی حمایت کی' لیکن سیاسی نظام کے ڈھانچے کی تبدیلی کی بھی مخالفت نہیں کی۔ وہ قانون کی پاسداری پر پختہ یقین رکھتے تھے.

کاشانی کی ایرانی علما کے مقام کے حوالے سے سب سے بڑی خدمت ان کا وہ روایتی قائدانہ کردار تھا جو غیر تسلی بخش عوامی حالات کے ترجمان کے طور پر رہا۔ ۱۹۶۳ء کے بعد حکومت کے خلاف مذہبی قیادت کی سرگرمیاں اور انقلاب ۱۹۷۹ء تک پہنچانے والی صورت حال زیادہ تر کاشانی کے نظریات اور سرگرمیوں کے زیر اثر تھی۔ اگرچہ ان کے نظریات ایرانی قوم پرستی کے حوالے سے بعد میں آنے والے مذہبی قائدین کے نظریات سے بہت مختلف تھے۔ اسلامی شریعت کا معاشرہ میں مقام اور اہل مغرب کے ساتھ رویے جیسے ان کے بہت سے نظریات کی علامہ آیت اللہ خمینی نے حمایت کر کے ان پر اپنی حکومت کی بنیادیں رکھیں۔ علما کے طاقت ور کردار کو' جس پر کاشانی نے اکثر زور دیا' خمینی نے وسعت دی اور انہوں نے اپنے بنائے ہوے قوانین میں "ولایت فقیہ" کا نظریہ پیش کیا۔ کاشانی کا سب سے اہم کام تمام مسلمان ریاستوں کا غیر وابستہ سیاسی بلاک بنانے کا خواب تھا جس کی گونج خمینی کی "نہ مشرق اور نہ مغرب" کی پالیسی میں پائی جاتی ہے.

مآخذ: (۱)اخوی شہروف: The Role of the Clergy in Iranian Politics 1949-1954' در Mussadiq: Iranian Nationalism and Oil' طبع James و Roger لنڈن' ۱۹۸۸ء ؛ (۲) آیت حسن: تاریخ سیاسی ایران' تہران' ۱۹۸۴ء ؛ (۳) فغفوری احمد: The Role of the Ulama in twentieth century Iran with particular reference to Ayatullah haj Sayyid Abul Qasim Kashani.' مقالہ پی ایچ ڈی یونیورسٹی آف وسکانسن میڈیسن' ۱۹۷۸ء؛ (۴) محمود کاشانی: قیام ملت مسلمانان ایران' تہران' ۱۳۵۹ھ / ۱۹۸۰ء ؛ (۵) Richard, yann: Ayatullah Kashani: Precursor of the Islamic Republic In religion and politics in Iran, :Sh,ism from Quietism to Revolution' طبع Nikki و R.Keddie' نیوھیون ولنڈن' ص۱۰۱تا۱۲۴ ؛ (۶) محمد حسین فغفوری مقالہ : کاشانی ابو القاسم' در The Oxford Encyclopaedia of Modern Islamic World' بذیل مادہ .

(اسرار احمد [ن: محمود الحسن عارف])

••-------------••

⊗ **ابو قتادہؓ**: 'ایک نامور صحابی رسول' نام حارث بن ربعی' یا نعمان بن ربعی یا عمرو بن ربعی' لقب "فارس رسول اللہ" (مسند احمد بن حنبل' ۱۶: ۳۴۹)' لیکن زیادہ تر سوانح نگاروں کے نزدیک اول الذکر نام ہی صحیح ہے (الذھبی : سیراعلام النبلاء : ۲ : ۴۴۹؛ تہذیب التھذیب' ۱۲:۲۰۴)۔ ان کے والد ربعی بن بلدمہ بن خناس بن سنان بن عبید بن عدی بن غنم بن کعب بن سلمہ انصاری خزرجی تھے اور والدہ کبشہ بنت مطہر بن حرام بن سواد بن غنم بن کعب بن سلمہ تھیں(الاستیعاب' ۴:۱۷۳ ؛

الاصابۃ' ۴:۱۵۷)۔ ان کی اہلیہ سلافہؓ مشہور صحابی حضرت براءؓ بن معرور کی صاحبزادی تھیں۔

ہجرت کے تقریباً ۱۰ سال قبل مدینہ منورہ میں پیدا ہوئے' اسی کم عمری میں ہی بیعت عقبہ ثانیہ کے بعد مشرف باسلام ہوئے' اسی لیے وہ انصار کے سابقون میں شامل ہیں۔

امام الشعبیؒ کے مطابق وہ بدری تھے (الاستیعاب: ۴: ۱۷۳۲)' لیکن یہ صحیح نہیں ہے (تہذیب التہذیب: ۱۲: ۲۰۴)' اس لیے کہ اس وقت وہ کم عمر تھے۔ غزوۂ اُحد اور خندق اور اس کے بعد کے تمام غزوات میں شریک ہوئے (تہذیب الکمال فی اسماء الرجال' ۳۴:۱۹۴)۔

حضرت ابوقتادہؓ بہت بہادر اور جری صحابی تھے۔ ان کی شجاعت کے ضمن میں یہ واقعہ قابل ذکر ہے کہ ربیع الاول ۶ھ میں عیینہ بن حصن الفزاری نے چالیس سواروں کے ساتھ مدینہ منورہ سے چند میل دور چشمہ ذی قرد کے قریب غابہ کی چراگاہ پر چھاپا مارا اور گلہ بان حضرت ذر بن ابی ذرؓ غفاری کو شہید کر کے بیت المال کے اونٹ ہانک کر لے چلا۔ اطلاع ملنے پر' نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے صحابہ کرامؓ کو ان کے تعاقب کا حکم دیا۔ تعاقب کے لیے نکلنے والوں میں حضرت ابوقتادہؓ بھی شامل تھے۔ حضرت ابوقتادہؓ نے اس موقع پر بڑی بہادری کا مظاہرہ کیا اور غطفانیوں کے ایک سردار عبدالرحمٰن کو نیزہ مار کر ہلاک کر دیا۔ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے ملاقات ہوئی تو انہوں نے آپؐ کو سارا واقعہ سنایا جسے سن کر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "ابوقتادہ ہمارے بہترین سوار (فارس) ہیں" ' اسی لیے ان کو "فارس رسول" کہا جانے لگا (الاصابہ' ۴:۱۵۷؛ سیر اعلام النبلاء' ۲:۴۴۹)۔ اس جھڑپ میں حضرت ابوقتادہؓ شدید زخمی ہوئے' ان کا چہرہ بھی تیر لگنے سے مجروح تھا۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے انہیں بلا کر اس پر اپنا لعاب دہن لگایا جس کے بعد ان کا چہرہ نہ صرف یہ کہ ٹھیک ہوگیا' بلکہ زخم کا نشان بھی جاتا رہا (سیر اعلام النبلاء' ۲:۴۵۰)۔

ذوالقعدہ ۶ھ میں حضرت ابوقتادہؓ کو بیعت رضوان میں شریک ہونے کا شرف حاصل ہوا۔ اس طرح وہ اس گروہ میں شامل تھے' جنہیں اللہ تعالیٰ نے واضح الفاظ میں اپنی رضا اور جنت کی بشارت دی ہے (دیکھیے ابن کثیر: تفسیر' بذیل سورۃ الفتح)۔

حضرت ابوقتادہؓ نے کئی معرکوں میں مسلمان مجاہدوں کی قیادت بھی کی: شعبان ۸ھ میں انہوں نے نجد کے بنو غطفان کی سرکوبی کے لیے جانے والے ایک دستے کی قیادت کی جو پندرہ افراد پر مشتمل تھا۔ یہ لوگ رات کو چلتے اور دن میں چھپ جاتے تھے' تاکہ بنوغطفان کو ان کے آنے کا پتہ نہ چل سکے۔ حضرت ابوقتادہؓ کے اچانک ان کے سر پر پہنچ جانے کے باعث یہ لوگ حواس باختہ ہوگئے' اس لیے بہت کم قتال کی نوبت آئی۔ حضرت ابوقتادہؓ نے مجاہدوں کو حکم دیا کہ جو شخص تم سے لڑے' تم اسی سے لڑنا' جس کی بنا پر جنگ جلد ہی ختم ہوگئی اور میدان مسلمانوں کے ہاتھ رہا۔ حضرت ابوقتادہؓ پندرہ دن کے بعد مال غنیمت سمیت مدینہ منورہ واپس آئے۔ مال غنیمت میں ۲۰۰ اونٹ' ۲۰۰۰ بکریاں اور بہت سے قیدی شامل تھے (سیر اعلام النبلاء' ۲:۴۵۱)۔

اسی سال دو ہفتوں کے بعد رمضان المبارک ۸ھ میں آٹھ آدمیوں کا سریہ حضرت ابوقتادہ کی قیادت میں بطن اِضم کی طرف روانہ کیا گیا۔ بطن اضم ذی خشب اور ذی مرّہ کے درمیان مدینہ منورہ سے تین منزل کے فاصلہ پر مکہ مکرمہ کی جانب واقع ہے۔ ان دنوں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مکہ پر حملہ کرنے کا ارادہ کر چکے تھے' اس دستے کو بھیجنے کا مقصد یہ تھا کہ لوگوں کا دھیان ان لوگوں کی طرف لگا رہے اور مکہ مکرمہ پر حملہ کرنے کا راز فاش نہ ہو۔ جب یہ لوگ ذی خشب پہنچے' تو معلوم ہوا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مکہ مکرمہ روانہ ہوگئے ہیں' لہٰذا یہ لوگ "سقیا" کے مقام پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ مل گئے (سیر اعلام النبلاء'

(۴۵۱:۲).

فتح مکہ کے بعد شوال ۸ھ میں غزوۂ حنین کا معرکہ ہوا۔ جس میں زور دار جنگ ہوئی' اس وقت بڑے بڑے بہادروں کے قدم اکھڑ گئے تھے' لیکن حضرت ابو قتادہؓ ثابت قدم رہے۔ انہوں نے اسی افراتفری کے عالم میں دشمن کے ایک بڑے سورما کو قتل کیا اور پھر نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے حکم کے تحت اس کا سامان حاصل کیا۔ اس موقع پر اس کے سازوسامان کے اور بھی کئی دعویدار پیدا ہوگئے لیکن نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فیصلہ حضرت ابو قتادہؓ ہی کے حق میں دیا اور انہیں "اللہ تعالیٰ کا شیر" قرار دیا (سیر اعلام النبلاء' ۴۵۶:۲)۔ حضرت ابو قتادہؓ نے اس مال کو فروخت کر کے بنو سلمی میں ایک باغ خریدا۔ مسلمانوں کی مدینہ آمد کے بعد یہ پہلی جائیداد تھی جو کسی مسلمان نے خریدی تھی (الذہبی: سیر اعلام النبلاء' ۴۵۱:۲) الذھبیؒ نے یہ بھی لکھا ہے کہ حضرت ابو قتادہؓ نے اس مال کو سات اوقیہ میں حاطبؓ بن ابی بلتعہ کو بیچ دیا (سیر اعلام النبلاء' ۴۵۶:۲)۔

۱۱ھ میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے وصال کے موقع پر' جب فتنۂ ارتداد نے تمام عرب کو اپنی لپیٹ میں لے لیا تو حضرت ابوبکر صدیقؓ نے اس کے سدباب کے لیے مختلف علاقوں کی طرف گیارہ لشکر بھیجے۔ حضرت ابو قتادہؓ جس لشکر میں شامل تھے' اس کی قیادت حضرت خالدؓ بن ولید کر رہے تھے۔ حضرت خالدؓ نے پہلے طلیحہ بن خویلد اسدی کو شکست دی پھر وہ بطاح پہنچ کر مالک بن نویرہ یربوعی کی طرف متوجہ ہوئے۔ حضرت خالدؓ نے مسلمانوں کی ایک جماعت علاقے کے مختلف دیہاتوں کی طرف بھیجی اور اسے یہ ہدایت فرمائی کہ جس بستی میں پہنچو' پہلے وہاں اذان دینا۔ اگر وہاں کے لوگ جواب میں اذان دیں تو ان سے جنگ نہ کرنا اور ان کی طرف سے اگر کوئی جواب نہ آئے' یا وہ تم سے مزاحمت کریں تو ان سے جنگ کی جائے۔

جب یہ جماعت مالک بن نویرہ کی بستی کے قریب پہنچی تو انہوں نے اذان دی' لیکن اس معاملے میں اختلاف پیدا ہوگیا کہ جواب میں انہوں نے اذان دی ہے یا نہیں۔ کچھ لوگوں نے کہا کہ ہم نے اذان کی آواز سنی ہے' جبکہ کچھ حضرات کا کہنا تھا کہ بستی والوں نے کوئی جواب نہیں دیا' لہذا انہوں نے مالک بن نویرہ اور اس کے کئی ساتھیوں کو گرفتار کر لیا- جب یہ معاملہ حضرت خالدؓ بن ولید کے سامنے پیش ہوا تو انہوں نے ان کو حراست میں رکھنے کا حکم دیا اور کہا کل صبح ان کے بارے میں فیصلہ کیا جائے گا۔ رات کو سخت سردی تھی- حضرت خالدؓ نے لشکر میں اعلان کرایا۔ دفئوا سراکم (اپنے قیدیوں کو حرارت پہنچاؤ)- بعض عرب قبائل کی زبان میں دفئوا کے معنی قتل کرنے کے تھے' چنانچہ مشہور صحابی حضرت ضرارؓ بن ازور نے یہی سمجھا اور انہوں نے مالک بن نویرہ اور اس کے ساتھیوں کو قتل کر دیا۔

چونکہ ان لوگوں کا ارتداد مشتبہ تھا' اس لیے حضرت ابو قتادہؓ کو یہ بات ناگوار گزری' چنانچہ انہوں نے بارگاہ خلافت میں عرض کی کہ "میں ان کی ماتحتی میں کام نہیں کروں گا' کیونکہ انہوں نے ایک مسلمان کا خون کیا ہے۔حضرت ابوبکر صدیقؓ نے حضرت خالدؓ کو مدینہ بلا کر جواب طلبی کی۔ انہوں نے سارا واقعہ سنایا۔ حضرت ابوبکرؓ نے ان کا عذر قبول کر لیا' لیکن حضرت عمرؓ نے حضرت ابو قتادہؓ کے مؤقف کی تائید کی اور حضرت خالدؓ کو معزول کرنے کا مشورہ دیا۔ حضرت ابوبکر صدیقؓ نے کہا کہ" میں اس تلوار کو نیام میں نہیں ڈال سکتا جس کو اللہ تعالیٰ نے کفار پر کھینچا ہو"۔ اس پر' اس وقت تو یہ معاملہ ٹھنڈا پڑ گیا' لیکن حضرت عمرؓ نے خلافت سنبھالتے ہی' حضرت خالدؓ بن ولید کو معزول کر دیا جس کے اسباب میں ایک سبب یہ واقعہ بھی تھا۔

حضرت ابوبکرؓ کے بعد حضرت ابو قتادہؓ کا ذکر حضرت علی کرم اللہ وجہہ کے دور خلافت میں نمایاں طور پر ملتا ہے۔ حضرت علیؓ نے اپنے دور خلافت میں حضرت ابو قتادہؓ کو مکہ کی امارت پر فائز کیا' لیکن کچھ عرصے بعد ان کی

جگہ قثم بن عباسؓ کو یہ عہدہ دے دیا (سیر اعلام النبلاء، ۲:۴۵۲)۔ جنگ جمل اور جنگ صفین میں حضرت ابو قتادہؓ حضرت علیؓ کی طرف سے شریک ہوے۔ ۳۸ھ میں خوارج سے مقابلہ ہوا، گھمسان کا رن پڑا۔ اس لڑائی میں حضرت ابو قتادہؓ کو حضرت علیؓ نے پیدل فوج کا افسر مقرر کیا، انہوں نے خوارج کا اس زور و شور سے مقابلہ کیا کہ ان کے پاؤں اکھڑ گئے۔

الواقدی کے مطابق ان کا انتقال ۵۴ھ میں کوفہ میں ہوا ،لیکن امام بخاریؒ نے لکھا ہے انہوں نے ۵۰ھ سے ۷۰ھ کے درمیان مروان بن الحکم کے زمانہ حکومت میں وفات پائی۔ یہ بھی کہا گیا ہے کہ ان کا انتقال حضرت علیؓ کے دور خلافت میں مدینہ منورہ میں ہوا اور بقول شعبی کے ان کی نماز جنازہ حضرت علیؓ نے پڑھائی (تہذیب التہذیب ؛ ۱۲ : ۲۰۵؛ الاصابہ، ۴ : ۱۵۷)۔ اسی طرح مقام بھی مختلف فیہ ہے۔ الواقدی کا کہنا ہے کہ اہل مدینہ کے مطابق ان کی وفات مدینہ میں ہوئی جب کہ کوفہ والے کوفہ میں ہونے کے مدعی ہیں (سیر اعلام النبلاء، ۲ : ۴۶۳ ؛ تہذیب الکمال، ۳۴ : ۱۹۶)۔

ان کا حلیہ معلوم نہیں، البتہ کتب سیر میں اتنا ذکر ملتا ہے کہ ان کے سر پر گردن تک بال تھے، مگر ان میں کنگھی کبھی کبھار کرتے۔ ایک دفعہ رسول اللہ کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کے الجھے ہوے بال دیکھ کر فرمایا ان کو ٹھیک کرو، آدمی بال رکھے تو ان کی خبر گیری بھی کرے، ورنہ رکھنے کا کیا فائدہ۔ اس سے منڈا ہوا سر اچھا ہے (سیر انصار، ۱:۲۲۴) کپڑے عمدہ پہنتے تھے (سیر اعلام النبلاء، ۲:۴۵۶)۔ حضرت ابو قتادہؓ کی اولاد میں عبداللہ، عبدالرحمٰن، ثابت، عبید، ام البنین اور ام ابان شامل ہیں (سیر اعلام النبلاء، ۲:۴۵۴)۔

حضرت ابو قتادہؓ قرآن مجید اور احادیث نبوی کی اشاعت کے فرض سے کبھی غافل نہ رہے، لیکن احادیث روایت کرنے میں بہت محتاط تھے- اس لیے کہ انہوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سن رکھا تھا کہ جو شخص جھوٹی حدیث بیان کرے گا اس کا ٹھکانہ دوزخ میں ہوگا (سیر اعلام النبلاء، ۲:۴۵۱، ۴۵۲)۔

حضرت ابو قتادہؓ نے ۱۷۰ احادیث روایت کی ہیں۔ وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم، حضرت عمرؓ بن خطاب اور معاذؓ بن جبل سے روایت کرتے ہیں(تہذیب الکمال، ۳۴:۱۹۴)، جبکہ ان سے حضرت انسؓ بن مالک، سعید بن المسیبؒ، عطاء بن یسارؒ، علی بن رباح، عبداللہ بن رباح الانصاریؒ، عبداللہ بن معبد الزمانیؒ، عمرو بن سلیم الزرقی، ابومسلمہ بن عبدالرحمٰنؒ، معبد بن کعب بن مالک، ان کا بیٹا عبداللہؒ بن ابی قتادہ اور ان کا غلام نافع روایت کرتے ہیں (سیر اعلام النبلاء، ۲:۴۴۹)۔

وہ نہایت رحم دل، خوش اخلاق اور ملنسار تھے۔ رحم دلی کا یہ حال تھا کہ ایک انصاری کا جنازہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس نماز جنازہ پڑھانے کے لیے لایا گیا، آپؐ نے پوچھا اس پر قرض تو نہیں ہے لوگوں نے کہا دو دینار (دس روپے) قرض ہے۔آپؐ نے پوچھا کچھ چھوڑا ہے جواب ملا کچھ نہیں۔ ارشاد ہوا کہ تم لوگ نماز پڑھ لو۔ حضرت ابو قتادہؓ نے عرض کی یارسول اللہ اگر میں اس شخص کا قرض ادا کردوں تو پھر آپؐ نماز پڑھادیں گے؟فرمایا "ہاں"۔ انہوں نے قرض ادا کر کے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو اطلاع دی پھر آپؐ نے ان کی نماز جنازہ پڑھائی (احمد بن حنبل: مسند، ۱۶:۳۴۶)۔

اسی طرح ایک صحابیؓ نے حضرت ابوقتادہ سے قرض لیا ہوا تھا، لیکن وہ جب بھی تقاضا کرنے جاتے تو وہ چھپ جاتے۔ ایک دن وہ گئے تو اس کے بیٹے نے بتایا کہ وہ کھانا کھا رہے ہیں۔ حضرت ابو قتادہؓ نے ان سے کہا کہ مجھے معلوم ہوگیا ہے کہ تم گھر پر ہو، اس لیے اب چھپنا بیکار ہے۔ انہوں نے کہا اصل بات یہ ہے کہ میں نہایت تنگ دست ہوں، میرے پاس کچھ نہیں ہے۔ اس کے ساتھ ساتھ عیال دار بھی ہوں۔ انہوں نے کہا کیا واقعی تمہارا حال ایسا ہی ہے۔ اس نے کہا ہاں، حضرت ابو قتادہؓ کو بہت افسوس ہوا اور انہوں نے ان کا قرض معاف کر

دیا(احمد بن حنبل: مسند ۱۶:۱۷۱ ۳).

انہیں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے شدید محبت تھی، ایک دفعہ کا ذکر ہے کہ وہ ایک سفر میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ تھے۔ آپؐ نے فرمایا کہ پانی تلاش کرو، ورنہ سویرے پیاسے اٹھو گے۔ لوگ پانی کی تلاش میں نکل کھڑے ہوئے۔ حضرت ابو قتادہؓ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ رہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اونٹ پر سو رہے تھے، جب آپؐ نیند میں کسی طرف جھکتے تو یہ بڑھ کر ٹیک لگا دیتے، ایک دفعہ گرنے والے تھے کہ ابو قتادہؓ نے ٹیک لگائی، آپؐ کی آنکھ کھل گئی۔ فرمایا کون؟ عرض کی ابو قتادہؓ! فرمایا کب سے میرے ساتھ ہو۔ کہا شام سے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے دعا دی: جس طرح تم نے میری نگرانی کی، خدا تمہارا نگہبان رہے (الاصابہ؛ احمد بن حنبل، مسند، ۱۶: ۳۴۷، ۴: ۱۵۷؛ سیر اعلام النبلاء، ۲: ۴۵۴).

انہیں شکار کا بہت شوق تھا۔ ایک مرتبہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ مکہ جا رہے تھے۔ آپ کے تمام ساتھی حالت احرام میں تھے، اسی حالت میں انہوں نے ایک گورخر شکار کیا اور اسے خود بھی کھایا اور صحابہ کرامؓ کو بھیؓ کھلایا۔

[نامور محدث ابن حزم (جوامع السیرۃ ص۳۲۲) نے انہیں عہد صحابہ کے مفتیوں میں شمار کیا ہے].

مآخذ: (۱) شمس الدین محمد بن احمد بن عثمان الذھبی: سیر اعلام النبلاء، بیروت ۱۴۱۳ھ/۱۹۹۳ء، ۲: ۴۴۹؛ (۲) ابو عمر یوسف بن عبداللہ بن محمد بن عبدالبر: الاستیعاب فی معرفۃ الاصحاب، ۴: ۱۷۳۱-۱۷۳۲، قاہرہ؛ (۳) ابن حجر العسقلانی: تہذیب التہذیب، ۱۲: ۲۰۴-۲۰۵، بیروت؛ (۴) ابن حجر العسقلانی: الاصابۃ فی تمییز الصحابۃ، ۴: ۱۵۷-۱۵۸ (قاہرہ ۱۳۵۸ھ/۱۹۳۹ء)؛ (۵) جمال الدین ابی الحجاج یوسف المزی: تہذیب الکمال فی اسماء الرجال، ۳۴: ۱۹۴-۱۹۶؛ (۶) ابن اثیر: اسد الغابۃ، ۵: ۲۵۱-۲۵۳ بیروت - لبنان ۱۴۱۴ھ/۱۹۹۴ء؛ (۷) احمد بن حنبل: مسند، ۱۶، قاہرہ ۱۴۱۶ھ/۱۹۹۵ء؛ (۸) سعید انصاری: سیر الصحابہ، اعظم گڑھ ۱۳۶۷ھ/۱۹۴۸ء۔ ۱: ۲۲۰-۲۲۷.

(شمیم روشن آراء [ن: محمود الحسن عارف])

••-------------••

ابومالک الاشعریؓ: نبی اکرم صلی اللہ علیہ ⊗ وسلم کے ایک صحابی۔ ان کے نام کے بارے میں اختلاف ہے: بعض نے ان کا نام کعب، بعض نے عبید اور کچھ نے عمرو لکھا ہے، وہ اپنی کنیت ابومالکؓ سے معروف تھے۔ یمن کے مشہور قبیلے اشعر کے ساتھ نسبی تعلق رکھتے تھے۔

وہ غزوۂ خیبر سے کچھ عرصہ پہلے حضرت ابوموسیٰ الاشعریؓ کی تبلیغ سے اپنے قبیلے کے ساتھ مسلمان ہوئے (اسد الغابہ، ۵: ۲۸۸)۔ یہ قبیلہ ۶ھ کے بعد مسلمان ہوا۔ ابومالک اشعری اصحاب سفینہ میں شامل ہیں (ابن کثیر: البدایہ والنہایۃ، ۷: ۹۶)، اس سے مراد وہ لوگ ہیں جو مسلمان ہونے کے بعد کشتی میں سوار ہوکر مدینہ منورہ آرہے تھے کہ طوفان نے ان کی کشتی حبشہ کے ساحل پر لگادی۔ یہاں حضرت جعفرؓ اور ان کے ساتھی، ہجرت کے بعد مقیم تھے۔ یہ لوگ حضرت جعفرؓ سے آملے اور پھر فتح خیبر کے بعد مدینہ منورہ آئے ان کی آمد پر نبی صلی اللہ علیہ وسلم بہت خوش ہوئے۔

حضرت ابو مالک الاشعریؓ فتح مکہ اور غزوۂ حنین کے موقعوں پر نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ تھے۔ جب بنو ہوازن شکست کھا کر منتشر ہوئے تو نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک دستہ ان کے حالات کا پتہ چلانے کے لیے حضرت ابومالک اشعریؓ کی قیادت میں بھیجا تھا (ابن سعد: الطبقات الکبری، ۷: ۱۹۱)۔ حجۃ الوداع کے موقع پر بھی وہ آپؐ کے ہمراہ تھے اور اس خطبہ کے بعض حصے ان سے مروی ہیں (ابن اثیر: اسد الغابہ، ۵: ۳۴۲)۔ وہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ کئی مواقع پر موجود رہے (احمد: مسند ۵: ۳۴۲) [ان سے ۲۷ احادیث مروی ہیں، (جوامع السیرہ، ص۲۸۱)] جن میں سے زیادہ تر نماز اور طہارت وغیرہ کے متعلق ہیں۔ ایک روایت میں ہے

کہ انہوں نے لوگوں کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی نماز کا طریقہ بتایا(احمد بن حنبل'۵:۳۴۳).

اسی طرح ایک اور موقع پر انہوں نے اپنے قبیلے کے لوگوں کو وضو کا طریقہ بھی بتایا(احمد: مسند:۵:۳۴۳ نیز دیکھیے مسلم صحیح' کتاب الطہارہ)- عہد فاروقی میں وہ شام کی جنگوں میں شریک رہے اور شام ہی میں سکونت اختیار کر لی' اس لیے ابن سعد نے ان کا شمار شامی صحابہ میں کیا ہے- انہوں نے وہیں طاعون میں وفات پائی (الطبقات الکبری' ۷:۱۹۱).

ان سے روایت کرنے والوں میں حضرت عبدالرحمان بن غنم' ابو صالح اشعری' ربیعہ بن عمرو جوشی' شریح بن عبیدالحضرمی' اشعر بن حوشب' عطاء بن یسار' ابوالسلام' شریک اور ابی معانق شامل ہیں(تہذیب التہذیب ۱۲:۲۱۸؛ احمد: مسند' ۵:۳۴۲' ۳۴۳)- حافظ ابن حجرؒ کے بقول ان کی وفات دور فاروقی میں ہوئی(تہذیب التہذیب ۱۲:۲۱۸؛ الاصابہ' ۴:۱۷۱)- ایک روایت کے مطابق حضرت معاذ بن جبلؓ ابوعبیدہ بن الجراحؓ شرحبیل بن حسنہؓ اور ابومالک اشعریؓ ایک ہی دن طاعون سے فوت ہوئے (البدایہ والنہایہ '۷:۹۴)- یہ واقعہ ۱۸ھ میں شام میں پیش آیا- اس وبا سے پچیس ہزار کے قریب لوگ فوت ہوئے.

مآخذ: متن مقالہ میں مذکور ہیں.

(محمد خلیل؛ [ن : محمود الحسن عارف])

••--------------••

⊗ **ابومسعود البدری الانصاریؓ**: نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے ایک صحابی اور حضرت علیؓ کے حامیوں میں سے ایک- ان کا نام عقبہ بن عمرو بن ثعلبہ بن اسیرۃ بن عطیہ الانصاری' البدری تھا' مگر وہ اپنی کنیت سے معروف ہوئے- ان کا قبیلہ بنوخدارہ بن عوف الحارث بن الخزرج تھا (ابن سعد: الطبقات' ۳:۱۶)- وہ ان لوگوں میں سے تھے' جنہوں نے لیلۃ العقبہ (۱۲ ن/ا-ق ھ) میں شرکت اور قبول اسلام کی سعادت حاصل کی(حوالۂ مذکور).

غزوۂ بدر میں ان کی شرکت مختلف فیہ ہے- الواقدی اور ابن سعد نے بڑے وثوق کے ساتھ لکھا ہے کہ ہمارے تمام ساتھی اس بات پر متفق ہیں کہ وہ غزوۂ بدر میں شریک نہ تھے' البتہ غزوۂ احد میں شریک تھے لیکن چونکہ وہ بدر کے ایک چشمے پر مقیم رہے' اسی لیے بدری کہلاتے ہیں(ابن سعد'۲:۱۶)- امام بخاریؒ نے ان کی شرکت بدر کی صراحت کی ہے (البخاری: الصحیح' ۲:۵۸۱)- ابن حجرؒ نے الطبرانی کے حوالے سے لکھا ہے کہ اہل کوفہ ان کی شرکت بدر کو ثابت کرتے ہیں' مگر اہل مدینہ اس سے منکر ہیں' (الاصابہ '۲: ۴۸۴)- بعض روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ حضرت عمر فاروقؓ کے عہد خلافت میں لوگوں کو فتوی دیا کرتے تھے' حضرت عمر فاروقؓ نے انہیں روک دیا اور فرمایا: مجھے پتہ چلا ہے کہ تم لوگوں کو فتوی دیتے ہو' حالانکہ تم لوگوں کے امیر نہیں ہو' لہذا تم اس کا گرم معاملہ بھی اسی کو سونپ دو' جو اس کے نرم یا سرد حصوں کا مالک ہے(الذہبی: سیراعلام'۲:۴۹۵) اس سے پتہ چلتا ہے کہ حضرت عمرؓ فتوی دینے میں حکومت کی طرف سے اجازت کے قائل تھے' عہد خلافت راشدہ میں ان کا تذکرہ صراحت کے ساتھ اس وقت ملتا ہے' جب حضرت علیؓ ۳۷ھ میں حضرت امیر معاویہؓ کے خلاف جنگ کے لیے میدان کارزار[صفین' رک بآں] کی طرف نکلے' چنانچہ انہوں نے اس موقع پر حضرت ابومسعود انصاریؓ البدری کو کوفہ میں اپنا جانشین بنایا(ابن سعد'۳:۱۶).

حضرت علیؓ جب واپس آئے' تو انہوں نے انہیں معزول کر دیا جس کے بعد وہ مدینہ منورہ لوٹ آئے' (الذہبی: سیراعلام' ۲:۴۹۵)- الذہبیؒ نے امام شعبی سے نقل کیا ہے کہ جن دنوں وہ کوفے میں حضرت علیؓ کے جانشین تھے' فرمایا کرتے تھے کہ میں دونوں جماعتوں میں سے کسی جماعت کا دوسری جماعت پر غلبہ نہیں چاہتا' پوچھا گیا وہ کیسے؟ فرمایا : اس طرح کہ ان کے درمیان صلح ہوجائے- حضرت علیؓ جب واپس آئے اور انہیں اس

ساری صورت حال سے مطلع کیا گیا' تو انہوں نے حضرت ابومسعودؓ کو معزول کر دیا۔ انہوں نے پوچھا کہ آپ ایسا کیوں کر رہے ہیں؟ فرمایا' اس لیے کہ تم سمجھ نہیں رکھتے' کہا بجا' مگر میں اس بات کی سمجھ اچھی طرح رکھتا ہوں کہ بعد والا دور پہلے دور سے برا ہے (سیر اعلام' ۲:۴۹۵)۔

ان کی ایک روایت سے' جسے الذہبی نے حماد بن زید سے روایت کیا ہے' معلوم ہوتا ہے کہ انہیں ایک سے زیادہ مرتبہ امارت عطا کی گئی' وہ فرماتے ہیں کہ : ''میں ہمیشہ سے خوددار اور کسی کی پرواہ نہ کرنے والا رہا ہوں' امرا مجھے دو باتوں میں سے ایک کا اختیار دیتے رہے کہ میں خود داری کی نفی' اور اپنے منہ پر سیاہی ملتے ہوے' اپنے عہدے پر برقرار رہوں' یا میں اپنی تلوار لوں اور خود کشی کر لوں اور یوں داخل جہنم ہوجاؤں'' (الذہبی'۲:۴۹۵)۔ الذہبیؒ نے لکھا ہے کہ اس روایت کے رجال ثقہ ہیں (سیر '۲:۴۹۵)' لیکن کتب سیر سے' ایک بار کے سوا کسی اور عہدے کے لیے ان کی نامزدگی کا پتہ نہیں چلتا۔

حضرت ابومسعود انصاریؓ نے ۳۹ یا ۴۰ھ میں (امارت حضرت امیر معاویہؓ کے دنوں میں) انتقال فرمایا اور مدینہ منورہ میں دفن ہوے۔ دوسری روایت' کوفہ میں ان کے انتقال کی بھی ملتی ہے (ابن سعد'۱:۱۶)۔ ان سے ایک سو دو احادیث مروی ہیں (جوامع السیرہ' ص ۲۷۸) جن کا تعلق مختلف شعبہ ہائے حیات سے ہے۔ امام ابن حزمؒ نے ان کا شمار' عہد صحابہ کے معروف مفتیوں میں کیا ہے(جوامع' ص:۳۲۰)۔ ان سے' ان کے صاحبزادے بشیر کے علاوہ اوس بن ضمیج' علقمہ' ابووائل' قیس بن ابی حازم' ربعی بن حراش' عبدالرحمٰن بن یزید' عمرو بن میمون اور الشعبی وغیرہ نے روایت حدیث کی ہے(۲:۴۹۳)۔

حضرت ابومسعودؓ نماز میں خشوع کے بہت زیادہ قائل تھے' چنانچہ ان سے مروی ہے کہ اس شخص کی نماز نہیں ہوتی' جو رکوع اور سجدے میں اپنی کمر سیدھی نہیں کرتا(المسند الجامع ؛ ۱۳:۸۷ ؛ مسند احمد بن حنبل' ۴: ۱۱۹)۔

ایک مرتبہ وہ اپنے غلام کو کوڑے کے ساتھ مار رہے تھے' کہ انہوں نے اپنے پیچھے سے ایک آواز سنی' اے ابومسعود جان لے ' فرماتے ہیں کہ میں غصے کی وجہ سے اس آواز کو نہ پہچان سکا' جب آپؐ میرے قریب تشریف لاے' میں نے دیکھا کہ وہ تو آپؐ تھے' اور یہ فرما رہے تھے ''اے ابومسعود جان لے' اے ابومسعود جان لے' بے شک اللہ تعالی تجھ پر اس سے زیادہ قادر ہے' جتنا تو اس غلام پر ہے'' عرض کیا' کہ آج کے بعد میں کسی غلام کو نہیں ماروں گا (احمد بن حنبل'۴:۱۲۰ ؛ المسند الجامع' ۱۳:۱۰۰)۔ دوسری روایت میں ہے کہ انہوں نے اپنے اس غلام کو فوراً آزاد فرما دیا۔

وہ شادی بیاہ کے موقع پر' لڑکیوں کو گانے سے منع نہیں کرتے تھے' چنانچہ عامر بن سعد فرماتے ہیں کہ میں ایک شادی کے موقع پر قرظہؓ بن کعب اور ابومسعود الانصاریؓ کے ہاں گیا' تو اس وقت لڑکیاں بالیاں گا رہی تھیں' میں نے کہا کہ تم دونوں نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے صحابی اور اہل بدرؓ میں سے ہو' کیا تمہارے سامنے یہ سب کچھ ہو رہا ہے؟ فرمایا: اگر تو چاہے تو بیٹھ کر ہمارے ساتھ سن اور چاہے' تو چلا جا' اس لیے کہ ہمیں شادی کے وقت گانے کی اجازت دی گئی ہے(النسائی' ۶:۱۳۵ ؛ المسند الجامع' ۱۳:۹۹)۔

انہوں نے نماز' زکوۃ' نکاح' آزادی غلامان' معاملات' قضا' مشروبات' الادب' فضائل قرآن' امارت وحکومت' مناقب نبوی' زہد اور فتن وغیرہ سے متعلق نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے روایات نقل کی ہیں۔

مآخذ: (۱) احمد بن حنبل: مسند' ۴:۱۱۸ ؛ ۵:۲۷۲؛ (۲) ابن سعد: طبقات' ۶:۱۶؛(۳) ابن حجر العسقلانی: الاصابہ' ۲:۴۸۴؛(۴) ابن عبدالبر: الاستیعاب' ۳:۴؛ (۵) ابن عساکر: تاریخ' ۱۱:۳۵۴؛(۶) ابن الاثیر: اسد الغابہ' ۴:۵۷'۶:۲۸۶؛ (۷) الذہبی: سیراعلام النبلاء' ۲:۹۳؛ (۸) ابن حزم: جوامع السیرۃ' ۲:۲۸۱' ۲۸۷' ۳۲۰؛ (۹)

البخاری: التاریخ الکبیر، ۶:۴۲۹.

(محمود الحسن عارف)

....

⊗ **ابوالمعالیؒ**: قاضی، بخاری، شیخ عصر، عالم کبیر اور نامور حنفی فقیہ؛ وہ بنیادی طور پر توران کے رہنے والے تھے۔ ایک مدت تک وہاں رہے، بعد ازاں ۹۶۹ھ/۱۵۶۱ء میں عبداللہ خان ازبک کے زمانے میں وہ ترک وطن کر کے ہندوستان (آگرہ) آگئے اور باقی زندگی وہیں گزار دی۔ ان کے جلاوطن (یا ترک وطن) کا واقعہ انہوں نے خود بیان کیا ہے، وہ کہتے ہیں کہ جب علم منطق توران پہنچا، تو دیکھتے ہی دیکھتے لوگ بڑے شوق سے اس کی طرف متوجہ ہوگئے اور سب لوگوں پر منطق کا رنگ چڑھ گیا۔ چنانچہ جب وہ کسی نیک اور صاحب دل کو دیکھتے، تو اس کا مذاق اڑاتے اور کہتے "گدھا ہے۔ گدھا" لوگ منع کرتے تو کہتے، کہ ہم دلیل منطقی سے ثابت کر سکتے ہیں، کہ یہ گدھا ہے دیکھو یہ "لا حیوان" ہے اور حیوان عام ہے، انسان خاص ہے، جب حیوانیت اس میں نہیں ہے، تو انسانیت جو اس سے خاص ہے وہ بھی اس میں نہیں ہوگی، لہذا یہ گدھا نہیں تو کیا ہے۔ جب ایسی باتیں حد سے گزر گئیں تو قاضی ابوالمعالیؒ نے عبداللہ خاں ازبک کو اس کے سدباب پر آمادہ کیا۔ اس نے اس گروہ کو شہربدر کر دیا اور منطق کا پڑھنا پڑھانا ممنوع قراردیا (ملا عبدالقادر بدایونی : منتخب التواریخ، ص:۳۲۱)۔ مولانا محمد حسین آزاد نے ان کا نام بھی جلا وطن کیے جانے والوں میں شامل کیا ہے(دربار اکبری، ص۴۱۷)، لیکن دوسرے سوانح نگاروں نے اس بات کی تردید کی ہے کہ قاضی ابوالمعالی کو عبداللہ خان ازبک نے منطقیوں کے خلاف کارروائی کے دوران میں شہر بدر کیا تھا اور لکھا ہے کہ عبداللہ خان ازبک کو منطقی لوگوں کے خلاف کارروائی کی ترغیب دینے والے، قاضی ابوالمعالی ہی تھے (نزہتہ، ۴:۱۶)۔ اس صورت میں وہاں سے ان کے اخراج اور ترک وطن کا سبب اور کیا ہوسکتا ہے؟ اس سلسلے میں تذکرہ نویسوں نے اگرچہ کوئی صراحت نہیں کی، لیکن قرائن سے پتا چلتا ہے کہ وہ چونکہ منطق وفلسفہ کے شدید ترین مخالف تھے، حتی کہ ان کی طرف یہ قول منسوب ہے کہ جس کاغذ پر منطق لکھی ہو اس سے استنجا کرنا جائز ہے(منتخب، ص:۲۴۳) اور پھر وہاں کے حکمرانوں نے ان کے (یا دوسرے لوگوں کے) ایما پر منطق وفلسفہ کی تعلیم کو ممنوع قرار دیا اور اس کے بڑے بڑے اساطین کو شہر بدر کردیا تو اس طبقہ کے لوگ ان کے مخالف ہوگئے اور ظاہر ہے کہ مخالفت کے حالات میں کسی شخص کے لیے تبلیغی اور دعوتی کام انجام دینا ممکن نہیں ہوتا ؛ اس کے علاوہ اس وقت مغل حکومت ہندوستان میں ابھی نووارد تھی، انہیں، یہاں اپنی حمایت ونصرت کے لیے ایسے لوگوں کی اشد ضرورت تھی، جو علم وعمل میں مثالی حیثیت رکھتے ہوں۔ ان حالات میں، قاضی ابوالمعالیؒ جیسے لوگوں کا ترک وطن کر کے ہندوستان آنا اور یہاں آکر اپنا مقام بنا لینا باعث تعجب نہیں ہونا چاہئے۔

ان کے علم وفضل کا یہ عالم تھا کہ سوانح نگاروں کے متفقہ بیان کی رو سے، وہ علم فقہ میں اتنی دستگاہ رکھتے تھے کہ اگر بالفرض حنفی فقہ کی تمام کتابیں دنیا سے ناپید ہوجاتیں تو وہ انہیں اپنے حافظے کی مدد سے ازسرنو لکھوا سکتے تھے(مولوی رحمان علی: تذکرہ علماے ہند، ص۶)۔

ظاہری علم کے ساتھ ساتھ وہ خانقاہی علم اور تصوف میں بھی دستگاہ رکھتے تھے، نامور مؤرخ عبدالقادر بدایونی کے بقول وہ ہمیشہ ہر نماز کے بعد ذکر کرتے اور مرید بناتے تھے۔ خود بدایونی نے ان سے شرح وقایہ کے چند اسباق پڑھے تو انہیں، اس علم میں "بحر بے پایاں" پایا (منتخب، ص۳۳۹)۔

تصانیف: انہوں نے مسائل فقہ پر ایک مبسوط کتاب حسب المفتی تصنیف کی تھی، جس کے قلمی نسخے بانکی پور، رام پور، قاہرہ اور انڈیا آفس (لندن) کے کتب خانوں میں موجود ہیں (تاریخ ادبیات، مسلمانان پاک و ہند، ۲:۳۰۱)۔ مولانا عبدالحی کے بقول یہ کتاب ۲۰ جلدوں

[کذا؟ اجزاء] پر مشتمل ہے(نزھۃ، ۴:۱۶)۔ ان کی تاریخ وفات اور ان کے دیگر حالات زندگی نامعلوم ہیں۔

مآخذ: (۱) مولوی عبدالحی لکھنوی: نزھۃ الخواطر، ۴:۱۶؛ (۲) مولوی رحمان علی: تذکرہ علمائے ہند، طبع محمد ایوب قادری، ص:۶؛ (۳) ملا عبدالقادر بدایونی: منتخب التواریخ ص:۳۲۹-۳۳۰؛ (۴) مولانا محمد حسین آزاد: دربار اکبری، ص:۴۳۵؛ (۵) تاریخ ادبیات: مطبوعہ پنجاب یونیورسٹی، ۲:۳۰۱؛ (۶) محمد اسحاق بھٹی: فقہائے ہند، ۳:۱۰۸-۱۱۰۔

(محمود الحسن عارف)

..--------------..

⊗ اُبَی بْنِ کَعبؓ: نامور صحابی اور قاری قرآن۔ نام و نسب: ابی بن کعب بن قیس بن عبید بن زید بن معاویہ بن عمرو بن مالک بن نجار(الذہبی: سیراعلام النبلاء، ۱:۳۸۹؛ ابن حجر: تقریب التہذیب، ۲۵)، کنیت ابو المنذر اور ابوالطفیل تھی، سید القراء، سید الانصار اور سید المسلمین، القاب۔ خزرجی قبیلہ نجار کے خاندان معاویہ سے تعلق رکھتے تھے، جو بنی حدیلہ کے نام سے مشہور تھا۔ حدیلہ معاویہ کی والدہ کا نام تھا جو جشم بن خزرج کی اولاد میں سے تھیں۔

حضرت ابی بن کعبؓ کی والدہ کا نام سہیلہ تھا جو عدی بن نجار سے تعلق رکھتی تھیں، وہ حضرت ابوطلحہؓ کی حقیقی پھپی تھیں۔ اس طرح ابوطلحہ حضرت ابی بن کعب کے پھپی زاد بھائی تھے(سیراعلام النبلاء، ۱:۴۰۲)۔

حضرت ابی بن کعبؓ کے بچپن اور اسلام لانے سے پہلے کے حالات کتب سیر میں نہیں ملتے۔ البتہ کچھ روایات سے پتہ چلتا ہے کہ وہ بچپن ہی میں لکھنا پڑھنا سیکھ چکے تھے اور ان کا شمار انصار کے تعلیم یافتہ لوگوں میں ہوتا تھا۔ یہ بھی کہا جاتا ہے کہ اسلام لانے سے پہلے وہ تورات کا مطالعہ کر چکے تھے، اس لیے اسلام کی آواز سنتے ہی فوراً اسلام لے آئے اور عقبۂ ثانیہ میں مکہ جا کر رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے دست مبارک پر بیعت کرنے کا شرف حاصل کیا (المزی: تہذیب الکمال فی اسماء الرجال، ۱:۲۶۴؛ ابن حجر: الاصابہ، ۱:۳۱)۔

ہجرت کے بعد مہاجرین وانصار میں رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے مواخات قائم کی تو ان کی مواخات حضرت سعیدؓ بن زید بن عمرو بن نفیل (جو عشرہ مبشرہ میں سے تھے[رک بآں]) کے ساتھ ہوئی۔ ہجرت کے بعد جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مدینہ منورہ میں سکونت اختیار کی تو انصار میں سب سے پہلے ان کو وحی لکھنے کا شرف حاصل ہوا (ابن عبدالبر: الاستیعاب، ۱:۶۸)۔

حضرت ابیؓ بدر سے لے کر غزوۂ طائف تک تمام غزوات میں رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے ہم رکاب رہے۔ غزوۂ احد میں ایک تیر ان کے پہلو میں لگا، جس سے وہ شدید زخمی ہوگئے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو اطلاع ملی تو آپؐ نے علاج کے لیے ایک طبیب بھیجا، جس نے رگ کو کاٹ دیا پھر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس رگ کو اپنے ہاتھ سے داغ دیا، جس سے حضرت ابیؓ کا زخم جلد ہی مندمل ہوگیا۔ ۹ھ میں جب زکوٰۃ فرض ہوئی اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے صدقات وصول کرنے کے لیے سر زمین عرب کے صوبوں میں عمال مقرر فرمائے تو حضرت ابیؓ کو بنوبلی، بنوعذرہ اور بنوسعد سے زکوٰۃ وصول کرنے کے لیے مقرر کیا۔ انہوں نے نہایت ذمہ داری کے ساتھ یہ خدمت انجام دی۔ ایک مرتبہ ایک گاؤں میں گئے تو ایک شخص نے حسب معمول تمام جانور سامنے لا کر کھڑے کر دے کہ اس میں سے جس کو چاہیں منتخب کر لیں، انہوں نے اس میں سے دو برس کا ایک اونٹ لے لیا۔ زکوٰۃ دینے والے نے کہا اس سے کیا فائدہ ہوگا؟ آپ یہ اونٹنی لے جائیں۔ حضرت ابیؓ نے کہا میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی ہدایت کے خلاف ہرگز نہیں کرسکتا۔ بہتر ہوگا تم میرے ساتھ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس چلو اگر وہ اجازت دیں تو اس کو دے دینا۔ وہ حضرت ابیؓ کے ساتھ مدینہ آیا اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے

ساری بات بیان کی آپؐ نے فرمایا "اگر تمہاری مرضی ہے تو دے دو اللہ تم کو اس کا اجر دے گا۔ اس نے اونٹنی آپؐ کی خدمت میں دے دی اور خود واپس چلا گیا(احمد بن حنبل: مسند ' ۱۵:۳-۷۴۷-۷۴).

۱۱ھ میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے انتقال کے بعد حضرت ابوبکرؓ خلیفہ ہوے۔ ان کے عہد میں قرآن مجید کی تدوین کا اہم کام شروع ہوا۔ اس موقع پر حضرت زیدؓ بن ثابت کی سربراہی میں صحابہ کرامؓ کی جو مجلس قائم کی گئی ان میں حضرت ابیؓ بن کعب بھی شامل تھے (احمد بن حنبل: مسند ' ۱۵:۴۱۲)۔ حضرت عمرؓ نے اپنی خلافت میں ایک مجلس شوریٰ قائم کی تھی جس میں انصار اور مہاجرین کے جلیل القدر صحابہ شامل تھے' جن میں قبیلۂ خزرج کی طرف سے حضرت ابیؓ بن کعب کو رکن مقرر کیا گیا۔

حضرت ابیؓ بن کعب کی خدمت قرآن: حضرت ابیؓ بن کعب حضرت عمرؓ کے زمانۂ خلافت میں درس وتدریس کا کام انجام دیتے رہے۔ حضرت عمرؓ نے جب اپنے دور خلافت میں نماز تراویح کے باجماعت قیام کا حکم دیا تو اس کی امامت حضرت ابیؓ کے سپرد کی (سیر اعلام النبلاء' ۱:۴۰۰ ؛ البخاری' کتاب الصلوۃ والتراویح)۔ الذہبی لکھتے ہیں ان کی وفات ۳۰ھ میں ہوئی ' جبکہ دوسرے سوانح نگاروں کے مطابق انہوں نے ۳۲ھ میں حضرت عثمانؓ کے عہد خلافت میں انتقال فرمایا (سیر اعلام النبلاء' ۱:۴۰۰ ؛ تہذیب الکمال' ۱:۲۷۲)۔ اس بارے میں اور بھی کئی روایات ہیں' لیکن ہمارے خیال میں یہی دو روایات زیادہ معتبر ہیں (الاصابہ' ۱:۳۲ ؛ تہذیب الکمال' ۱:۲۷۲)۔ کچھ مآخذ سے پتہ چلتا ہے کہ ان کی وفات جمعہ کے دن ہوئی اور ان کی نماز جنازہ حضرت عثمانؓ نے پڑھائی (تہذیب الکمال' ۱:۲۷۲)' وہ مدینہ منورہ میں دفن ہوے۔ حضرت ابیؓ کی اولاد کی صحیح تعداد کہیں مذکور نہیں ہے' البتہ ان میں طفیل' محمد' عبداللہ' ربیع اور ام عمر کے نام مذکور ہیں.

حضرت ابیؓ بن کعب نے علوم اسلامیہ کے علاوہ تورات اور انجیل کا بھی مطالعہ کیا ہوا تھا۔ ان کے علم و فضل کا یہ عالم تھا کہ حضرت عمرؓ خود ان کے گھر جا کر ان سے مسائل پوچھ کر آتے تھے۔ حضرت ابیؓ کو قرآن' تفسیر' ناسخ ومنسوخ اور حدیث وفقہ میں مہارت حاصل تھی.

حضرت ابیؓ بن کعب سے روایت کرنے والوں میں صحابہؓ اور تابعینؒ دونوں شامل ہیں' مثلاً' حضرت انسؓ بن مالک' حضرت جابرؓ یا جویبر العبدیؒ' جارودؒ ابن ابی سبرۃ الھذلی' جندبؓ بن عبداللہ البجلیؓ' حسن بن ابی الحسن بصریؒ' ابو ایوب خالد بن زید انصاریؓ' ابوالعالیہ الریاحیؒ' حضرت عبداللہؓ بن عباس اور دوسرے بہت سے حضرات (تہذیب الکمال' ۱:۲۶۳-۲۶۴) تھے.

حضرت ابیؓ بن کعب کو قرآن حکیم سے غیر معمولی لگاؤ تھا۔ اسی لیے جس وقت صحابہؓ خرید و فروخت میں مصروف ہوتے وہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر رہتے۔ ایک موقع پر حضرت عمرؓ نے حضرت ابیؓ بن کعب پر کسی آیت کی قراءت کے متعلق اعتراض کیا تو انہوں نے حضرت عمرؓ سے برہم ہو کر کہا " میں نے اس کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے خود اسی طرح سنا ہے جب تمہیں بقیع کے بازار میں خرید و فروخت سے فرصت نہ تھی' حضرت عمرؓ نے کہا " آپ ٹھیک کہتے ہیں" (کنز العمال' ۲:۵۹۵).

حضرت ابیؓ بن کعب رضی اللہ عنہ کے علوم قرآن سے لگاؤ کا پتہ اس واقعے سے بھی چلتا ہے کہ ایک مرتبہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سے دریافت فرمایا کہ قرآن مجید میں سب سے بڑی آیت کون سی ہے' تو حضرت ابیؓ نے کہا آیت الکرسی۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نہایت خوش ہوے اور ان کے سینہ پر ہاتھ رکھ کر فرمایا : ابی تمہیں علم مبارک ہو (الذھبی: سیر اعلام النبلاء' ۱:۳۹۱ ؛ الاصبہانی : حلیۃ الاولیاء' ۱:۲۵۰؛ کنز العمال' ۲:۳۰۳).

ان کی زندگی میں قرآن حکیم کی غیر معمولی اہمیت تھی' ایک مرتبہ ایک شخص نے ان سے درخواست کی مجھے نصیحت کیجیے فرمایا: "قرآن حکیم کو مضبوطی سے تھام

لو۔ اس کے فیصلوں اور احکام پر راضی ہوجاؤ بے شک قرآن ہی ہے جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے تمہارے لیے چھوڑا ہے اور یہ ایسا شاہد ہے جس پر کوئی حرف گیری نہیں کر سکتا.(صحیح مسلم ۶:۹۳؛ الاصبهانی حلیة اولیاء '۱:۲۵۳؛ الذهبی : تذکرة الحفاظ '۱:۱۵).

عہد نبوی میں جن صحابہ کرامؓ نے پورا قرآن حفظ کر لیا تھا ان میں حضرت ابیؓ بن کعب بھی شامل تھے۔ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے کئی موقعوں پر ان کی قرأت کی تعریف فرمائی (کنز العمال '۲:۲۹۸) مثلاً ایک موقع پر فرمایا "اقراهم ابی بن کعب" یعنی صحابہ میں سب سے اچھے قاری ابیؓ ہیں.(الذہبی: سیر اعلام النبلاء '۱:۳۹۱).

حضرت عمرؓ نے بھی اس معاملے میں ان کی تعریف کی ہے فرمایا : "من اراد القرآن فلیات أبیًا" (جسے قرآن سننے کا ذوق ہو وہ ابیؓ کے پاس جائے)- وہ ان کو مسلمانوں کا سردار کہا کرتے تھے (احمد بن حنبل: مسند ' ابن حجر' تہذیب التہذیب ' ۱:۸۸بیروت).

ان کے باب فضائل کا سب سے روشن باب یہ ہے کہ اللہ تعالی نے اپنے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو حکم دیا تھا کہ آپؐ انہیں قرآن سنائیں' چنانچہ مروی ہے' کہ جب سورۃ البینہ نازل ہوئی تو آپؐ نے حضرت ابیؓ سے فرمایا کہ اللہ تعالی نے مجھے تم کو قرآن سنانے کا حکم دیا ہے' انہوں نے عرض کی یارسول اللہ کیا اللہ تعالی نے میرا نام لیا تھا؟ فرمایا ہاں' یہ سن کر حضرت ابیؓ بے اختیار رو پڑے(کنزالعمال '۲:۵۶۷؛ الاصبهانی:حلیة الاولیاء' ۱:۲۵۱؛ المزی: تہذیب الکمال فی اسماء الرجال '۱:۲۶۵).

ایک روایت میں ہے کہ انہوں نے طفیلؓ بن عمرو دوسی کو قرآن پڑھایا۔ انہوں نے ان کو ایک کمان ہدیہ کے طور پر دی۔ حضرت ابیؓ اس کو لگا کر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں پہنچے' آپؐ نے پوچھا یہ کہاں سے لائے ہو۔ انہوں نے کہا ایک شاگرد نے ہدیہ دیا ہے۔آپؐ نے فرمایا اس کو واپس کر دو۔ یہ ہدیہ تمہیں آگ تک لے جائے گا (کنز العمال ' ۲:۳۴۳)۔ ایک شاگرد نے کپڑا ہدیہ میں دیا اس کے بارے بھی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے یہی فرمایا ' لہذا اس کے بعد انہوں نے کبھی اس طرح کا ہدیہ قبول نہیں کیا.

فن تفسیر میں حضرت ابیؓ کے کئی شاگرد تھے جن کی روایتیں تفسیر کی کتابوں میں ملتی ہیں' لیکن اس کا بڑا حصہ حضرت ابوالعالیہؒ کے ذریعہ ہم تک پہنچا ہے.

حضرت ابیؓ بن کعب کو علم حدیث میں کمال حاصل تھا۔ تذکرة الحفاظ میں ذہبیؒ لکھتے ہیں: وکان احد ممن سمع الکثیر (حضرت ابیؓ ان صحابہ میں سے ہیں جنہوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے احادیث کا ایک بڑا حصہ سنا تھا ؛ الذہبی: تذکرة الحفاظ ' ۱:۱۵)۔ اسی لیے ان سے بہت سے لوگوں نے احادیث روایت کی ہیں.

اس کے باوجود کہ ان کا زیادہ تر وقت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں گزرا تھا ' وہ حدیث روایت کرنے میں بہت احتیاط سے کام لیتے تھے۔ ان کی راویتوں کی مجموعی تعداد ۱۶۴ ہے.

حضرت ابیؓ کا شمار حضرت ابوبکرؓ کے زمانہ خلافت میں اہل الرائے اور صاحب فتویٰ میں ہوتا تھا۔ حضرت عمرؓ اور حضرت عثمانؓ کے دورخلافت میں بھی یہ منصب ان کو حاصل رہا.(سیرالصحابہ '۳:۱۵۴).

مسلمانوں میں اس وقت جو قرائتیں متداول ہیں۔ ان میں سے کچھ کا سلسلہ سند حضرت ابیؓ بن کعب تک جاتا ہے.

مآخذ: (۱) صحیح مسلم' ۶:۸۵' ۱۰۱' ۱۰۳' قاہرہ ؛ (۲) الاصبهانی: حلیة الاولیاء'۱:۲۵۰' بیروت ؛ (۳) المزی: تہذیب الکمال فی اسماء الرجال' ۱:۲۶۲-۲۷۲' بیروت ؛ (۴) الذہبی: تذکرة الحفاظ' ۱:۱۵' دائرة المعارف ' حیدر آباد ؛ (۵) ابن عبدالبر: الاستیعاب' ۱:۶۵- ۷۰' قاہرہ ؛ (۶) احمد بن حنبل : مسند' ۱۵:۴۰۲-۴۷۸' قاہرہ ۱۴۱۶ھ/ ۱۹۹۵ء ؛ (۷) الذہبی: سیر اعلام النبلاء' ۱:۳۸۹-۴۰۲ بیروت ۱۴۱۳ھ/۱۹۹۳ء ؛ (۸) ابن حجر العسقلانی: تہذیب التہذیب' ۱:۱۸۷-۱۸۸' بیروت؛ (۹) ابن اثیر: اسد الغابة' ۱:۶۹-۷۱؛ (۱۰) علی المتقی بن حسام الدین الہندی'

علاؤالدین: کنز العمال، بیروت ۱۴۱۳ھ/۱۹۹۳ء، ۱:۵۶۰، ۲:۲۹۷، ۳۰۳، ۵۶۷، ۵۷۷، ۵۸۶، ۵۸۹، ۵۹۲، ۷۰۶؛ (۱۱) سعید انصاری: سیر الصحابہ، لاہور، ۳:۱۳۸-۱۵۹.

(شمیم روشن آراء و محمود الحسن عارف)

••------------••

⊗ **اتحاد عالم اسلامی**: مغرب میں آج کل اس کے لیے پان اسلام ازم (Pan Islamism) کی اصطلاح استعمال ہوتی ہے اور اس کا اطلاق عام طور پر ان کوششوں پر ہوتا ہے جو انیسویں صدی اور اس کے بعد عالم اسلام کے اتحاد کے لیے کی گئیں اور کی جا رہی ہیں، لیکن اسلامی نقطۂ نظر سے یہ کوئی نئی تحریک نہیں ہے، کیونکہ قرآن وسنت کے رو سے سب مسلمان ایک امت ہیں، خواہ وہ زبان نسل، رنگ، قبیلے اور علاقے کے لحاظ سے ایک دوسرے سے مختلف ہی کیوں نہ ہوں، کیونکہ قرآن حکیم نے انہیں باہم اتحاد کا حکم دیا ہے: وَاعْتَصِمُوْا بِحَبْلِ اللّٰهِ جَمِيْعًا وَّلَا تَفَرَّقُوْا وَاذْكُرُوْا نِعْمَةَ اللّٰهِ عَلَيْكُمْ اِذْ كُنْتُمْ اَعْدَآءً فَاَلَّفَ بَيْنَ قُلُوْبِكُمْ فَاَصْبَحْتُمْ بِنِعْمَتِهٖٓ اِخْوَانًا (۳[آل عمران]۱۰۳)، یعنی اور سب مل کر خدا کی (ہدایت کی) رسی کو مضبوط پکڑے رہنا اور متفرق نہ ہونا اور خدا کی اس مہربانی کو یاد کرو جب تم ایک دوسرے کے دشمن تھے تو اس نے تمہارے دلوں میں الفت ڈال دی اور تم اس کی مہربانی سے بھائی بھائی ہوگئے"۔ پھرانہیں باہم اختلاف اور تفرقے سے منع کیا ہے: وَلَا تَكُوْنُوْا كَالَّذِيْنَ تَفَرَّقُوْا وَاخْتَلَفُوْا مِنْۢ بَعْدِ مَا جَآءَهُمُ الْبَيِّنٰتُ (۳[آل عمران]:۱۰۵)، یعنی اور ان لوگوں کی طرح نہ ہونا جو متفرق ہوگئے اور واضح احکام آنے کے بعد ایک دوسرے سے اختلاف کرنے لگے۔ اسی طرح نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: "مثل المؤمنین فی توادھم وتراحمھم وتعاطفھم کمثل الجسد الواحد اذا اشتکیٰ منه عضو تداعی له سائر الجسد بالسھر والحمی" (مشکوۃ، کتاب الادب، باب الشفقه والرحمة علی الخلق)، یعنی آپس کی محبت اور شفقت میں مسلمانوں کی مثال ایک جسد واحد کی سی ہے کہ اگر کسی عضو کو تکلیف پہنچے تو سارا جسم اس کے لیے بے خواب اور بے آرام ہوجاتاہے۔ نیز فرمایا: "ید اللہ علی الجماعة ومن شذَّ شُذَّ فی النار" (صحیح مسلم، کتاب الامارۃ)، یعنی جماعت پر اللہ کا ہاتھ ہے اور جو جماعت سے الگ ہوا اس کا ٹھکانا دوزخ ہے اور یہ بھی آپؐ کا فرمان ہے کہ: جو کوئی جمی جمائی مسلم حکومت کا (بغیر کسی شرعی عذر کے) تختہ الٹنا چاہے تو اسے قتل کر دیا جائے خواہ وہ کوئی بھی ہو، چنانچہ حدیث کے الفاظ ہیں: "من اراد ان یفرق امر ھذہ الامة وھی جمیع فاضربوہ بالسیف کائنا من کان" (مسلم، کتاب الامارۃ)، (یعنی جو کوئی اس امت کو پارہ پارہ کرنے کی کوشش کرے، جبکہ وہ (ایک امام پر) مجتمع ہوچکی ہو تو تلوار سے اس کی گردن اڑا دو خواہ وہ کوئی بھی ہو).

اس مضمون کی آیات واحادیث بکثرت وارد ہوئی ہیں، اسی لیے مسلمانوں کے ہاں اتحاد امت کوئی اختلافی مسئلہ نہیں، بلکہ امت اس پر مجتمع ہے، چنانچہ حضرت عمرؓ نے اس حکم پر اس طرح عمل کیا کہ اپنی شہادت سے پہلے خلیفہ کے تعین کے لیے چھ رکنی کمیٹی بنادی اور حضرت مصعبؓ بن عمیر کو حکم دیا کہ اس کمیٹی کا فیصلہ آنے کے بعد اگر کوئی دوسرا خلافت کا دعوی کرے تو اسے فوراً قتل کر دو (دیکھیے ابن سعد: طبقات، ۳:۳۴۱؛ ابن اثیر: الکامل فی التاریخ، ۳:۳۵)۔ انہی اسلامی تعلیمات کا نتیجہ تھا کہ ۱۳۶ھ/۷۵۳ء تک ساری اسلامی دنیا ایک ہی مرکزی حکومت کے تابع رہی، گو اس میں افریقہ سے لے کر موجودہ مشرق وسطی، ایران، سندھ، افغانستان اور ماوراء النہر وخوارزم (موجودہ وسط ایشیائی ریاستوں) تک کا علاقہ شامل تھا اور جب ۱۳۷ھ/۷۵۴ء میں عبدالرحمٰن الداخل نے اندلس فتح کر کے وہاں اموی حکومت قائم کی جو اس وقت کی مرکزی عباسی سلطنت کے تابع نہ تھی تو فقہا کے سامنے یہ سوال اٹھ کھڑا ہوا کہ کیا بیک وقت دو خلفا کی موجودگی شریعت کے مطابق ہے یا نہیں؟ اور بعد میں جب مرکزی عباسی حکومت مضمحل ہوگئی اور خلیفہ

برائے نام رہ گیا تو اس وقت بھی مسلم مملکت کے مختلف علاقوں میں ابھرنے والے امراء وسلاطین اپنے تقرر کی توثیق خلیفۂ وقت ہی سے حاصل کرتے تھے اور بالعموم اسی کے نام کا خطبہ مساجد میں پڑھا جاتا تھا۔اس میں کوئی شک نہیں کہ بعض مضبوط اور خود مختار حکمران سلسلے مرکزی خلافت کے باہر بھی طویل عرصے تک حکومت کرتے رہے ہیں، جیسے ہندوستان کے مغل اور ایران کے صفوی وغیرہ، لیکن اس حقیقت سے انکار بھی ممکن نہیں کہ اس کے باوجود ایک مرکزی حکومت ہمیشہ مسلمانوں میں ایسی رہی ہے جس کا سربراہ (یعنی خلیفہ)سارے عالم اسلام کا نمائندہ اور مسلم امت کے اتحاد اور وقار کی علامت سمجھاجاتاتھا۔ یہ سلسلہ بیسویں صدی تک جاری رہا، جب تک کہ خود ترکوں نے مغربی فکر وتہذیب اور اس کی سیاسی وفوجی بالادستی کے زیر اثر خلافت کے اس ادارے کا خاتمہ نہیں کر دیا (ثروت صولت:ملت اسلامیہ کی مختصر تاریخ، لاہور ۱۹۵۱ء ؛ معین الدین احمد ندوی : تاریخ اسلام، اعظم گڑھ ۱۹۴۹ء)۔

خلافت کے ادارے کو بچانے اور مسلم امت کے درمیان اتحاد اسلامی کے عقیدے کو پختہ اور مستحکم کرنے کی ایک شعوری کوشش ہمیں انیسویں صدی میں دور زوال کے عثمانی سلاطین میں نظر آتی ہے جس میں بنیادی جذبہ خود حفاظتی تھا کہ امت کو متحد کر کے یورپ کے بڑھتے ہوئے استعماری اثرات کا مقابلہ کیا جا سکے اور اپنی حکومت کو بچایا جا سکے، چنانچہ سلطان عبدالعزیز (۱۲۷۸۔۱۲۹۳ھ/ ۱۸۶۱۔۱۸۷۶ء) اور اس کے بعد سلطان عبدالحمید دوم نے اس کے لیے خصوصی کوششیں جاری رکھیں۔ اس عہد میں اتحاد اسلامی کے ایک بڑے نقیب علامہ جمال الدین افغانیؒ (م۱۳۱۵ھ/۱۸۹۷ء [رک بآں]) تھے- افغانی ایک عظیم مفکر اور مصلح تھے۔ وہ دیکھ رہے تھے کہ مسلم امت کے اتحاد میں سب سے بڑی رکاوٹ وہ مسلم حکمران تھے جو مغربی طاقتوں کے ہاتھوں میں کٹھ پتلی بن چکے تھے، جو نہ تو مغربی قوموں کا مقابلہ کرنے کی ہمت رکھتے تھے اور نہ جدید تقاضوں کے مطابق مسلم معاشرے کی اصلاح کا بیڑا اٹھاتے تھے دوسری طرف علما اور مذہبی رہنما تھے جنہیں اس صورت حال کی نزاکت اور اصلاح کا احساس ہی نہیں تھا۔ مغربی قومیں الگ ان کی کوششوں کو اپنے لیے خطرے کی علامت سمجھتی تھیں، یہی وجہ ہے کہ انہیں کہیں بھی جم کر کام کرنے کا موقع نہ مل سکا۔ انہیں ایران سے نکال دیا گیا تو وہ مصر چلے گئے، مصر سے نکالا گیا تو ترکی چلے گئے، وہاں سے نکالے گئے تو ہندوستان چلے گئے۔ وہ روس بھی گئے اور مسلمانوں کے لیے حکمرانوں سے مراعات حاصل کیں۔وہ دو مرتبہ ہندوستان آئے۔ پیرس سے انہوں نے "العروۃ الوثقیٰ" کے نام سے عربی رسالہ نکالا جو چند ماہ ہی چل سکا۔ سلطان عبدالحمید دوم نے انہیں ترکی بلوایا اور اتحاد عالم اسلامی کے لیے مل کر کام کرنے کی دعوت دی اور یہ اس کے اپنے سیاسی مفاد میں بھی تھا تاکہ ترکی کے مقبوضہ عرب علاقوں میں سیاسی بے چینی کم ہوسکے، مسلم قوتوں کے متحد ہونے سے ترکی خلافت کو استحکام حاصل ہوسکے اور وہ عیسائی مغرب کی ریشہ دوانیوں کا بہتر طور پر مقابلہ کر سکے۔ چنانچہ افغانی نے ۱۸۹۲ء سے اپنی وفات (۹ مارچ ۱۸۹۷ء) تک سلطان کے ساتھ مل کر اتحاد عالم اسلامی کے لیے کوششیں جاری رکھیں (دیکھیے آآآ بذیل مادہ جمال الدین افغانی)۔ ان کے شاگرد مفتی محمد عبدہ، نے سیاسی جدوجہد کی مشکلات اور کمزور نتائج کو دیکھ کر مصر میں دعوتی اور تعلیمی کاموں پر اپنی توجہ مرکوز کر لی اور یہی وطیرہ ان کے تلمیذ سید رشید رضا نے بھی اختیار کیا، لیکن مشکلات کے باوجود اتحاد عالم اسلامی کی تحریک کسی نہ کسی طور جاری رہی (اتحاد اسلامی میں افغانی کی خدمات کے لیے دیکھیے: (۱) محمد سلام مدکور: جمال الدین افغانی باعث النھضۃ الفکریہ فی الشرق، قاہرہ ۱۹۳۷ء؛ (۲) محمود قاسم:جمال الدین افغانی، حیاتہ وفلسفتہ، قاہرہ (۱۹۵۹ء) ؛ (۳) محمود ابوریہ : جمال الدین افغانی، قاہرہ ۱۹۵۸ء؛ (۴) رضا ہمدانی:جمال الدین افغانی، لاہور ۱۹۵۱ء؛ (۵)

نعیم اکبر یاسین: جدید مفکرین کے سیاسی افکار' لاہور ۱۹۸۵ء).

۱۹۰۸ء میں ترکی میں نوجواں ترکوں کی تحریک کامیاب ہوگئی اور انہوں نے دستوری حکومت قائم کر لی۔ تاہم انجمن اتحاد وترقی' نے مذہبی معاملات میں پرجوش نہ ہونے کے باوجود اتحاد اسلامی کی تحریک کو اپنے لیے مفید سمجھ کر اسے جاری رکھا۔ چنانچہ انہوں نے ۱۹۱۱ء میں سالونیکا میں ایک کانگرس منعقد کی جس میں طے پایا کہ تمام اسلامی ممالک کے مندوبین ہرسال استانبول میں جمع ہو کر ان مسائل پر بحث کیا کریں گے جن کا تعلق تمام مسلمانوں سے ہوگا' چنانچہ اتحاد اسلامی کے سفیر مختلف مسلمان ممالک میں بھجوائے گئے' خواہ وہ آزاد تھے یا مغربی طاقتوں کے زیر تسلط۔ اسی سلسلے میں شیعہ سنی اختلافات کو دور کرنے کی کوشش بھی کی گئی اور ۱۹۱۱ء ہی میں متعدد عثمانی اور ایرانی علما نجف میں جمع ہوئے اور اپنے دستخطوں سے یہ مضمون شائع کیا کہ دونوں فرقوں میں کوئی بنیادی اختلاف نہیں ہے اور انہوں نے ترکی اور ایرانی حکومت کے باہمی تعاون اور اشتراک عمل پر زور دیا' لیکن اسی دوران میں بلقان کی جنگ چھڑ گئی اور اس میں ترکی کی شکست نے اس کی کمزوریوں کو نمایاں کر دیا۔ پھر ۱۹۱۴ء میں پہلی جنگ عظیم کی ابتداء ہوئی تو سلطان نے بحیثیت خلیفہ اور شیخ الاسلام کے فتوی کی بنیاد پر امت مسلمہ پر جہاد فرض ہونے اور کافرعیسائیوں کے خلاف مزاحمت کا فرمان جاری کیا۔ اتحادیوں نے نہ صرف اپنے مقبوضہ جات میں مسلمانوں کو کہیں سختی سے اور کہیں نرمی سے ترکی کی مدد سے باز رکھا اور ترکی مقبوضات خصوصا عربوں کو ترکوں کے خلاف ابھارنے میں کامیابی حاصل کی' بلکہ جنگ میں ترکی کو شکست دے کر اس کے بڑے علاقے پر قبضہ بھی کر لیا اور اسے ذلت آمیز شرائط پر صلح کرنے پر مجبور کر دیا (محمد عزیر:دولت عثمانیہ' ص۴۳۵ ببعد' اعظم گڑھ ۱۹۳۹ء)۔ نوجوان ترکوں نے مصطفیٰ کمال اتاترک کی سربراہی میں وطنی جذبے کے تحت مزاحمت کر کے ترکی کا کچھ علاقہ آزاد کروا کر اکتوبر ۱۹۲۳ء میں وہاں ترک جمہوریہ کی بنیاد ڈالی۔ ابتدا میں اس نے سلطان کو محدود مذہبی دائرے میں کام کرنے کی اجازت دی' لیکن جب عالم اسلام نے دین ودنیا میں اس تفریق کی مخالفت کی اور ملک کے مذہبی عناصر نے سلطان کے عہدے کو اس موجودہ صورت میں بھی مؤثر بنائے رکھنے کی کوشش کی تو ترک پارلیمنٹ نے مارچ ۱۹۲۴ء میں ترکی خلافت کی تنسیخ کا اعلان کر دیا۔

دنیا کے دوسرے حصوں میں اس دوران اتحاد اسلامی کی کوششیں جاری رہیں' ۱۹۰۵ء۔۱۹۰۶ء میں روس میں اتحاد اسلامی کے لیے تین کانفرنسیں منعقد ہوئیں' لیکن اشتراکی انقلاب نے مسلمانوں پر جبر کے وہ پہاڑ توڑے کہ بحیثیت مسلمان ان کی بقا ہی خطرے میں پڑ گئی' البتہ ہندوستان میں اس تحریک نے خاصے پاؤں جمالیے' اس لیے کہ یہاں مسلمانوں کی ایک بڑی تعداد بستی تھی جو دینی اور سیاسی شعور کی حامل بھی تھی اور منظم بھی ماضی میں مغل شہنشاہوں نے اگرچہ خلافت کو درخور اعتنا نہ جانا تھا' لیکن مغل حکومت کی کمزوری اور خصوصاً ۱۸۵۷ء میں اس کے رسمی خاتمے کے بعد' ہندوستانی مسلمانوں کی خلافت سے جذباتی وابستگی ہوگئی۔ ہندوستانی مسلمانوں نے ۱۹۰۶ء میں مسلم لیگ قائم کر کے اپنے آپ کو منظم کرنا شروع کر دیا اور ۱۹۱۲ء میں جب طرابلس اور بلقان کی جنگ شروع ہوئی تو مسلمانوں نے ترکی کے حق میں مظاہرے شروع کر دیئے' لاکھوں روپے چندہ بھیجا گیا اور زخمیوں کے علاج کے لیے ایک طبی وفد بھی بھیجا گیا۔ ۱۹۱۹ء میں جب اتحادی شکست خوردہ ترکی کو ذلت آمیز معاہدوں میں جکڑ رہے تھے اور خلافت کا وجود خطرے میں تھا تو ہندوستانی مسلمانوں نے تحریک خلافت [رک بآں] کے نام سے ایک زبردست تحریک چلائی۔ ان کا مطالبہ یہ تھا کہ خلافت کو برقرار رکھا جائے' مقامات مقدسہ ترکوں کی تحویل میں رہنے دیئے جائیں اور ترک سلطنت کی حدود وہی رکھی جائیں جو جنگ سے پہلے تھیں۔ اس کی

اتحاد عالم اسلامی

قیادت علی برادران (مولانا محمد علی جوہر اور مولانا شوکت علی) نے کی، جب کہ مولانا ظفر علی خاں، مولانا ابوالکلام آزاد اور مولانا حسرت موہانی نے بھی اس میں سرگرم حصہ لیا۔ برطانوی حکومت نے تحریک کے ذمہ داروں کو کئی دفعہ جیل بھیجا، اخبارات ضبط کیے اور جلسے جلوسوں پر پابندی لگائی۔ تحریک خلافت نے اپنا ایک وفد انگلستان بھیجا جو وہاں سے فرانس، سوئٹزرلینڈ اوراٹلی بھی گیا، لیکن اتحادیوں پر اثر انداز نہ ہوسکا۔ اسی اثنا میں مسٹر گاندھی نے تحریک ترک موالات شروع کر دی اور تحریک خلافت کی حمایت کی، جس سے دونوں تحریکوں نے متحد ہو کر تحریک آزدئ ہند کی شکل اختیار کر لی اور عوام خصوصا مسلمانوں میں بہت جوش وخروش پیدا ہوگیا اور انہوں نے بڑی قربانیاں دیں، ہزاروں لوگ قید ہوے، لوگوں نے سرکاری ملازمتیں ترک کر دیں، ہزاروں لوگ اپنی جائیدادیں اونے پونے بیچ کر ہجرت کر کے افغانستان چلے گئے۔ مولانا محمد علی پر غداری کا مقدمہ چلا اور جیل بھیج دیئے گئے، لیکن مسٹر گاندھی نے پر تشدد ہوجانے کی وجہ سے ترک موالات کی تحریک ختم کر دی۔ ادھر ترکوں نے ۱۹۲۲ء میں سلطان کو ہٹا دیا اور ۱۹۲۴ء میں خلافت کے خاتمے کا اعلان کر دیا تو وہ شاخ ہی باقی نہ رہی جس پر تحریک خلافت کا آشیانہ قائم تھا، چنانچہ تحریک خلافت بھی دم توڑ گئی (تفصیلات کے لیے دیکھیے عمومی کتب تاریخ کے علاوہ (۱) ہاشمی فرید آبادی: تاریخ مسلمانان پاکستان وبھارت، دو جلدیں، کراچی ۱۹۵۷ء ؛ Gail Minault: The Khilafat Movement -Religious Symbolism and Political Mobilization in India، نیویارک ۱۹۸۲ء ؛ (۲) P.C. Bamford: Histories of the Non-cooperation and Khilafat Movements، طبع جدید دہلی ۱۹۷۴ء)۔

عثمانی خلافت کے خاتمے کے بعد شریف مکہ شاہ حسین نے خلافت کا تاج اپنے سر پر رکھنے کی کوشش کی جس کا ایک بیٹا عبداللہ شرق اردن کا بادشاہ تھا اور دوسرا بیٹا فیصل عراق کا، لیکن عام مسلمانوں نے اس کی حمایت نہیں کی، کیوں کہ وہ اسے برطانوی ایجنٹ سمجھتے تھے۔ چنانچہ جولائی ۱۹۲۴ء میں حج کے موقع پر ہونے والی خصوصی اسلامی کانفرنس نے بھی اس کی خلافت کا اعلان کرنے سے انکار کر دیا اور پھر بعد میں جلد ہی سلطان عبدالعزیز نے اسے شکست دے کر اس کے اقتدار کا ہمیشہ کے لیے خاتمہ کر دیا۔ مصر کے شاہ فواد نے بھی شیخ الازہر مصطفیٰ المراغی کے ذریعے حصول خلافت کی کوشش کی، چنانچہ ۱۹۲۶ء میں قاہرہ میں خصوصی اسلامی کانفرنس بلوائی گئی، لیکن خود مصر کے اندر وفد پارٹی اور دیگر سیاسی جماعتوں کی مخالفت کی وجہ سے یہ بیل منڈھے نہ چڑھ سکی۔ اسی سال مکہ میں دوبارہ شاہ سعود کے ایما پر اسلامی کانفرس منعقد ہوئی اور ۱۹۳۱ء میں بیت المقدس میں مسئلہ فلسطین کے تناظر میں مفتی امین الحسینی نے اسلامی کانفرنس منعقد کی جس میں معزول عثمانی سلطان عبدالمجید کی بحالی کی کوششیں کی گئیں، لیکن بوجوہ ان میں کامیابی نہ ہوسکی۔ ۱۹۳۵ء میں شکیب ارسلان نے یورپی مسلمانوں کو متحرک کرنے کے لیے جنیوا میں اسلامی کانفرنس منعقد کروائی، جبکہ ۱۹۳۸ء میں تاتاری مسلم رہنما عبدالرشید ابراگیمونے ٹوکیو میں ایک کانفرنس کا انعقاد کیا تاکہ یورپی استعمار کے مقابلے میں جاپان کی ہمدردیاں حاصل کی جا سکیں، تاہم یہ سرگرمیاں کسی مستقل تنظیم کی صورت میں نہ ڈھل سکیں۔ بعد میں جو اسلامی ممالک آزاد ہوے انہوں نے اپنے آپ کو اپنی وطنی حدود تک محدود رکھا اور جو بڑی اسلامی تحریکیں ابھریں (جیسے عالم عرب میں اخوان المسلمین اور برصغیر پاک وہند میں جماعت اسلامی اور جمعیت العلما وغیرہ) انہوں نے بھی خلافت کے احیا کی کوشش نہ کی۔ اس طرح خلافت کا ادارہ ہمیشہ کے لیے ختم ہوگیا، اگرچہ عالم اسلام کی بعض دینی جماعتیں، جیسے عالم عرب میں حزب التحریر، مصر کا الجہادگروپ اور پاکستان میں ڈاکٹر اسرار احمد کی تحریک خلافت اب بھی خلافت کی بحالی کا نعرہ لگاتی ہیں(تفصیلات کے لیے دیکھیے:

(۱) Martin cramer: The Assembled Islam Advent of The Muslim Congresses' نیویارک ۱۹۸۶ء؛ (۲) Jacob Landau: The Politics of Pan-Islam: Ideology and Organization' آکسفرڈ ۱۹۹۰ء).

خلافت کے احیا کے امکانات ختم ہونے کے باوجود اور اس حقیقت کے علم الرغم کہ نو آزاد مسلم ممالک کے اکثر حکمران اب بھی مغربی ممالک کی بالادستی سے مرعوب اور سیاسی طور پر ان کے ماتحت ہیں اور پچاس سے زیادہ چھوٹی چھوٹی ریاستوں میں منقسم ہیں، اب بھی مسلم عوام وخواص میں اتحاد کا انمٹ جذبہ موجود ہے کیونکہ یہ ان کے دین اور ایمان کا تقاضا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ خلافت کے خاتمے کے باوجود مسلم امہ میں اتحاد کی رسمی اور غیر رسمی کوششیں ہمیشہ جاری رہیں اور آج بھی جاری ہیں۔ ان کوششوں کا ثمر تین بڑی تنظیمیں ہیں: (۱) مؤتمر عالم اسلامی ؛ (۲) رابطہ عالم اسلامی اور (۳) اسلامی کانفرنس تنظیم۔ تینوں کی کچھ تفصیل درج ذیل ہے:

(۱) مؤتمرعالم اسلامی: قیام پاکستان کے بعد اتحاد اسلامی کی کوششوں کو تقویت پہنچی اور ۱۹۴۹ء میں اسلامی کانفرنس کراچی میں منعقد ہوئی جس کی صدارت مفتی فلسطین امین الحسینی نے کی۔ کراچی میں اس کا مستقل سیکرٹریٹ قائم کیا گیا اور انعام اللہ خاں اس کے جنرل سیکرٹری مقرر ہوے۔ ۱۹۵۳ء میں مؤتمر کا اجلاس بیت المقدس میں ہوا اور اخوان المسلمون اور اردن نے اس کے ساتھ پرجوش تعاون کیا۔ ۱۹۶۲ء میں بغداد میں ہونے والے مؤتمر کے اجلاس میں اس کے ۱۴ نکاتی مقاصد کی منظوری دی گئی، جس کے اہم نکات میں اسلام کی تبلیغ، مسلم ممالک کے درمیان اتحاد کو فروغ دینا، عربی زبان کی ترویج، مسلم ممالک کے درمیان معاشی روابط کو مضبوط کرنا، نفاذ شریعت اور اسلامی قوانین کا اجرا وغیرہ شامل ہیں۔

۱۹۶۶ء میں امام یمن کی دعوت پر مؤتمر کے وفد نے یمن کا دورہ کیا اور وہاں مختلف گروہوں کے درمیان نزاعات کو ختم کرایا۔ تیونس کی جنگ آزادی کے رہنما حبیب بورقیبہ نے جلاوطنی کے دوران میں مؤتمر کے مرکز کراچی میں بیٹھ کر ایک سال تک جدوجہد آزادی کی قیادت کی۔ مؤتمر نے فلسطین کے مسئلے پر مستقل آواز اٹھائی اور کشمیر کے مسئلے کو بھی نمایاں کیا۔ ۱۹۵۰ء میں اس نے دس لاکھ افراد کے دستخطوں سے ایک میل لمبا محضر نامہ تیار کر کے اقوام متحدہ کے جنرل سیکرٹری کو پیش کیا۔

مؤتمر کو اقوام متحدہ میں مبصر کا درجہ حاصل ہے۔ ۳۶ مسلم ممالک اس کے ممبر ہیں، جب کہ ۶۰ ممالک میں اس کی شاخیں کام کر رہی ہیں۔ اس وقت(ابتداء ۲۰۰۰ء) مؤتمر کے سیکرٹری جنرل، پاکستان کے راجہ ظفر الحق ہیں(دیکھیے: (۱) Nehemia Levtzion: International Islamic Solidarity and its limitations' بیت المقدس ۱۹۷۹ء؛ (۲) Middle East Contemporary Survey نیویارک ۱۹۸۰ء-۱۹۸۱ء.

(۲) رابطہ عالم اسلامی: رابطہ عالم اسلامی کا قیام ۱۸ مئی ۱۹۶۲ء کو مکہ مکرمہ میں حج کے موقع پر عمل میں آیا، جس میں عالم اسلام کے ۱۱۱ ممتاز علما، دانشوروں اور سیاستدانوں نے شرکت کی۔ یہ وہ زمانہ تھا جب کمیونزم اور سوشلزم کے اثرات عالم اسلام کو زیر وزبر کر رہے تھے اور خصوصاً عرب دنیا میں بعثیوں اور قوم پرستوں کی لادینی سرگرمیاں عروج پر تھیں۔ کانفرنس کے مقاصد میں اسلام کی دعوت کو پھیلانا، مسلمانوں کو درپیش مسائل پر غور کرنا، مسلمانوں میں اتحاد کو فروغ دینا، باہمی تعاون بڑھانا، مذہبی ہم آہنگی پیدا کرنا اور غیر اسلامی نظریات کا قلع قمع کرنا شامل تھا۔ رابطہ اگرچہ دستوری لحاظ سے ایک آزاد ادارہ ہے، لیکن اس حقیقت کے پیش نظر کہ اس کی مجلس تاسیسی کا صدر سعودی عرب کا مفتی اعظم ہوتا ہے، اس کا مستقل سیکرٹیریٹ مکہ مکرمہ میں ہے اور اس کا سیکرٹری جنرل بھی سعودی ہوتا ہے اور اس کی مالی کفالت بھی سعودی حکومت کرتی ہے۔ ان امور نے رابطہ پر سعودی

چھاپ گہری کر دی ہے۔ پہلی ۲۱ رکنی مجلس تاسیسی میں مراکش کے علال الفاسی، مصر کے سعید رمضان، بھارت کے مولانا ابوالحسن علی ندوی اور پاکستان کے سیدابوالاعلی مودودی شامل تھے، جبکہ اس کے پہلے صدر محمد بن ابراہیم آل شیخ اور پہلے سیکرٹری جنرل محمد سرور السبحان تھے، موجودہ سیکرٹری جنرل شیخ عبداللہ صالح العبید ہیں۔

جمال ناصر کی وفات کے بعد عالم عرب میں سرد جنگ کے خاتمے اور ۱۹۶۸ء میں اسلامی کانفرنس تنظیم کے قیام کے بعد رابطہ نے اپنی تنظیم اور پروگرام میں کچھ تبدیلیاں کی ہیں۔ مجلس تاسیسی کے ارکان کی تعداد بڑھا کر ۶۰ کر دی گئی ہے اور جنرل کونسل کا ادارہ ختم کر دیا گیا ہے (جس کے اجلاس ۱۹۶۲ء کے بعد ۱۹۶۵ء اور ۱۹۸۷ء میں بھی ہوے)۔ مسلم اقلیتی ممالک خصوصا افریقہ میں رابطہ کی ۲۲ برانچیں اور بیورو آفس قائم کیے گئے ہیں اور مقامی اسلامی تنظیموں سے انہیں مربوط کیا گیا ہے۔ تنظیم کے پروگرام میں دعوتی، فقہی اور فلاحی کاموں پر زیادہ توجہ مرکوز کر دی گئی ہے۔ ۱۹۷۴ء میں ۱۴۰ اسلامی تنظیموں کے اجلاس میں دعوتی کام کو براعظموں کی بنیاد پر منظم کیا گیا (۱۹۸۴ء سے ایسی پانچ کونسلیں کام کر رہی ہیں)۔ ۱۹۷۵ء میں عالمی مساجد کونسل قائم کی گئی اور دنیا بھر میں پھیلی ہوئی مساجد کونسلوں سے اسے مربوط کیا گیا۔ ۱۹۷۶ء میں مکہ میں اسلامی فقہ اکیڈیمی کی بنیاد رکھی گئی جس کے فقہی فیصلے عالم اسلام میں بڑی وقعت کی نظر سے دیکھے جاتے ہیں اور کئی جلدوں میں شائع ہوچکے ہیں۔ رفاہی کام انٹرنیشنل اسلامک ریلیف آرگنائزیشن کے توسط سے انجام دیئے جاتے ہیں۔ سعودی عرب، متحدہ عرب امارات اور مصر کی اسلامی یونیورسٹیوں میں اسلامی دعاۃ کی تیاری کا کام ہوتا ہے۔ رابطہ کے تحت ۱۹۷۳ء میں ۴۹ دعاۃ کام کر رہے تھے جب کہ ۱۹۹۰ء تک ان کی تعداد ۸۱۶ تک پہنچ چکی تھی۔

رابطہ نے اشاعتی کاموں کی طرف بھی توجہ مبذول کی ہے۔ ماہوار مجلّہ رابطۃ العالم الاسلامی نے ۱۹۶۳ء سے اشاعت کا آغاز کیا (۱۹۸۷ء سے اس کا نام محض "الرابطۃ" ہے)۔ ۱۹۷۳ء سے انگریزی ماہنامہ Journal of the World Muslim League بھی شائع ہوتا ہے۔ اس کے علاوہ رابطہ ایک ہفتہ وار جریدہ اخبار العالم الاسلامی بھی شائع کرتا ہے(۱۹۹۱ء سے اس کا نام العالم الاسلامی ہے)، دیکھیے (۱) Reinhard Schulze: *Islamischer Internationalismus 1M 20 Fahrhundert Untersuchungenzur Geschichte Der*، لائیڈن ۱۹۹۰ء؛ (۲) Jacob Landau: *The Politics of Pan Islamism,*، آکسفورڈ ۱۹۹۰ء۔

اسلامی کانفرنس تنظیم (OIC): مؤتمر العالم الاسلامی اور رابطۃ العالم الاسلامی کی صورت میں مسلم امہ کے اتحاد کے لیے جو کوششیں ہوئیں وہ اگرچہ اپنی جگہ فائدہ سے خالی نہ تھیں، تاہم اس حقیقت کا انکار نہیں کیا جاسکتا کہ وہ بعض افراد یا بعض مسلم ممالک کے جذبہ اتحاد کی رہین منت تھیں اور اس وقت تک کوئی ایسی تنظیم موجود نہ تھی جس میں ساری مسلم مملکتوں کی ریاستی سطح پر نمائندگی ہوتی، بلکہ یہ تسلیم کرنے میں بھی کوئی باک نہ ہونا چاہئے کہ اشتراکیت، وطنیت اور لا دینیت جیسے رجحانات رکھنے والے بعض طاقتور مسلم ممالک اس طرح کے اسلامی اتحاد کو درخور اعتناء نہ سمجھتے تھے، لیکن اس صورت حال میں ڈرامائی تبدیلی اس وقت پیدا ہوئی جب جون ۱۹۶۷ء کی عرب۔ اسرائیل جنگ میں اسرائیل نے عربوں کو ذلت آمیز شکست سے دوچار کر کے نہ صرف مصر، شام اور اردن کے وسیع علاقے پر قبضہ کر لیا، بلکہ مسلمانوں کے مقامات مقدسہ میں سے ایک اہم مقام، یعنی بیت المقدس پر بھی قبضہ کر لیا۔ اس پر سعودی عرب کے شاہ فیصل اور فلسطین کے مفتی امین الحسینی نے تمام مسلم ممالک کی کانفرنس بلانے کی تجویز پیش کی۔ ابھی اس پر مسلم ممالک میں غور وخوض جاری تھا کہ ایک جنونی یہودی نے ۲۱ اگست ۱۹۶۹ء کو مسجد اقصیٰ کو آگ لگادی، جس سے مسجد کا ایک حصہ جل کر تباہ ہوگیا۔ اس اشتعال

انگیز کارروائی نے مسلمانوں کے جذبات کو بھڑکا دیا' ساری مخالفتیں اور تحفظات دب گئے اور سارے مسلم ممالک نے ۲۲ تا ۲۵ ستمبر ۱۹۶۹ء کو رباط(مراکش) کی اسلامی کانفرنس میں شرکت کی اور یہ اعلان کیا کہ سارے مسلمان ایک امت ہیں اور وہ متحد ہو کر اپنے حقوق کا دفاع کریں گے(آغا اشرف : اجتماع ملت اسلامیہ' لاہور ۱۹۷۴ء) اسلامی کانفرنس تنظیم کے ڈھانچے اور اغراض ومقاصد کا رسمی اعلان مسلم وزرائے خارجہ کے تیسرے اجلاس منعقدہ جدہ ۲۹ فروری تا ۴ مارچ ۱۹۷۲ء کے موقع پر کیا گیا جس کی رو سے اسلامی کانفرنس تنظیم کے مقاصد یہ ہیں: رکن ممالک کے درمیان اسلامی اتحاد کو فروغ دینا' اقتصادی' معاشرتی' ثقافتی' سائنسی اور دیگر سرگرمیوں کے اہم شعبوں میں رکن ممالک کے درمیان تعاون کو مستحکم کرنا اور بین الاقوامی تنظیموں کے اندر اس تنظیم کے رکن ممالک کے درمیان صلاح مشوروں کو عملی جامہ پہنانا' مسلمانوں کے مقامات مقدسہ کے تحفظ کی مساعی کو مربوط کرنا' فلسطینی عوام کی جدوجہد کی حمایت اور مدد کرنا' مسلم ممالک کے وقار' آزادی اور قومی حقوق کے تحفظ کی جدوجہد کو تقویت دینا' رکن اور دیگر ممالک کے درمیان تعاون اور مفاہمت کو فروغ دینا اور انصاف پر مبنی بین الاقوامی امن اور سلامتی کی حمایت کے لیے ضروری اقدامات کرنا' نیز نسلی منافرت اور امتیاز کو ختم کرنے کی کوشش کرنا اور نوآبادیاتی نظام کی ہر شکل کو مٹانے کی جدوجہد کرنا۔ ان مقاصد کے حصول کے لیے اسلامی کانفرنس تنظیم کا ڈھانچہ چار اداروں پر مشتمل ہے: (۱) سربراہی کانفرنس؛ (۲) وزرائے خارجہ کی سالانہ کانفرنس؛ (۳) سیکریٹریٹ؛ (۴) ذیلی ادارے۔

سربراہی کانفرنس: یہ اسلامی کانفرنس تنظیم کا سب سے اہم پالیسی ساز ادارہ ہے جس کا اجلاس وقتاً فوقتاً (حسب ضرورت) ہوتا ہے' جس میں مسلم امہ کو درپیش مسائل پر غور ہوتا ہے۔ پہلی مسلم سربراہ کانفرنس رباط ۱۹۶۹ء میں ہوئی تھی' جس میں ۲۴ سربراہ مملکت شریک ہوئے۔ دوسری سربراہی کانفرنس لاہور میں ۱۹۷۴ء میں' تیسری ۱۹۸۱ء میں مکہ/ طائف میں' چوتھی ۱۹۸۴ء میں' دارالبیضاء' پانچویں کویت میں ۱۹۸۷ء میں اور چھٹی ڈاکار میں ۱۹۹۱ء میں منعقد ہوئی تھی۔ اس وقت اسلامی کانفرنس تنظیم کے ارکان کی تعداد پچاس ہے (بشمول فلسطین' وسطی ایشیا کی ریاستیں اور البانیا) جب کہ ترک قبرص' فلپائنی مسلمانوں کے مورو محاذ آزادی (MNLF)' عرب لیگ' افریقی اتحاد کی تنظیم' (OAU)' تنظیم اقوام متحدہ (UNO)' مؤتمر العالم الاسلامی' رابطۃ العالم الاسلامی اور مسلم نوجوانوں کی عالمی تنظیم 'وامی' (WAMY) بحیثیت مبصر شریک ہوتے ہیں۔

مسلم وزرائے خارجہ کی سالانہ کانفرنس : یہ اسلامی کانفرنس تنظیم کا دوسرا اہم پالیسی ساز ادارہ ہے' جس کا اجلاس ہر سال ہوتا ہے اور یہ بین الاقوامی سیاست اور مسلم ممالک کو درپیش سیاسی' معاشی اور سماجی مسائل پر غور کرتا ہے۔ اس کی تین مجالس قائمہ ہیں: ایک سائنس اور ٹیکنالوجی میں تعاون کے لیے' دوسری معاشی اور تجارتی شعبوں میں اور تیسری ثقافت اور اطلاعات کے شعبوں میں تعاون کے لیے۔ یہ کمیٹیاں متعلقہ شعبوں میں مسلم ممالک کی ترقی اور ان کے درمیان تعاون بڑھانے کے لیے ٹھوس تجاویز اور لائحہ عمل تیار کرکے وزرائے خارجہ اور سربراہی کانفرنس میں منظوری کے لیے پیش کرتی ہیں۔ بیت المقدس اور مسئلہ فلسطین کے لیے القدس کمیٹی کے نام سے ایک خصوصی کمیٹی بھی کام کرتی ہے۔

جنرل سیکریٹریٹ : تنظیم کا سیکریٹریٹ جدہ میں ہے سیکریٹری جنرل چار سال کی (ایک دفعہ قابل تجدید) مدت کے لیے منتخب کیا جاتا ہے (ابتداء میں یہ مدت دو سال تھی)' تنظیم کے پہلے سیکریٹری جنرل ملائشیا کے تنکو عبدالرحمٰن تھے' جبکہ موجودہ سیکرٹری جنرل عزیز الدین لاراکی ہیں۔ تنظیم کے چار اسسٹنٹ سیکرٹری جنرل ہوتے ہیں جو (۱) سیاسی معاملات؛ (۲) قدس؛ فلسطین اور اقلیتی امور؛ (۳) ثقافتی وسماجی امور اور اسلامی یکجہتی فنڈ اور

(۴) معاشی، تنظیمی اور مالیاتی امور کے شعبوں کی سربراہی کرتے ہیں۔ ابتدا میں یہ طے کیا گیا تھا کہ رکن ممالک فی کس قومی آمدنی کے تناسب سے تنظیم کو مالی معاونت مہیا کریں گے، لیکن بہت سے ارکان نے اس عہد کی پاسداری نہیں کی اور تنظیم اکثر مالی مشکلات کا شکار رہی ہے۔ تاہم مالیات میں ناگزیر کمی کو سعودی حکومت پورا کردیتی ہے اور اس نے تنظیم کے صدر دفتر کے لیے جدہ میں ایک شاہی محل بھی وقف کیا ہوا ہے۔

ذیلی ادارے : اسلامی کانفرنس تنظیم کے تحت کئی ذیلی ادارے قائم کیے گئے ہیں، جن میں سے بعض فعال طور پر کام کر رہے ہیں، بعض غیر فعال ہیں اور بعض ابھی قائم نہیں کیے جاسکے۔ اہم موجود ادارے یہ ہیں: (۱) اسلامی ترقیاتی بنک (IDB) : یہ ۱۹۷۴ء میں جدہ میں قائم کیا گیا- جولائی ۱۹۹۲ء میں اس کا منظور شدہ سرمایہ ۲.۹ بلین ڈالر سے بڑھا کر ۵.۸ بلین ڈالر کر دیا گیا۔ یہ تیسری دنیا کا امداد دینے والا سب سے بڑا مالیاتی ادارہ ہے اور رکن ممالک اور مسلم اقلیتوں کی معاشی بہتری کے منصوبوں میں گہری دلچسپی لیتا اور مالی تعاون مہیا کرتا ہے؛ (۲) اسیسکو (ISESCO) جو اقوام متحدہ کے ادارے یونیسکو (UNESCO) کی طرز پر مسلم ممالک میں تعلیمی، سائنسی اور ثقافتی ترقی کے لیے کوشاں ہے۔ اس کا صدر دفتر رباط میں ہے اور یہ ۱۹۸۲ء سے گرانقدر خدمات انجام دے رہا ہے؛ (۳) شماریاتی، معاشی اور سماجی ترقی کا تحقیقی وتربیتی ادارہ: یہ ۱۹۷۸ء میں انقرہ میں قائم کیا گیا۔ یہ مسلم ممالک سے متعلق اعداد وشمار جمع کرتا اور مالی منصوبہ بندی کرتا ہے۔ چنانچہ اس نے ''انقرہ معاشی پلان'' کے نام سے ایک منصوبہ جنوری ۱۹۸۱ء میں طائف کی سربراہ کانفرنس میں پیش کیا۔ یہ ادارہ ایک تحقیقی جریدہ بھی شائع کرتا ہے؛ (۴) فنی اور پیشہ ورانہ امور کا تحقیقی وتربیتی ادارہ: یہ ادارہ ۱۹۷۷ء سے ڈھاکہ میں کام کررہا ہے اور مسلم ممالک میں ہنرمند افراد کی افزائش وبہتری کے لیے مختلف النوع اقدامات کرتا ہے؛ (۵) اسلامی مرکز برائے تجارتی ترقی:اس کا دفتر دارالبیضاء (کاسابلانکا) میں ہے۔ یہ ۱۹۸۳ء میں قائم کیا گیا اور رکن ممالک میں باہمی سرمایہ کاری اور تجارتی روابط کو بہتر بنانے کے لیے کوشاں ہے؛ (۶) بین الاقوامی اسلامی نیوز ایجنسی: اس نے ۱۹۷۹ء میں جدہ سے کام کا آغاز کیا اور عربی، انگریزی اور فرانسیسی میں (جو تنظیم کی سرکاری زبانیں ہیں) دن میں تین دفعہ خبروں کا بلٹن جاری کرتی ہے؛ (۷) مسلم ممالک کی نشریاتی تنظیم: شاہ فیصل نے ذاتی دلچسپی لے کر اس کا آغاز ۱۹۷۵ء میں کروایا۔ اس ادارے کے پیش نظر ریڈیو اور ٹی وی کے ذریعے اسلامی دعوت کا فروغ ہے۔ یہ ادارہ خود بھی دینی پروگرام تیار کرتا اور مسلم ممالک کو مہیا کرتا ہے اور مسلم ممالک کے دینی پروگراموں کی ایک لائبریری بھی اس کے پاس موجود ہے اور مسلم ممالک میں ان پروگراموں کے باہمی تبادلے کی خدمت بھی سر انجام دیتا ہے؛ اس کے علاوہ اسلامی کانفرنس تنظیم نے دو فنڈ بھی قائم کر رکھے ہیں : (۸) القدس فنڈ : یہ فنڈ القدس کمیٹی نے قائم کیا ہے جو ۱۹۹۵ء میں مراکش میں قائم کی گئی۔ اس کے ارکان کی تعداد چودہ ہے جو سال میں دو دفعہ اپنا اجلاس منعقد کرتی ہے- اس کے پہلے صدر مراکش کے شاہ حسن تھے- یہ فنڈ رضا کارانہ بنیادوں پر عطیات سے چلتا ہے اور اس کے پیش نظر بیت المقدس اور فلسطین کو یہودی تسلط سے نجات دلانا، اس مسئلے کو بین الاقوامی اداروں میں اٹھانا اور فلسطینی جدوجہد کی حمایت کرنا ہے ؛ (۹) اسلامی یکجہتی فنڈ: یہ فنڈ ۱۹۷۴ء میں قائم کیا گیا تھا اور اس کے پیش نظر مسلم ممالک میں یکجہتی کو فروغ دینا، دینی و ثقافتی اقدار کی حوصلہ افزائی کرنا اور نامساعد حالات میں رکن ممالک کے کام آنا ہے (اسلامی کانفرنس تنظیم کے تفصیلی مطالعے کے لیے دیکھیے:(۱) عبداللہ احسن: OIC: The Organization of the Islamic Conference واشنگٹن ۱۹۸۸ء ؛ (۲) حسن معین الدین : The Charter of the Islamic Conference :The Legal and Economic

Frameworks، آکسفرڈ ۱۹۸۷ء).

اس میں کوئی شک نہیں کہ عثمانی خلافت کے خاتمے کے بعد اسلامی کانفرنس کی تنظیم امت مسلمہ اور مسلم ممالک کے اتحاد کی ایک مؤثر کوشش ہے، لیکن اس کی کارکردگی بہت اطمینان بخش نہیں ہے اور اس سلسلے میں ابھی بہت سا کام کرنا باقی ہے۔ مثلاً : مسلم ممالک کے درمیان مشترکہ دفاع کا معاہدہ، بین الاقوامی سطح پر اتحاد کا مظاہرہ اور اقوام متحدہ کے اداروں میں مؤثر نمائندگی (مثلاً سلامتی کونسل کی مستقل نشست کا حصول)، مشترکہ کرنسی اور مشترکہ منڈیوں کا قیام، باہمی تجارت کا مؤثر فروغ، سفری سہولتیں (ویزے کا خاتمہ)، اطلاعات کا تیز رفتار تبادلہ، باہمی مناقشات کے حل کے لیے اسلامی عدالت کا قیام اور اس کے فیصلوں کے نفاذ کے لیے مؤثر مشینری کا قیام وغیرہ۔ ان مقاصد کے حصول کے راستے میں بڑی رکاوٹ جو اسلامی کانفرنس تنظیم کو بھی زیادہ متحرک نہیں ہونے دے رہی، وہ بعض مسلم حکومتوں کی مغرب کی فکری وسیاسی بالادستی سے مرعوبیت اور امت مسلمہ کے خصوصی مقاصد واہداف کا عدم استحضار ہے[نیز رک بہ اسلامی کانفرنس تنظیم، بذیل مادہ].

مآخذ: متن میں مذکورہ مآخذ کے علاوہ، دیکھیے : (۱) غلام چوہدری : Islam and the Contemporary World، لندن ۱۹۹۰ء؛ (۲) B.K.Narayan: Pan Islamism-Background and Prospects، نیودہلی ۱۹۸۲ء ؛ (۳) D. A. Lee: The Origins of Pan-Islamism، در American Historical Review ۴۷ (جنوری ۱۹۴۲ء): ۲۷۸-۲۸۷؛ (۴) محمد نعیم قریشی: Bibliographic Soundings in Nineteenth Century Pan-Islam in South Asia، در Islamic Quarterly ۲۴/۱-۲ (۱۹۸۰ء) ص:۲۲-۳۴ ؛ (۵) چوہدری نذیر احمد: The Common Wealth of Muslim States، لاہور ۱۹۷۲ء ؛ (۶) شوکت علی : Pan-Movements in the Third World، لاہور ۱۹۷۶ء ، اردو مآخذ کے لیے دیکھیے: (۷) ابوالکلام آزاد، مولانا : مسئلہ خلافت، لاہور ۱۹۵۶ء ؛ (۸) اصغر بخاری: اسلامی کانفرنس کا منشور، جدہ ۱۹۷۲ء ؛ (۹) خلیل حامدی: عالم اسلام اور اس کے افکارو مسائل، لاہور ؛ (۱۰) صلاح الدین ناسک: جدید دنیائے اسلام، لاہور ۱۹۸۰ء ؛ (۱۱) سید ابوالاعلیٰ مودودی: عصر حاضر میں امت مسلمہ کے مسائل، لاہور ۱۹۸۲ء ؛ (۱۲) چوہدری نذیر احمد: افکار ملی، لاہور ۱۹۷۸ء ؛ (۱۳)حسن الاعظمی: داعیان اتحاد اسلامی، کراچی ؛ (۱۴) وہی مصنف: محمد عبدہ اور پان اسلام ازم، کراچی ۱۹۴۸ء ؛ (۱۵) بلقیس فاطمہ: اتحاد عالم اسلامی کے امکانات کا جائزہ، تحقیقی مقالہ ایم اے علوم اسلامیہ پنجاب یونیورسٹی ۱۹۸۳ء ۔ دائرہ ہائے معارف کے لیے دیکھیے: (۱۶) اردو دائرہ معارف اسلامیہ، بذیل مادہ ہائے خلافت، جمال الدین افغانی اور امت ؛ (۱۷) Encyclopaedia of Islam، لائیڈن بذیل Pan-Islamism اور Afghani؛ (۱۸) The Oxford Encylopaedia of the Modern Islamic World، بذیل Pan- Islam, Congresses, Khilafat Movement، اور Afghani؛ (۲۰) Twentieth Century Political Dictionay of the Milddle East بذیل Pan-Islam .

(محمد امین)

••-------------••

⊗ **اتحاد محمدی، جمعیت:** ترکی کی ایک سیاسی اور مذہبی جمعیت جس کی تاسیس استانبول میں فروری ۱۹۰۹ء میں ہوئی۔ اس کے بانی مشہور صحافی حافظ درویش وحدتی تھے، جو روزنامہ وولکن کے مدیر تھے۔ وہ اصلاً قبرصی تھے اور تصوف کے نقشبندیہ سلسلے سے منسلک تھے۔ اس جمعیت نے "انجمن اتحاد و ترقی" کے خلاف اپریل ۱۹۰۹ء میں ہونے والے ہنگاموں میں مرکزی کردار ادا کیا جو اس کی وجہ شہرت بنا (دیکھیے: T.Z.Tunaya: Turkiyede Siyasri Partiler ۱۸۵۴۔ ۱۹۵۲ء ، استانبول ۱۹۵۲ء ص۲۶۱ ببعد)۔ اس کے ارکان ملک بھر میں پھیلے ہوئے مذہبی افراد تھے ۔

پارلیمنٹ میں اسے نمائندگی حاصل نہ تھی گو اسے کئی ارکان پارلیمنٹ کی ہمدردیاں حاصل تھیں جو جمعیت اتحاد و ترقی کی بے دین اور مغرب پرستانہ پالیسیوں کے خلاف تھے۔ جمعیت کی سرگرمیاں زیادہ تر ان پرجوش اخباری مضامین پر مشتمل تھیں جو اخبار وولکن کے علاوہ سربستی، صدائے ملت اور Levant Herald جیسے جرائد میں شائع ہوتے تھے۔ جمعیت ایک خالص دینی تحریک تھی بایں معنی کہ سیاست اس کے پروگرام کا حصہ نہ تھی اور اس کے اعلان کردہ اہداف کے مطابق عوام کی اخلاقی اصلاح اور ان کے فکر و عمل کو شریعت کے مطابق ڈھالنا ہی اس کے پیش نظر تھا۔ جمعیت کے ارکان کو سیاست میں حصہ لینے کی سختی سے ممانعت تھی تاہم جمعیت چونکہ انجمن اتحاد و ترقی کے بے دینی پر مبنی پروگراموں کی مخالفت کرتی تھی، لہذا حزب مخالف کے بعض معتدل ارکان بھی اس کی حمایت کرتے تھے اور اس طرح اس کے کام میں ایک گونہ سیاست کی جھلک نظر آتی تھی۔

اتفاق سے جمعیت اتحاد محمدی کا قیام اس وقت عمل میں آیا جب حزب مخالف نے انجمن اتحاد و ترقی کے خلاف مہم کا آغاز کیا۔ اس مہم کا آغاز ۱۳ فروری ۱۹۰۹ء کو ہوا جب وزیر اعظم کامل پاشا [رک باں] کی حکومت کو مستعفی ہونا پڑا۔ ۱۸ فروری کو وولکن نے اعلان کیا کہ وہ جمعیت اتحاد محمدی کا ترجمان ہے اور اس نے انجمن اتحاد و ترقی کی شدید مخالفت شروع کر دی۔ اس نے نئے آئین پر مبنی انجمن کی حکومت کو شیطانوں کی حکومت قرار دیا اور لوگوں کے مذہبی جذبات کو اس کے خلاف بھڑکانے میں کامیابی حاصل کر لی۔

جمعیت کا پروپیگنڈا اتنا مؤثر تھا کہ حالات کو سنبھالنے کے لیے حکومت کو متعدد اقدامات کرنا پڑے۔ پارلیمنٹ میں پریس اور آزادئ اجتماع کے بارے میں نئے قوانین منظور کیے گئے اور اس پروپیگنڈے کے اثرات زائل کرنے کے لیے شیخ الاسلام سے اعلان کروایا گیا کہ کابینہ کی پالیسیاں دین کے خلاف نہیں ہیں۔ چونکہ وحدتی کا پروپیگنڈا فوج کو بھی متاثر کر رہا تھا، اس لیے استانبول کے گیریزن کمانڈر محمود مختار پاشا نے ۱۰ اپریل کو یہ حکم جاری کیا کہ فوج کا کوئی آدمی مذہبی خوجوں اور صوفیوں سے کسی قسم کا کوئی رابطہ ہرگز نہ رکھے۔ وولکن نے ۳ اور ۴ اپریل کی اشاعت میں کامل پاشا کا تفصیلی انٹرویو چھاپ دیا، جس نے انجمن کی سیاست کو بے نقاب کر کے رکھ دیا۔ ۷ اپریل کو سربستی کے مدیر حسن فہمی کے قتل اور ۸ اپریل کو اس کے جلوس نے لوگوں کے جذبات کو مشتعل کر دیا۔ ان سب امور کا نتیجہ یہ نکلا کہ ۱۲ اور ۱۳ اپریل ۱۹۰۹ء کی درمیانی رات کو فسادات پھوٹ پڑے۔ سالونیکا میں متعین فوج نے اس شورش کو کچل دیا۔ جمعیت اتحاد محمدی کو خلاف قانون قرار دے دیا اور درویش وحدتی سمیت اس کے کئی سرکردہ افراد کو گرفتار کر کے پھانسی دے دی۔ اگرچہ جمعیت اتحاد محمدی کو زیادہ تر اس بغاوت کا ذمہ دار قرار دیا جاتا ہے لیکن حقیقت یہ ہے کہ انجمن اتحاد و ترقی کے مخالف کئی دوسرے عناصر بھی اس کی پشت پر موجود تھے جنہوں نے جمعیت کے پلیٹ فارم کو اس غرض کے لیے استعمال کیا۔

مآخذ: (۱) T.Z Tunaya : Turkiyede Siyasi Partiler، ۱۸۵۹ء-۱۹۵۲ء استانبول ۱۹۵۲ء ـ یہ جمعیت اتحاد محمدی کے ابتدائی مطالعے کے لیے عمدہ مآخذ ہے، خصوصاً حواشی اور کتابیات کے حوالے سے؛ (۲) اس دور کے جرائد مثلاً وولکن، سربستی، صدائے ملت، اقدام (ترجمان حزب مخالف) اور طنین (ترجمان انجمن اتحاد و ترقی) کا مطالعہ بھی واقعات کے صحیح فہم کے لیے ناگزیر ہے، علاوہ ازیں بعض معاصر عینی شاہدین کی تحریریں بھی اس ضمن میں اہم ہیں، مثلاً: (۳) یونس ندی: اختلال و انقلاب عثمانی، استانبول ۱۳۲۵ھ۔ اس کے اقتباسات کے لیے دیکھیے Cumhuriyet مارچ۔ اپریل ۱۹۵۹ء؛ (۴) A.F.Turkgeldi: Group Isittiklerim، انقرہ ۱۹۵۱ء؛ (۵) Ali Cevat: Ikimci Mesrutiyetim Islam ve Otuzhir Mart Hedisesi، طبع F.R Unet، انقرہ ۱۹۶۰ء؛ (۶) عبد الحمید: kinci Abdul Hamed، در Hatira

Defteri، استانبول ۱۹۶۰ء ؛ (۷) I.H.Danismend Mart vakasi : ۳۱، استانبول ۱۹۶۱ء (یہ کتاب وزیر اعظم توفیق پاشا کی سرکاری اور غیر سرکاری دستاویزات سے حاصل شدہ معلومات پر مبنی ہے) ؛ (۸) P.Farkas: Stacatsstreich und Gegen Revolution in der Turkei، برلن ۱۹۰۹ء ؛ (۹) F.Meculllagh: The Fall of Abd-ul-Hamid، لندن ۱۹۱۰ء ؛ (۱۰) اسماعیل کمال : The memoirs of Ismail Kamal طبع Somerville story، لندن ۱۹۲۰ء ؛ (۱۱) Halide Edib: Memoirs لنڈن ۱۹۲۶ء ؛ (۱۲) P.P Graes: Briton and Turk، لنڈن ۱۹۴۱ء ؛ (۱۳) Y.H. Bayur: Turk Inkilabi Tarihi، ۲/۱، انقرہ ۱۹۶۴ء؛ (۱۴) B.Lewis: The Emergence of Modern Turkey، لندن ۱۹۶۸ء .

(فیروز احمد [ت: محمد امین])

⊗ **اتحاد وترقی، انجمن** : ترکی کی ایک سیاسی تحریک جو ۱۹۰۸ء کے انقلاب سے لے کر ۱۹۱۸ء تک فعال رہی اور ترکی کی عثمانی خلافت کے زوال کا سبب بنی۔ انجمن کا قیام اگرچہ سالونیکا میں ۱۹۰۶ء میں قائم ہونے والی عثمانیوں سے آزادی کی جمعیت کا مرہون منت ہے، لیکن اس کے نظریاتی ڈانڈے "نوجوان ترکوں" کی تحریک سے جا ملتے ہیں، جس نے سلطنت عثمانیہ کے اندر اور باہر خلافت کے خلاف سازشوں کا جال بچھایا (دیکھیے T. Z. Tunaya: Turkiye de Siyasi Partiler، ۱۸۵۹-۱۹۵۲ء، استانبول ۱۹۵۲ء؛ E.E. Ramsour: Prelude to the Revolution of The Young Turks ۱۹۰۸ء، پینسٹن ۱۹۵۷ء ؛ اور Bernard Lewis: The Emergence of Modern Turkey، لندن ۱۹۶۸ء)۔

عثمانیوں سے آزادی کی جمعیت دس ارکان سے شروع ہوئی، جن کی ترتیب ان کی عمر کے لحاظ سے رکھی گئی۔ سب سے معمر رکن برسلی طاہر کو سب سے سنیئر رکن قرار دیا گیا، بعد میں ان ارکان میں سے مرکزی کمیٹی ("ہیئت عالیہ") منتخب کی گئی، جو چار ارکان برسلی طاہر، محمد طلعت رحمی، مدحت شکری اور اسماعیل جنبلات پر مشتمل تھی (دیکھیے ضیاء شکری : Nasil Yasadi Iltihat Ve Terakki Nast dogdu Naisalold، در Son Posta، ۸ اور ۹ فروری ۱۹۳۳ء بمواضع کثیرہ)۔ ان میں سے سات ارکان کے فوج سے روابط تھے۔ اگرچہ فوج کا باقاعدہ ملازم صرف اسماعیل جنبلات ہی تھا، لیکن یہ ایک حقیقت ہے کہ بعد میں بھی انجمن میں تعداد کے لحاظ سے فوجیوں کی اکثریت رہی اور یہ کہ غیر فوجی ارکان کو اس معاملے کی نزاکت کا احساس بھی تھا اور وہ اسی نقطۂ نظر سے حالات کو قابو میں رکھنے کی کوشش بھی کرتے رہے۔ یہی وجہ ہے کہ جب خلافت کی بجائے آئینی حکومت قائم ہوئی تو فوجی اور غیر فوجی عناصر میں رقابت کا مسئلہ نمایاں رہا۔ جب جمعیت کا تنظیمی ڈھانچہ زیر تشکیل تھا تو فوجی عناصر نے بڑی حد تک اور سول انتظامی افسران نے بھی کسی حد تک اس میں مؤثر کردار ادا کیا، کیونکہ صرف وہی متحرک تھے اور سلطنت کے مختلف حصوں میں روابط قائم کر سکتے تھے۔ یہی وجہ ہے کہ جمعیت کی شاخیں موناستر، اہری، کراکووا، ودنیا، اسکودرا [سقوطریٔ]، سیرز اور ادرن میں قائم کی جا رہی تھیں، تو ان میں جونیئر فوجی افسران جیسے انور محمد صادق، ایوب صبری اور جمال نے اس میں اہم کردار ادا کیا۔

۱۹۰۷ء میں جمعیت کی سالونیکا شاخ نے یورپ میں جلاوطن "نوجوان ترکوں" سے رابطہ کیا، جس کے نتیجے میں پیرس میں احمد رضا گروہ کا ایک اہم رکن ڈاکٹر ناظم سالونیکا واپس آیا اور ستمبر میں دونوں گروہوں نے باہم مدغم ہو کر پرانے نام کے تحت کام کرنے کا فیصلہ کیا۔ اس طرح "انجمن اتحاد وترقی" کی بنیاد پڑی (Ransaur: Young Turks، ص۱۲۱ بعد)، تاہم اس اقدام کی کوئی عملی اہمیت سامنے نہ آئی، کیونکہ عثمانی سلطنت اس وقت تک جدوجہد کا مرکز بن چکی تھی، لہذا دونوں گروہ اپنی اپنی جگہ خود مختارانہ کام کرتے رہے اور ان کے درمیان

اشتراک عمل نہ ہو سکا۔ جب ۱۹۰۸ء کے انقلاب کے نتیجے میں اقتدار انجمن اتحاد وترقی کو ملا تو جلاوطن عناصر یہ سمجھے کہ اقتدار میں شرکت ان کا بھی حق ہے، لیکن انجمن کے مقامی عہدیداروں نے ان کی یہ غلط فہمی جلد ہی دور کردی، جب سالونیکا کی تنظیم نے ایک جلاوطن رہنما سے صاف صاف کہہ دیا کہ جناب آپ نے ہماری انجمن کے ساتھ مل کر تو جدوجہد نہیں کی۔ ہماری یہ شاخ تو سالونیکا اور موناستر کے مقامی ارکان پر مشتمل ہے۔

انجمن اگرچہ اقتدار میں کسی اور جماعت کی شراکت کو تسلیم نہیں کر رہی تھی، لیکن وہ تنظیمی اور نظریاتی لحاظ سے اتنی مضبوط بھی نہ تھی کہ اکیلے حکومت چلا سکتی۔ اس کا اعلان کردہ ہدف یہ تھا کہ خلافت ختم کر کے آئینی حکومت قائم کی جائے اور جب جولائی ۱۹۰۸ء میں یہ مقصد حاصل ہو گیا، تو اب اس کے قیام کی وجہ جواز باقی نہ رہی اور جن لوگوں نے خلافت کے خاتمے میں اس کے ساتھ مل کر جدوجہد کی تھی وہ اب ضرورت محسوس نہیں کرتے تھے، کہ اس کی پالیسیوں کی حمایت بھی کریں۔ اس کی حکومت چلانے کی صلاحیت مشکوک تھی۔ اس کے کوئی مسلمہ قائد نہ تھے۔ اجتماعی قیادت مرکزی کمیٹی کر رہی تھی اور وہی ساری سیاسی مشینری کو چلانے کی کوشش کر رہی تھی۔ اس کے جاری کردہ ہدایت نامے نہ صرف انجمن بلکہ حکومت کی ساری تنظیمی سطحوں، صوبوں سے لے کر ریاست تک، کے لیے قابل نفاذ احکام کا درجہ رکھتے تھے۔ قیادت کو یہ احساس بھی تھا کہ اس کا تعلق متوسط طبقے سے ہے اور اس کی حیثیت اتنی مستحکم نہیں ہے کہ وہ ایک روایتی معاشرے کو پوری قوت سے تہ و بالا کر دے۔ چنانچہ اس نے انتظامی مشینری کو چلانے کا کام نوکر شاہی کے ہاتھ میں رہنے دیا اور خود آئینی حکومت کے محافظ کا کردار ادا کرنا شروع کر دیا، اس توقع میں کہ وہ پہلے سے قائم اداروں کے ذریعے معاشرے میں انقلاب لا سکے گی۔

حکومت میں آنے کے باوجود انجمن ایک خفیہ ادارے کے طور پر کام کرتی رہی، جس کا مرکزی دفتر سالونیکا میں تھا۔ اس نے سیاسی کاموں کے لیے اپنے چند نمائندے مقرر کر دیئے، جن میں طلعت رحمی، جاوید، ڈاکٹر ناظم، بہاؤالدین شاکر اور احمد شامل تھے۔ یہی نمائندے سلطان، وزیر اعظم اور سفارتخانوں سے رابطہ کرتے اور انہیں اتحادیوں کی پالیسیوں سے آگاہ کرتے۔ ظاہر ہے کہ یہ طریق کار جمہوری اصولوں سے مطابقت نہیں رکھتا تھا، چنانچہ انجمن حزب مخالف کی طرف سے اس الزام کا مورد بنی کہ زیر زمین مرکزی کمیٹی کسی جواب دہی کے بغیر حکومت چلا رہی ہے اور اس نے ریاست کے اندر اپنی ایک ریاست قائم کر رکھی ہے۔ ۱۹۰۹ء میں انجمن کی کانگرس (مجلس عام) کا خفیہ اجلاس سالونیکا میں ہوا، لیکن انجمن نے حزب مخالف کے مرکزی الزام کا کوئی نوٹس نہ لیا۔ جتنے تنظیمی فیصلے ہوے وہ بھی خفیہ رکھے گئے، صرف یہ اعلان کیا گیا کہ پارلیمنٹ میں انجمن کے نمائندے ایک سیاسی جماعت کے طور پر کام کریں گے جس کا نام "الاتحاد والترقی" ہو گا اور یہ کہ کانگرس نے مرکزی کمیٹی کے ارکان کا انتخاب کیا ہے، جو پہلے کی طرح انجمن کے امور کی نگرانی کرتے رہیں گے۔

جمعیت چاہتی تھی کہ اسے پارلیمنٹ میں اکثریت حاصل ہو، تاکہ وہ اسے کنٹرول کر سکے، لیکن آزاد ارکان کے خودمختارانہ رویے نے اس منصوبے کو ناکام بنا دیا۔ ۱۳ اپریل ۱۹۰۹ء کو جب ارکان پارلیمنٹ انقلاب دشمنوں کے سامنے بالکل ہی جھک گئے تو انجمن کی مرکزی کمیٹی نے اپنے ارکان پارلیمنٹ کے ذریعے حکومت میں فعال کردار ادا کرنے کا فیصلہ کر لیا اور انہیں انڈر سیکرٹری نامزد کر دیا۔ جب پارلیمنٹ نے اس اقدام کی توثیق نہ کی تو انجمن نے اپنے دو ارکان جاوید اور طلعت کو وزیر خزانہ اور وزیر داخلہ مقرر کر دیا (دیکھیے F.Ahmad: The Young Turks : The Committee of Union and Progress in Turkish Politics، ۱۹۰۸-۱۹۱۴ء آکسفرڈ ۱۹۶۹ء، ص ۵۰-۵۳ اور بمواضع کثیرہ)۔ افسروں کے سینئر سول

افسروں کے ساتھ اختلافات نے بھی، جو انقلاب کے بعد مزید طاقتور ہو گئے تھے، مرکزی کمیٹی کی ہوا خیزی میں حصہ لیا۔ دوسری طرف پارلیمنٹ کے اندر انجمن سے اختلاف رائے رکھنے والے عناصر سے بھی کوئی سمجھوتہ نہ ہوسکا اور انہوں نے حزب مخالف کا ایک نیا گروہ تشکیل دے لیا۔ انجمن نے اس صورت حال سے نمٹنے کے لیے ۱۵ جنوری ۱۹۱۲ء کو اسمبلی تحلیل کردی اور نئے انتخابات میں' ہر طرح کے جائز اور ناجائز اقدامات کے ذریعے اکثریت حاصل کرلی۔ حزب مخالف نے اسمبلی سے باہر سرگرمیاں شروع کر دیں اور سینئر سول افسروں نے بھی ان کا ساتھ دیا۔ نتیجہ یہ ہوا کہ جولائی ۱۹۱۲ء میں انجمن کی حمایت سے تشکیل شدہ سعید پاشا کی وزارت کو مستعفی ہونا پڑا۔ انجمن نے جنوری ۱۹۱۳ء میں فوجی مداخلت سے ملک پر مکمل قبضہ کر لیا اور مخالفوں کو کچل دیا۔

جولائی ۱۹۰۸ء سے جون ۱۹۱۳ء تک پانچ سال کا عرصہ انجمن کے لیے سیاسی کشمکش اور جدوجہد کا زمانہ رہا اور اس دوران اس نے تلخ تجربات سے یہ سبق سیکھا کہ ناقابل لچک اصولوں اور تنظیمی مرکزیت کے ساتھ نہ تو ملک کو چلایا جاسکتا ہے اور نہ ہی انجمن کو۔ چنانچہ ۱۹۱۳ء میں ہونے والے کانگرس کے اجلاس میں یہ طے کیا گیا کہ آئندہ سیاسی' سماجی' معاشی اور انتظامی اصلاح کے سارے منصوبوں کو نیم وفاقی اور کثیر قومیتی تناظر میں منظم کیا جائے گا۔

انجمن کے تنظیمی ڈھانچے کو بھی نئے سرے سے منظم کیا گیا اور مجلس عمومی سے لے کر مقامی کلبوں تک اختیارات کی واضح تقسیم کی گئی۔

انجمن نے ایک دفعہ پھر اپنے سیاسی جماعت ہونے کا اعلان کیا اور اپنا مرکزی دفتر استانبول میں قائم کیا' کیونکہ سالونیکا ایک سال قبل یونانیوں کے قبضے میں چلا گیا تھا۔ انجمن کی مجلس عمومی بیس ارکان پر مشتمل تھی' جس کا ایک صدر تھا' مرکزی کمیٹی ۱۲ افراد پر مشتمل تھی جس کا سربراہ جنرل سیکرٹری ہوتا تھا اور جنرل سیکرٹریٹ ۲ افراد پر مشتمل تھا' جس کی سربراہی نائب صدر کرتا تھا۔ مجلس عمومی ایک نگران ادارہ تھا جس کا بنیادی کام مرکزی کمیٹی اور جنرل سیکرٹریٹ کے کام کو مربوط و منظم کرنا تھا جبکہ مرکزی کمیٹی اسمبلی سے باہر پارٹی کے تنظیمی امور کی ذمہ دار تھی اور جنرل سیکرٹریٹ کے اندر پارٹی مفادات کی دیکھ بھال کرتی تھی۔ اس طرح فیصلہ سازی کے اختیارات کسی ایک ادارے کے پاس مرتکز نہ رہے جس میں کسی ایک یا چند افراد کو اجارہ داری حاصل ہوتی۔ اب فیصلے مجلس عمومی میں ہوتے جس میں پارٹی کے اندر مختلف نقطہ ہائے نظر کی نمائندگی موجود تھی۔ گو مرکزی کمیٹی اب بھی سب سے طاقتور ادارہ تھی اور نئے قوانین کا مقصد محض اس کے اختیارات کی تجدید کرنا تھا۔

جب ترکی پہلی جنگ عظیم میں شامل ہوا تو انجمن نے صرف اپنی جماعت کے افراد پر مشتمل وزارت قائم کرلی۔ جس کے نتیجے میں ترکی یک جماعتی ریاست بن گئی۔ مرکزی کمیٹی کے اختیارات مزید کم کر دیئے گئے اور اس طرح دوران جنگ تنظیم میں اختیارات کی مرکزیت بالکل ختم کر دی گئی۔ یوں کہا جاسکتا ہے کہ ۱۹۱۵ء سے ۱۹۱۸ء تک کے عرصے میں سیاست نے اجماعی صورت اختیار کرلی۔ فیصلہ سازی کا عمل اب چار مختلف سطحوں پر ہوتا تھا۔ کابینہ' مجلس عمومی' مرکزی کمیٹی اور پارلیمانی پارٹی میں۔ دارالحکومت میں موجود جماعتی رہنما جیسے انور پاشا' طلعت اور کرا کمال بھی مؤثر تھے' جبکہ طاقتور صوبائی گورنر جیسے ایدین میں رحمی اور شام میں جمال تقریباً خود مختار تھے۔ پارلیمنٹ کے اجلاس چونکہ کبھی کبھار ہوتے تھے' لہذا پارلیمانی پارٹی کی آراء اس کی متبادل سمجھی جاتی تھیں۔ روز مرہ کے فوری فیصلے مجلس عمومی میں ہوتے تھے جس میں مختلف نقطہ ہائے نظر کی نمائندگی موجود تھی۔ اس طرح مرکزی کمیٹی کا اختیاراتی بار بھی تقسیم ہوگیا۔

جنگ عظیم اول ترکی اور انجمن دونوں کے لیے تباہ کن ثابت ہوئی۔ ۱۹۱۸ء کے وسط میں انجمن کے قائدین نے سوچنا شروع کیا کہ ایک نئی وسیع تر جماعت بنائی جائے جو اتحادیوں کے ساتھ صلح کے مذاکرات

کرے۔ اس غرض سے انجمن کی کانگرس کا اجلاس یکم اکتوبر کو بلایا گیا' لیکن بلغاریا میں جنگ بندی کے لیے ہونے والے مذاکرات کی وجہ سے حالات نے اتنی تیزی سے پلٹا کھایا کہ کانگرس کا اجلاس یکم نومبر کو ہوا اور اس سے پہلے ہی ترکی کو مدروس (Mudros) کے معاہدہ جنگ بندی پر دستخط کرنے پڑے۔ طلعت پاشا نے کانگرس کے اجلاس کی صدارت کی' لیکن حالات اس حد تک خراب ہوچکے تھے کہ سہ پہر کے اجلاس میں طلعت اور مرکزی کمیٹی کے دوسرے رہنماؤں نے پارلیمنٹ سے استعفیٰ دے دیا اور اس کے فوراً بعد یورپ فرار ہوگئے۔ اسماعیل جنبلات کو جو "عثمانیوں سے آزادی کی جمعیت" کا بانی رکن تھا یہ ذمہ داری سونپی گئی کہ وہ انجمن اتحاد وترقی کی تحلیل کا اعلان کر دے اور انجمن کے بچے کھچے عناصر سے ' جماعت تجدید' (Renewal Party) کے نام سے ایک نئی جماعت کا احیاء کرنے کی کوشش کرے۔

مآخذ: تنیہ رمسار لیوئس (Lewis) اور احمد نے اپنی کتابوں میں' جن کا متن میں تذکرہ کیا گیا ہے' کتابیات کی تفصیلی فہرستیں دی ہیں' آئینی دور کے مطالعے کے لیے' اس زمانے کے اخبارات وجرائد کا مطالعہ بھی ناگزیر ہے۔ خصوصا اخبار طنین' شورائے امت' اقدام' صباح' تصویر' افکار اور آتی ' نیز دیکھیے (۱) احمد نیازی: خاطرات نیازی' استانبول ۱۳۲۶ء؛ (۲) محمد رؤف Ittihed we Terakki ne idi' استانبول ۱۳۲۷ھ؛ (۳) Albert: Le Union et 'fua progres Contre le Constitution' Comited پیرس ۱۹۱۲ء ؛ (۴) Doctrines et programmes des Partis Politques ottomans' در RMM' ۲۲' (۱۹۱۳) ۱۵۱-۱۶۴ ؛ (۵) رضا نور : Hurriyet we Itilaf nasil doghdu Nasil OLDU' استانبول ۱۳۳۴ھ ؛ (۶) جمال پاشا : خاطرات' ۱۹۱۳-۱۹۲۲ء' استانبول ۱۹۲۲ء' انگریزی ترجمہ Memories of a Turkish Statesman' ۱۹۱۳-۱۹۱۹ء' لندن ۱۹۲۲ء (اختصار شدہ ایڈیشن) جدید ترکی؛ (۷) طبع کمال پاشا: Hatiralar' استانبول ۱۹۵۹ء؛ (۸) Harp Kabinelerinin Isticvabi' (Vakit)' استانبول میں سلسلہ وار Vakit Matbaasi' نے شائع کیا' استانبول ۱۹۳۳ء)؛ (۹) Huarev Sami Kizildogan: Vatan ve Hurriyet: Ittihat ve Terakki' Bell, ۱:۶۲۵-۶۹۱ء (۱۹۳۷ء) ؛ (۱۰) Mehmet Cavit' Mesrutiyet devrine ait Cavit beyin hatiralan' در Tanin' ۳ اگست ۱۹۴۳ء؛ دسمبر ۱۹۴۶ء ؛ (۱۱) Huseyin Cahlit Yalcin: Talat pasa' استانبول ۱۹۴۳ء ؛ (۱۲) وہی مصنف: Huseyin Calit Yalein' در ۵۰ Yillik Siyasi Hatiralari در Halket (Yevi Ulus)' ۱۳ جون تا ۱۳ دسمبر ۱۹۵۴ء؛ (۱۳) طلعت پاشا: Talat Pasamin hatiralarl طبع H.C.Yalien' استانبول ۱۹۴۶ء؛ A.B. Kuran: Inktlap taribiniz ve for turkler ' استانبول ۱۹۱۵ء؛(۱۴) وہی مصنف: Inkilap torihimiz ve Ittihad ve terakki ' استانبول ۱۹۴۸ء ؛(۱۵) I.H.Uzunearsili' ۱۹۰۸ء؛ (۱۶) Yilinda Ikinci mesrutiyetin re suretle ilan edildigine dair vesikalar' در Bell ' ۲۱/۷۷ (۱۹۵۶ء) ' ۱۰۳-۱۷۴ ؛ (۱۷) اور کاظم نمی درو : Ittihat ve terakki hatiralarim ' استانبول ۱۹۵۷ء.

(فیروز احمد [ت : محمد امین])

••--------------••

اجارہ: (ع) ایک معروف فقہی اصطلاح' ⊗ باب افعال سے مصدر' (ہمزہ پر تینوں حرکات کے ساتھ' زیادہ معروف زیر کے ساتھ)' بمعنی کسی شے کو کرائے/ اجرت پر دینا .

اسی سے لفظ "آجر" بمعنی مالک' مخدوم بنا ہے' جبکہ اجرت پر کام کرنے والے(مزدور) کو "اجیر" کہتے ہیں' اجیر کا مترادف لفظ "ماجور" اور مستاجر ہے' جس کے معنی مزدور اور خادم کے بھی ہیں اور کرائے/ اجرت پر حاصل کردہ شے کے بھی' جبکہ لفظ "اجرت" مختتانہ' مزدوری (Wages, pay) اور معاوضہ عمل کے لیے مستعمل ہوتا ہے.

اجارہ کا دوسرا مترادف لفظ "کراء" ہے، جو اردو لفظ "کرایہ" کا مآخذ ہے۔ غالباً آخری ہمزہ پہلے الف سے اور پھر "الف" حرف یاء اور ہا سے بدل گیا (اس طرح کرایہ بن گیا)۔ اردو سے قبل یہ لفظ اس صورت میں فارسی زبان میں مستعمل رہا ہے (دیکھیے ابن منظور: الافریقی: لسان العرب، بذیل مادہ)۔ غالباً اردو میں یہ لفظ فارسی کی وساطت سے آیا۔

(۲) اصطلاحی مفہوم: اجارہ چونکہ ایک فقہی اصطلاح ہے۔ اسی لیے اس کے متعلق فقہا کے اقوال مختلف ہیں، مثال کے طور پر احناف نے اجارہ کی حسب ذیل تعریف کی ہے: "اجارہ ایک ایسا عقد ہے، جس سے کسی ایک شخص کو مقررہ اجرت کے عوض اجرت پر لی ہوئی شئی کی معلوم (متعین) اور بامقصد منفعت کا مالک بنا دیا جائے (عبدالرحمٰن الجزیری: الفقہ علی المذاہب الاربعہ، ۳:۵)۔ جبکہ صاحب ہدایہ اس کی تعریف یوں کرتے ہیں: الاجارة عقد یرد علی المنافع بعوض (ہدایہ، ۲:۲۹۱، کتاب الاجارات) "اجارہ معاوضے کے بدلے، منافع کے حصول کے لیے ایک عقد (معاہدہ) ہے"۔

یہاں یہ امر قابل ذکر ہے کہ احناف نے جو تعریف کی ہے، اس لفظ میں عقد (معاہدہ) استعمال ہوا ہے، جس سے یہ خیال ہو سکتا ہے کہ احناف کے نزدیک شاید کرایہ داری کے لیے معاہدے کا ہونا ضروری ہے، حالانکہ ایسا نہیں، بلکہ "عقد" سے یہاں مراد ایجاب وقبول (قول و قرار) یا معاہدہ کرنا ہے، جس کا الفاظ میں ہونا بھی ضروری نہیں، مثال کے طور پر، کسی شخص نے کوئی مکان ایک سال تک کے لیے کرائے پر حاصل کیا، جب ایک سال کی مدت بیت گئی، تو مالک مکان نے کرایہ دار سے کہا کہ یا تو مکان خالی کردو، ورنہ آئندہ کرایہ اتنا ہوگا"۔ کرایہ دار نے مالک مکان کی جانب سے یہ اضافہ قبول نہ کیا اور مکان خالی کرنا شروع کر دیا، تاہم کسی وجہ سے اس کے لیے فوری طور پر مکان خالی کرنا ممکن نہ تھا اور وہ اس کے بعد کچھ عرصہ مزید اس مکان میں ٹھہرا رہا ہے، تو اس عبوری مدت کے لیے کرایہ مثلی (اس جیسے مکان کا کرایہ) ادا کرنا لازم ہوجائے گا۔ اگرچہ دونوں کے مابین اس کا الفاظ میں معاہدہ یا عقد نہیں ہوا (الجزیری، ۳:۵۲-۵۳)۔ اس سے ثابت ہوا کہ معاہدے کا الفاظ میں ہونا بہتر تو ہے، مگر ضروری نہیں اور یہ کہ اجارہ بھی، بیع کی طرح بالتعاطی (لین دین کی صورت میں) بھی ہوسکتا ہے۔

مالکیہؒ کے نزدیک یوں تو اجارہ اور کرایہ دونوں کے ایک ہی معنی ہیں، لیکن اصطلاح میں کسی آدمی یا اشیاے منقولہ، مثلاً سامان خانہ، کپڑے اور برتن وغیرہ کے استعمال میں لانے کا معاملہ کرنا اجارہ (یعنی کسی شے کو اجرت پر لینا) ہے، ان کے علاوہ بعض دوسری اشیا، مثلاً کشتی اور جانور سے کام سے لینے کی اجرت کو کرایہ کہا جاتا ہے، حالانکہ یہ اشیا بھی منقولہ ہیں، کشتی اور جانور کی طرح دوسری غیر منقولہ اشیا جیسے گھر اور اراضی وغیرہ سے حصول منفعت کے لیے معاہدہ کرنا بھی کراء (کرایہ) پر لینا کہلاتا ہے۔

شوافع کے نزدیک اجارہ (کرایہ داری) ایک معاہدہ ہے، جس کی رو سے کسی ایک شخص کو معلوم (ومتعین)، بامقصد اور قابل اجارہ شئی سے منفعت حاصل کرنے کا حق حاصل ہوجاتا ہے (الجزیری، ۳:۵۲-۵۵)۔

الغرض اصطلاحی طور پر "اجارہ" دو افراد یا دو فریقوں کے ما بین پانے والا ایک معاہدہ ہے، جس سے دونوں میں سے ہر ایک کو فائدہ حاصل ہوتا ہے، مالک کو اجرت کا اور کرایہ دار کو استعمال کرنے کا (حوالۂ مذکور)۔

اسلام میں اجارہ کی اجازت انسانی ضرورت ومجبوری کے تحت دی گئی ہیں۔ اس لیے کہ یہاں کچھ لوگوں کے پاس "محنت" ہے، اور کچھ لوگوں کے پاس "سرمایہ"۔ اگر دونوں ایک دوسرے سے استفادہ نہ کریں، تو دنیا میں تہذیب وتمدن اور انسانی معاشرت کی ضرورت پوری نہیں ہوسکتی، اس طرح ایک دوسرے سے کام لینا، انسان کی معاشی اور معاشرتی مجبوری بھی ہے اور انسانی جبلت

وفطرت کا تقاضا بھی' جس کے بغیر زندگی کا تصور نہیں کیا جا سکتا۔ جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے سورۃ الشوریٰ(۲۸/۴۲) میں اسی کی طرف اشارہ کیا ہے(دیکھیے شاہ ولی اللہ: حجۃ اللہ البالغۃ' ۱:۲۸۰-۲۸۱).

(۳) اجارے کا جواز : اس کے جواز سے اگرچہ بعض لوگوں نے اختلاف کیا ہے' لیکن حقیقت یہ ہے کہ اجارے کا جواز قرآن وسنہ کی واضح نصوص سے ثابت ہے' اسی لیے حدیث وفقہ کی ہر کتاب میں اجارے کے جواز کے حق میں دلائل دیئے گئے ہیں' چنانچہ امام بخاریؒ کرائے کا جواز قرآن حکیم کی حسب ذیل آیت سے مستنبط فرماتے ہیں: قَالَتْ اِحْدٰهُمَا يٰاَبَتِ اسْتَاْجِرْهُ ۖ اِنَّ خَيْرَ مَنِ اسْتَاْجَرْتَ الْقَوِيُّ الْاَمِيْنُ (۲۰[القصص]۲۶)' یعنی (لڑکی) "بولی کہ ابا جان آپ ان کو نوکر رکھ لیجئے' کیونکہ بہتر نوکر جو آپ رکھیں وہ ہے' جو توانا اور امانت دار ہو"۔ یہ انسانی محنت کو اجرت پر لینے کی مثال ہے' اس کے علاوہ امام بخاریؒ نے اپنی کتاب الصحیح میں اس عنوان پر جو باب باندھا ہے' اس میں بھی انہوں نے زیادہ تر اجرت (مزدوری) پر روایات نقل فرمائی ہیں' اور اس سے ہر قسم کے اجارے کا جواز ثابت کیا ہے' اس کی ایک وجہ تو یہ ہے کہ عربی زبان میں انسانی "مزدوری" کے لیے بھی "اجارہ" اور "استئجار" (اجرت پر لینے) کے الفاظ ہی استعمال ہوتے ہیں' جیسا کہ مذکورہ بالا آیت میں یہ لفظ اسی مفہوم میں استعمال ہوا ہے' اور دوسری منقولہ وغیر منقولہ اشیا کے اجارے کے لیے بھی یہی' لفظ مستعمل ہے۔

علاوہ ازیں جب اللہ تعالیٰ نے انسان جیسی قابل حرمت وتعظیم مخلوق کی خدمات کو کرائے پر لینے کی اجازت دے دی ہے' تو دوسری اشیا کو تو بدرجہ اولیٰ کرائے پر لینے کی اجازت ہوگی۔ چنانچہ اراضی وغیرہ کو صراحت کے ساتھ کرائے پر لینے کی اجازت بھی ثابت ہے' چنانچہ امام بخاریؒ نے کتاب الاجارہ کے آخری باب میں "کراء الارض" (زمین کو کرائے پر لینے) کا حکم بھی بیان فرمایا ہے جس میں اس معاملے کی مختلف صورتوں پر بحث کی گئی ہے۔ اس باب کا پورا عنوان اس طرح ہے: باب اذا استاجر ارضا فمات احدهما وقال ابن سيرين' ليس لاهله ان يخرجوه الى تمام الاجل وقال الحكم والحسن واياس بن معاويه تمض الاجاره إلى اجلها وقال ابن عمر اعطى النبى صلى الله عليه وسلم خيبر بالشطر فكان ذلك على عهد النبى صلى الله عليه وسلم وابى بكر وصدرا من خلافة عمر ولم يذكر أن ابابكر وعمر جدد الاجارة بعد ما قبض النبى صلى الله عليه وسلم. (البخاری'۴/۱۲۳ ' مطبوعہ بیروت مع فتح الباری)' یعنی باب اس بات کے بیان میں' کہ اگر کوئی شخص کسی زمین کو کرائے پر لے' پھر ان دونوں میں سے کوئی ایک مرجائے تو ابن سیرین کہتے ہیں کہ اس کے گھر والوں کو یہ حق حاصل نہیں کہ مطلوبہ مدت پوری ہونے سے قبل اس کو اس میں سے نکال دیں اور حکم ' حسن بصریؒ اور ایاس بن معاویہؒ کا قول ہے کہ کرائے کو اس کی طے شدہ مدت تک باقی رہنے دیا جائے گا۔ حضرت عبداللہ بن عمرؓ کہتے ہیں کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم ' نے خیبر کی اراضی وہاں کے لوگوں کو نصف بٹائی پر دی' چنانچہ یہ معاملہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم حضرت ابوبکرؓ اور حضرت عمرؓ کی خلافت کے ابتدائی زمانے تک بحال رہا اور یہ مذکور نہیں کہ ابوبکر وعمرؓ نے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد اس معاہدے کی تجدید کی ہو۔

بعد ازاں اس باب کے تحت انہوں نے حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے حسب ذیل روایت نقل فرمائی ہے: قال اعطى رسول الله صلى الله عليه وسلم خيبر ان تعملوها ويزرعواها ولهم شطر ما يخرج منها إن ابن عمر حدثه أن المزارع كانت تكرى على شيء سماه نافع لا احفظه (حوالۂ مذکور)' یعنی کہ انہوں نے (ابن عمرؓ) نے فرمایا کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اہل خیبر کو اس شرط پر زمین دی کہ وہ ان پر محنت کریں گے اور ان میں کاشت کریں گے اور انہیں ان کی پیداوار کا نصف حصہ دیا جائے گا' (حضرت نافع کہتے ہیں)' کہ ابن عمرؓ نے انہیں بتایا تھا کہ

اراضی کو کسی مقررہ شے پر کرائے پر دیا جاتا تھا' نافع کہتے ہیں کہ انہوں نے اس کا نام بھی لیا تھا' مگر میں اس کا نام بھول گیا ہوں۔

یہ تو وہ روایت ہے' جو امام بخاریؒ نے ''باب الاجارہ'' میں نقل کی ہے' جبکہ امام بخاریؒ نے اس موضوع سے متعلقہ روایات اپنی صحیح کے اکتالیسویں باب ''کتاب الحرث والمزارعۃ'' میں نقل فرمائی ہیں۔ اس کتاب کے انیسویں باب کا عنوان ہےباب کراء الارض بالذھب والفضۃ وقال ابن عباسؓ ان امثل ما انتم صانعون ان تستأجر الارض البیضاء من السنۃ إلی السنۃ (حوالۂ مذکور) ' یعنی باب زمین کو سونے چاندی کے عوض کرائے پر لینے کے بیان میں۔ حضرت عبداللہ بن عباسؓ فرماتے ہیں کہ تم جو اچھی بات کر سکتے ہو وہ یہ ہے کہ تم خالی زمین کو شروع سال سے آخر سال تک کرائے پر لے لو۔

پھر اس باب میں جو اہم روایت نقل کی ہے' وہ مشہور راوی حضرت رافعؓ بن خدیج کی ہے' وہ فرماتے ہیں کہ: مجھ سے میرے چچاؤں نے بیان کیا کہ وہ عہد نبوی میں زمین کو' اس کے کناروں کی پیداوار پر' یا جسے صاحب زمین مستثنیٰ کر لیتا' کرائے پر دیتے تھے' لہذا نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ہمیں اس سے روک دیا' میں نے رافعؓ سے پوچھا کہ زمین کو دینار اور درہم کے عوض کرائے پر لینے کا کیا حکم ہے' انہوں نے فرمایا کہ اس میں مضائقہ نہیں (البخاری' کتاب۴۱' باب۱۹)۔

یہاں یہ امر بھی قابل ذکر ہے' کہ چونکہ بعض روایات میںزمین کو کرائے پر دینے کی ممانعت آئی ہے' اس لیے بعض فقہا نے اجارے کی مخالفت کا قول اختیار کیا ہے' اس لیے مناسب ہوگا' کہ اس سلسلے میں دونوں اقوال پر ایک نظر ڈال لی جائے۔

(الف) قائلین حرمت کے دلائل: قائلین حرمت حسب ذیل روایات اور آثار صحابہ وتابعین سے استدلال کرتے ہیں :حضرت رافعؓ بن خدیج نے بیان کیا کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے کاشت والی اراضی کو کرائے پر دینے سے منع فرمایا (البخاری'۳:۱۲۳' کتاب الاجارہ)' اسی طرح حضرت جابر بن عبداللہؓ سے مروی ہے کہ لوگ ایک تہائی اور ایک چوتھائی اور نصف حصے پر زمین کو کاشت کرتے تھے' اس پر نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا' جس کی زمین ہو' وہ اس میں خود کاشت کرے یا اس کو کسی کو دیدے' لہذا اگر اس نے ایسے نہ کیا' تو اس کی اراضی' کو روک لیا جائے (البخاری' ۴۱:۱۸' حدیث ۲۳۴۰)۔

انہی حضرت جابرؓ سے روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے زمین کو کرائے پر دینے سے منع فرمایا ہے' (مسلم'۳:۱۱۷۳' حدیث ۱۵۳۶-۸۷)۔

علامہ ابن حزم نے اپنی کتاب المحلی میں کرائے کے عدم جواز پر ایک اور روایت بھی نقل فرمائی ہے' جس کے راوی حضرت کلیبؓ بن وائل ہیں' وہ فرماتے ہیں کہ: ''میں نے حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے پوچھا کہ میں نے ایک ایسی زمین جس میں نہ آب رواں ہے اور نہ ہی پودے(نباتات)' دس سال کے لیے چار ہزار درہم سالانہ کے عوض کرائے پر لی ہے' پھر میں نے اس میں نہریں (غالباً کھال) کھودی ہیں' اور اس کی بستیاں آباد کی ہیں اور اس پر' میں نے بہت خرچ کیا ہے۔ پھر میں نے اس میں پہلے سال کاشت کی' پھر مجھے میرا اصلی سرمایہ بھی واپس نہ ملا' دوسرے سال کاشت کی' تو پیداوار دوگنی ہوگئی۔ اس پر حضرت عبداللہ بن عمرؓ نے فرمایا کہ تیرے لیے صرف راس المال (اصل سرمایہ) ہی حلال ہے (منافع نہیں)۔''

ان روایات اور آثار سے استدلال کرتے ہوئے علامہ ابن حزمؒ نے حسب ذیل نتیجہ اخذ کیا ہے: '' اور جان لو کہ سونے اور چاندی کے عوض زمین کو کرائے پر لینے کے جواز کے بارے میں صحابہ کرامؓ میں سے حضرت سعد اور ابن عباسؓ کے سوا کسی سے روایت ثابت نہیں''۔ اسی طرح رافعؓ بن خدیج اور ابن عمرؓ سے بھی صحیح طور پر ثابت ہے' پھر ابن عمرؓ کا اپنے قول سے رجوع کرنا ثابت ہے' جبکہ حضرت رافعؓ بن خدیج اس

سے لوگوں کو منع کیا کرتے تھے (المحلی ' ۸: ۲۵۸ـ۲۵۹).

(ب) جمہور امت کا مسلک: تاہم جمہور علماء و فقہا نہ تو علامہ ابن حزمؒ کی رائے سے متفق ہیں اور نہ ہی ان کے نزدیک کسی صحیح اور ثقہ روایت سے (جس کی تاویل نہ کی جاسکتی ہو) نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا' اس سے لوگوں کو روکنا اور منع فرمانا' یا زیادہ صحیح الفاظ میں اس کو حرام ٹھہرانا ثابت ہے' چنانچہ خود صحاح ستہ میں کبار صحابہؓ سے اس کے جواز کے حق میں بکثرت روایات ملتی ہے' البخاری کے حوالے سے چند روایات کا ذکر اوپر آچکا ہے' ان کے علاوہ دیگر کتب حدیث میں مندرجہ ذیل احادیث موجود ہیں.

نامور صحابی عبداللہؓ بن السائب کہتے ہیں کہ ہم حضرت عبداللہؓ بن معقل کی خدمت میں پہنچے- تو ہم نے ان سے مزارعت کے متعلق پوچھا' تو انہوں نے فرمایا کہ ثابتؓ کا گمان ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ہمیں مزارعت سے منع کیا ہے اور اسے اجرت پر دینے کا حکم دیا ہے اور فرمایا ہے کہ اس میں کوئی مضائقہ نہیں (مسلم' ۳: ۱۱۸۴' حدیث ۱۵۴۹).

جبکہ مسلم شریف ہی میں حضرت رافعؓ بن خدیج کی روایت ان الفاظ میں روایت کی گئی: "ہم انصار مدینہ میں سب سے زیادہ قابل کاشت اراضی والے تھے اور ہم لوگوں کو زمین اس شرط پر کرائے پر دیتے کہ اس (مقرر کردہ) حصہ کی پیداوار ہماری ہے اور اس (مقرر کردہ) حصے کی پیداوار ان کی' پھر بعض اوقات ایک حصے میں پیداوار ہوجاتی اور دوسرے میں نہ ہوتی' لہذا نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ہمیں اس سے منع فرما دیا البتہ چاندی کے عوض اجارے سے منع نہیں فرمایا" (مسلم' ۳: ۱۱۸۳' حدیث ۱۱۴۷' ۱۱۷).

یہ روایت بھی امام مسلم نے روایت کی ہے۔ امام مسلم کا اسلوب بیان یہ ہے کہ وہ ایک راوی کی مختلف طریقوں سے مروی تمام روایات ایک ہی جگہ جمع فرما دیتے ہیں۔ چنانچہ مذکورہ راوی حضرت رافعؓ بن خدیج سے انہوں نے حسب ذیل دو مزید روایات بھی نقل کی ہیں' جس سے ان کے خیالات کا صحیح طور پر علم ہوتا ہے:

"حضرت حنظلہؒ کہتے ہیں کہ میں نے رافعؓ بن خدیج سے زمین کو سونے اور چاندی کے عوض کرائے پر دینے کے متعلق پوچھا' کہ اس کا کیا حکم ہے' تو انہوں نے فرمایا کہ اس میں کوئی مضائقہ نہیں-" اصل بات یہ ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں لوگ زمین محض اس پیداوار کے بدلے میں کرائے پر دیتے تھے' جو نہروں اور نالیوں (کھالوں) کے کناروں پر ہوتی اور بعض اوقات اس جگہ کی پیداوار تو صحیح سالم حاصل ہوجاتی' مگر دوسری جگہ کی پیداوار تلف ہوجاتی' جس سے محنت کرنے والے کو نقصان ہوتا' لہذا نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس بنا پر ہمیں اس سے منع فرمایا' تاہم جہاں تک کسی معلوم ومضمون (قابل ضمانت) شئی کے عوض کرائے پر دینے کا سوال ہے' تو اس کے ساتھ کرائے پر دینے میں کوئی حرج نہیں" (مسلم' بمحل مذکور).

امام ابوداؤدؒ نے حضرت سعدؓ بن ابی وقاص سے حسب ذیل روایت نقل فرمائی ہے: حضرت سعدؓ بن ابی وقاص فرماتے ہیں کہ ہم نالیوں کے کناروں اور پانی سے متصل جگہوں پر ہونے والی پیداوار کے عوض اراضی کو کرائے پر دیتے تھے۔ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ہمیں اس سے منع فرما دیا اور ہمیں حکم دیا کہ ہم اسے سونا اور چاندی کے عوض کرائے پر دیں (ابوداؤد' ۳: ۶۸۵' حدیث ۳۳۹۱؛ النسائی' کتاب المزارعۃ' حدیث ۳۹۲۵)۔ اس بارے میں روایات چونکہ ایک خاص حکمت اور مصلحت پر مبنی تھیں اس لیے جب ان روایات کو ان کے سیاق وسباق سے ہٹ کر لیا جانے لگا تو اکابر صحابہؓ نے اس کا نوٹس لیا' چنانچہ بخاری شریف میں ہے کہ جب حضرت عبداللہ بن عمرؓ کو پتہ چلا کہ حضرت رافعؓ بن خدیج کرائے پر اراضی کو دینے کی ممانعت پر مشتمل روایت نقل کرتے ہیں' تو وہ خود چل کر' حضرت رافعؓ

کے پاس پہنچے اور ان سے جا کر فرمایا: "میں تو یہ بات جانتا ہوں کہ ہم عہد نبوی میں اپنی قابل کاشت اراضی کو اس کے چاروں کونوں کی پیداوار اور کچھ بھوسے پر' کرائے پر دیتے تھے" (البخاری' حدیث ۲۳۴۴)۔ جبکہ حضرت عبداللہ بن عمرؓ کے نامور شاگرد حضرت نافع' حضرت عبداللہ بن عمرؓ کے متعلق روایت فرماتے ہیں کہ "حضرت عبداللہ بن عمرؓ اپنی قابل کاشت اراضی کو عہد نبویؐ' عہد ابی بکرؓ' عہد عمرؓ فاروق' عہد عثمانؓ اور حضرت امیر معاویہؓ کی خلافت کے ابتدائی زمانے تک کرائے پر دیتے رہے"(کتاب مذکور' حدیث ۲۳۴۳) اور یہ کیسے ممکن ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے کسی بات سے منع فرمایا ہو اور فاروق اعظمؓ کے عالم و فاضل بیٹے اور مدینہ منورہ کے نامور مفتی کو اس کا علم نہ ہو اور مسلمانوں کی تاریخ کے اس سنہرے دور میں' مدینہ منورہ جیسے شہر میں انہیں اس ناجائز اور قبیح فعل سے کسی نے روکا تک نہ ہو.

اس تفصیل سے یہ بھی واضح ہوجاتا ہے کہ احادیث نبویہ میں جو ممانعت مذکور ہے وہ کسی خاص حکمت اور مصلحت پر مبنی تھی' جس کا سطور بالا میں ذکر آچکا ہے کہ عہد نبوی میں لوگ زمین کو کرائے پر دیتے وقت یہ شرط لگا دیتے تھے کہ زمین کے اچھے اور زرخیز حصے کی پیداوار ان کی ہوگی اور بعض اوقات دوسرے حصوں میں پیداوار نہ ہوتی' جس سے کاشت کرنے والے کو سخت نقصان اٹھانا پڑتا تھا۔ ان حالات میں نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے صحابہ کرامؓ کو اس قسم کی شرائط سے منع فرمایا تو یہ ممانعت درحقیقت نفس فعل کی نہیں' بلکہ فعل کے کچھ اوصاف وخصوصیات کی تھی۔ اسی لیے نامور محدث حافظ ابن حجرؒ نے بھی ممانعت کو اسی پر محمول کیا ہے (دیکھیے فتح الباری' شرح صحیح البخاری'۵:۲۵' نیز دیکھیے اعلاء السنن' ۱۷:۴۸).

(ب) تعامل نبویؐ وصحابہ: جواز اجارہ اراضی کے حق میں دوسری دلیل یہ پیش کی جاسکتی ہے کہ اس بارے میں ہمیں نہ صرف نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی قوی روایات ملتی ہیں' بلکہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ کرام کا اس پر تعامل بھی ثابت ہے' جس سے اس کے جواز میں کسی شک یا شبہے کی گنجائش باقی نہیں رہتی۔ چنانچہ شیخ عبدالسلام ابن تیمیہؒ نے اپنی کتاب منتقی الاخبار کتاب المساقاۃ والمزارعہ) میں' جواز اجارہ پر' معمولات نبوی وصحابہ پر مشتمل متعدد روایات سے استدلال کیا ہے۔ مثال کے طور پر :"حضرت عبداللہ بن عمرؓ فرماتے ہیں کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اہل خیبر سے کھجوروں اور پیداوار کے نصف پر معاملہ طے کیا' اسے ایک جماعت نے روایت کیاہے" (منتقی الاخبار' حدیث:۳۰۴۳) ؛ انہی سے مروی ہے کہ جب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے خیبر کا علاقہ فتح کر لیا تو یہودیوں نے آپؐ سے درخواست کی کہ آپؐ انہیں اپنی اراضی' پر اس شرط پر بحال رہنے دیں کہ وہ کھیتی باڑی کا کام کریں گے اور انہیں آدھا پھل ملے گا' آپؐ نے فرمایا ہمیں منظور ہے' لیکن جب تک چاہیں گے تمہیں بحال رکھیں گے۔ یہ روایات جو البخاری اور مسلم دونوں میں موجود ہیں' اس بات کی دلیل ہیں کہ یہ ایک جائز عقد (معاملہ) ہے (کتاب مذکور' ۳:۳۴۴)' جبکہ امام ابن ماجہؒ اس پر صحابہ کرامؓ کا اجماع نقل فرماتے ہیں: حضرت طاؤس سے مروی ہے کہ حضرت معاذؓ بن جبل نے عہد نبویؐ' عہد ابی بکرؓ' عہد عمرؓ وعثمانؓ میں ایک تہائی اور چوتھائی پیدوار پر اپنی زمین کرائے پر دی' چنانچہ مدینہ منورہ میں آج تک اسی اصول پر عمل ہوتا ہے(ابن ماجہ: السنن' کتاب الاجارہ).

اسی طرح ابن تیمیہؒ نے اس پر تمام اہل مدینہ کا تعامل ثابت کیا ہے' انہوں نے امام بخاریؒ کے حوالے سے یہ روایت نقل کی ہے۔ کہ وہ قیس بن مسلم ابوجعفر سے نقل کرتے ہیں کہ مدینہ منورہ میں مہاجرین کا کوئی بھی ایسا گھرانہ نہ تھا جو ایک تہائی یا ایک چوتھائی پر زمین کاشت نہ کرتے ہوں' چنانچہ حضرت علیؓ' سعدؓ بن مالک' ابن مسعودؓ ' عمرؒ بن عبدالعزیز' قاسمؒ' عروہؒ' خاندان ابی

بکرؓ، عمرؓ اور خاندان علیؓ نے اسی طرح کاشت کی، قیس کہتے ہیں کہ حضرت عمرؓ لوگوں سے اس شرط پر معاملہ فرماتے تھے کہ اگر انہوں نے اپنے پاس سے بیج دیا تو نصف حصہ ورنہ اتنا حصہ لیں گے۔(منتقی الاخبار، حدیث:۳۰۵)۔

اجماع امت: "جواز اجارہ اراضی" کی تیسری دلیل اجماع امت ہے، جو اس کے جواز کے حق میں منعقد ہوچکا ہے۔ حافظ ابن حجر العسقلانیؒ نے لکھا ہے، کہ اس مسئلے پر تمام صحابہ کرامؓ متفق الرائے تھے اور اس مسئلے پر صحابہ کرامؓ کے ما بین قولی اجماع نہ سہی، عملی اور سکوتی اجماع ضرور تھا، چنانچہ جن صحابہ کرامؓ سے اس کے خلاف کوئی روایت مروی ہے، خود انہی صحابہ کرامؓ سے دوسری روایات اس کے حق میں بھی ملتی ہیں، جس سے اس کے جواز کا حکم پوری طرح ثابت ہوجاتا ہے (فتح الباری،۵:۲۵)۔

صحابہ کرامؓ کے اجماع کے علاوہ اس مسئلے پر جمہور فقہاء کا اجماع بھی موجود ہے، جس کی تفصیل حسب ذیل ہے:

(ا) حنفی مسلک: صاحب ہدایہ مسلک احناف کی ترجمانی کرتے ہوئے فرماتے ہیں: "اور مکانات اور دوکانوں کو رہائش کے لیے کرائے پر حاصل کرنا جائز ہے، اگرچہ اس نے یہ صراحت نہ کی ہو، کہ وہ اس میں کیا کرے گا، اس لیے کہ ان میں متعارف عمل رہائش ہے، لہذا اسے اسی پر محمول کیا جائے گا، جس میں کوئی تفاوت اور فرق نہیں ہوتا، جس سے وہ معاملہ صحیح ہوگا اور اسے اجازت ہوگی کہ وہ اس میں ہر شئ کرے اور اراضی کو بھی زراعت کے لیے کرائے پر لینا جائز ہے، اس لیے کہ اس کا نفع مشہور ومتعارف ہے اور کرایہ دار کو اس میں پانی گزارنے اور راستہ لینے کا حق ہوگا، اگرچہ ان کو شرط نہ ٹھہرایا گیا ہو، کیونکہ اجارہ نفع اٹھانے کے لیے ہوتا ہے، اور نفع اندوز ہونا ان کے بغیر نہیں ہوسکتا، لہذا وہ مطلق عقد (معاملے) میں داخل ہوں گے (ہدایہ، ۲:۲۹۵ نیز دیکھیے الکاسانی: البدائع، ج۴)؛

(ب) مالکی مسلک بھی اسی کے مطابق ہے، چنانچہ المدونۃ الکبری میں مسلک مالکی کی وضاحت ان الفاظ میں کی گئی ہے:(سحنون کہتے ہیں کہ) آپ کا اس شخص کے بارے میں کیا خیال ہے، جس نے کسی شخص سے تین سالوں کے لیے زمین کرائے پر لی، تو کیا یہ امام مالکؒ کے مسلک پر جائز ہے ؟ (عبدالرحمان بن القاسم) نے جواب دیا کہ ہاں جائز ہے، انہوں نے مزید کہا کہ میں نے امام مالکؒ سے اس شخص کے متعلق پوچھا جو زمین کو تین سال کے لیے کرائے پر حاصل کرے، پھر اس میں ایک سال یا دو سال کے لیے زراعت کرے، پھر اس کا پانی خشک ہوجائے، یا چشمہ سے پانی کی آمد رک جائے تو وہ اپنے مالک سے کرائے کا حساب کیسے کرے، کیا وہ کرائے کو دونوں سالوں پر مساوی تقسیم کرے، اگر اس نے تین سالوں کے لیے تیس دینار پر معاملہ کیا ہو یا ہر سال کے لیے دس دس دینار پر معاملہ کرے، تو امام مالکؒ نے فرمایا کہ نہیں، لیکن وہ اپنے خرچ کے مطابق اس سے حساب لے لے(المدونۃ الکبری، قاہرہ۱۳۲۳ھ ۴ : ۵۲۷)۔

(ج) مسلک حنبلی: امام احمد بن حنبلؒ اور ان کے تلامذہ بھی مکمل طور پر، اس کے جواز کے حق میں ہیں، حافظ ابن قدامہؒ نے اپنی کتاب المغنی میں اس کی قرآن وسنہ اور اجماع امت سے مشروعیت ثابت کی ہے۔ چنانچہ معجم الفقہ الحنبلی میں ہے: "جواز اجارہ کے حکم کی بنیاد قرآن وسنہ اور اجماع امت پر ہے (المغنی، کتاب الاجارات، ۲۱۲، ۵:۳۹۷ ؛ معجم الفقہ الحنبلی، ۱:۴)

اس ضمن میں یہ امر بھی قابل ذکر ہے کہ فقہ حنبلی کے بانی ومؤسس، امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ تعالی کی جو اپنے دور میں نامور محدث اور فقیہ ہی نہیں، بلکہ عابد وزاہد اور متقی ومتورع بزرگ تھے اور جو خلفا تک کے عطیات کو درخور اعتنا نہ جانتے تھے، اپنی گزر بسر جائیداد کے کرائے سے ہوتی تھی، چنانچہ ابن جوزی کی کتاب مناقب میں ہے: امام احمد بن حنبلؒ کو اپنے والد

سے کپڑے بننے کا ایک کارخانہ وراثت میں ملا تھا، جس کے کرائے پر ان کی گزر بسر ہوتی تھی۔ بیان کیا جاتا ہے کہ ان کے پاس کچھ دوکانیں بھی تھیں، جنہیں انہوں نے کرائے پر دے رکھا تھا، بعض اوقات وہ لوگوں سے کرایہ وصول نہیں کرتے تھے، بلکہ معاف کر دیتے تھے (عبدالرحمن ابن الجوزی: مناقب الامام).

(د) مسلک شوافع: جبکہ امام شافعیؒ تو اس بارے میں دوسرے تمام ائمہ سے پیش پیش ہیں، انہوں نے نہ صرف دوسری جگہوں کے مکانات اور اراضی کا کرایہ لینے کی اجازت دی ہے، بلکہ خود مکہ المکرّمہ کے مکانات اور وہاں کی جائیداد پر بھی کرائے کی مشروعیت ثابت کی ہے، حالانکہ اس بارے میں امام ابوحنیفہؒ، امام احمد بن حنبلؒ اور کسی حد تک امام مالکؒ بھی ان کے مخالف ہیں۔ ان بزرگوں کے نزدیک مکہ مکرمہ کے مکانات کو کرائے پر دینا درست نہیں ہے یا کم از کم مکروہ ضرور ہے۔

اراضی مکۃ المکرّمہ: اسلام کے "نظام کرایہ داری" پر اپنی بحث کو آگے بڑھانے سے قبل مناسب معلوم ہوتا ہے کہ ہم اس سوال کا بھی جائزہ لیتے چلیں، کہ آیا "جواز اجارہ" کا مذکورہ بالا حکم دنیا کی تمام اراضی، مکانات اور جائیداد کے بارے میں عام ہے یا اس سے بقول بعض کچھ اراضی اور مکانات مستثنیٰ ہیں، مثلاً بعض علما کے نزدیک مکہ مکرمہ کے مکانات اس کلیے میں داخل اور شامل نہیں ہیں، چنانچہ وہ بعض روایات سے بھی استدلال کرتے ہیں، مثال کے طور پر سنن الدارقطنی میں ہے۔ حضرت ابو نجیح حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے روایت کرتے ہیں کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: کہ جس نے مکہ مکرمہ کے مکانوں کا کرایہ کھایا اس نے سود کھایا (الدارقطنی: السنن، کتاب الحج)۔ دوسری روایت میں ہے کہ حضرت مجاہد (تابعی) نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کرتے ہیں کہ آپؐ نے فرمایا کہ مکہ مکرمہ محترم ہے، نہ اس کے مکانات کو بیچا جاسکتا ہے اور نہ ہی اس کے مکانات کو کرائے پر دیا جا سکتا ہے (ابن ابی شیبہ: المصنف)، جبکہ حضرت فاروق اعظمؓ فرماتے ہیں: "اے اہل مکہ اپنے مکانوں پر دروازے نہ لگاؤ، تاکہ باہر سے آنے والا شخص جہاں چاہے پڑاؤ کر لے" (حوالۂ مذکور)۔ چنانچہ ان روایات اور خاص طور پر سورۃ الحج میں ارشاد باری تعالیٰ: "اِنَّ الَّذِيْنَ كَفَرُوْا وَيَصُدُّوْنَ عَنْ سَبِيْلِ اللّٰهِ وَالْمَسْجِدِ الْحَرَامِ الَّذِىْ جَعَلْنٰهُ لِلنَّاسِ سَوَآءَ ۨالْعَاكِفُ فِيْهِ وَالْبَادِ" (۲۲[الحج]:۲۵)، بے شک جو لوگ کافر ہیں اور لوگوں کو خدا کے راستے سے اور مسجد حرام سے، جسے ہم نے لوگوں کے لیے یکساں (عبادت گاہ) بنایا ہے، روکتے ہیں، خواہ وہ وہاں کے رہنے والے ہوں یا باہر سے آنے والے) کی بنا پر بہت سے فقہا مکہ مکرمہ کے مکانات کو فروخت کرنے اور ان کو، بالخصوص موسم حج میں کرایہ پر دینے کو مکروہ خیال کرتے ہیں۔ حضرت عبداللہ بن عباسؓ، سعید بن جبیرؒ، قتادہؒ اور ابن زیدؒ وغیرہ کا بھی یہی مسلک ہے، لیکن جن حضرات نے اس کی اجازت دی ہے وہ ان تمام روایات (آثار) کو مکان کی عمارتوں (بناء) کی فروخت پر محمول کرتے ہیں، اس لیے کہ ان مکانات کی عمارت یقینی طور پر بنانے والے کی ملکیت ہے اور جس بات سے روکا گیا ہے وہ وہاں کی اراضی ہیں۔ اسی لیے امام ابوحنیفہؒ اور امام احمد بن حنبلؒ (ان سے مروی صحیح ترین قول کے مطابق) یہ فرماتے ہیں کہ نہ تو مکہ مکرمہ کے مکانات کو بیچا جاسکتا ہے اور نہ ہی انہیں کرایہ پر دیا جا سکتا ہے، اس لیے کہ سرزمین حرم آزاد ہے؛ اگرچہ ان کے اس قول کی بنیاد ان کے اس اصول پر ہے کہ مکہ مکرمہ بزور شمشیر فتح کیا گیا تھا اور جس علاقے کو بھی بزور شمشیر فتح کیا گیا ہو، وہ وقف ہوتا ہے، جس کی اراضی کو فروخت کرنا جائز نہیں ہوتا، مگر امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ مکہ مکرمہ کے مکانات کو بیچنا بھی جائز ہے اور ان کو کرائے پر دینا بھی درست ہے اور اس کی تمام اراضی اس کے باشندوں کی ملکیت ہے، یہی قول حسن بصریؒ، طاؤسؒ، عمرو بن دینارؒ اور فقہا کی ایک جماعت کا بھی ہے۔ ان کے نزدیک مذکورہ بالا آیت کا مفہوم یہ

ہوگا کہ ہم نے اسے (مسجد حرام کو) لوگوں کے لیے قبلہ اور اس کی عبادت کے لیے عبادت گاہ اور وہاں کے مقیم اور مسافر دونوں کے لیے اللہ کی تعظیم وتکریم اور مسجد حرام میں نماز کی فضیلت حاصل کرنے اور طواف کرنے میں یکساں استحقاق والا بنا دیا ہے(تفسیر مظہری' ۶:۲۶۸-۲۶۹).

اس تفصیل سے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ احنافؒ کے ہاں مکہ مکرمہ کی اراضی کو فروخت کرنا اور ان کو کرائے پر دینا اور منافع حاصل کرنا مکروہ ہے اور یہ کہ مذکورہ بالا احادیث میں اراضی کرائے پر دینے کی جس ممانعت کا ذکر ہے۔ وہ "سر زمین حرم" ہی کی اراضی ہے.

مشہور شافعی عالم امام فخر الدین الرازیؒ نے بھی اس آیت کی تفسیر پر بڑی مفصل اور جامع بحث کی ہے۔ ہم ان کی بحث کا خلاصہ اپنے الفاظ میں پیش کرنا مناسب سمجھتے ہیں۔ وہ لکھتے ہیں: تیسرا مسئلہ: علما کے ما بین اس مسئلے میں اختلاف ہے کہ مقیم اور مسافر' یہاں کس معاملے میں یکساں استحقاق رکھتے ہیں۔ حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے' بعض روایات کے مطابق یہ مروی ہے کہ وہ مکہ مکرمہ میں ٹھہرنے اور وہاں رہائش رکھنے کے معاملے میں مساوی ہیں' لہذا اس میں کسی بھی شخص کو دوسرے شخص کی نسبت ٹھہرنے کا زیادہ استحقاق نہ ہوگا۔ماسوا اس کے کہ وہ شخص دوسرے کی نسبت پہلے گھر میں داخل ہوجائے' یہی حضرت قتادہؒ اور سعید بن جبیرؒ کا قول ہے۔ ان کا یہ مسلک ہے کہ مکہ مکرمہ کے مکانات کو فروخت کرنا اور انہیں کرائے پر دینا حرام ہے۔ ان کا استدلال آیت مبارکہ اور حدیث نبوی سے ہے۔ آیت سے مراد تو مذکورہ آیت ہے۔ جس کی تفسیر میں یہ لوگ کہتے ہیں کہ "اراضی مکہ" کسی کی ملکیت نہیں' اس لیے کہ اگر وہ کسی کی ملک ہوتی' تو اس میں مقیم اور مسافر یکساں کیسے ہوسکتے تھے' جب وہ دونوں اس کے معنی میں مساوی ہیں' تو اس سے ثابت ہوا' اس سرزمین کا حکم وہی ہے' جو مسجد کا ہے۔ رہی حدیث' تو اس سے مراد نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ فرمان ہے" یہی حضرت عبداللہ بن عمروؓ اور عمر بن عبدالعزیزؒ کا مسلک ہے اور یہی امام ابوحنیفہؒ اور اسحاق الحنظلیؒ کا مسلک وموقف ہے۔ اس صورت میں زیر نظر آیت میں مسجد "الحرام" سے مراد پورے حرم کا علاقہ ہے' کیونکہ مسجد حرام کا ذکر کرکے اس سے حرام کا علاقہ مراد لینا درست ہے.

دوسرا قول یہ ہے کہ اس آیت میں مقیم اور مسافر کے مساوی ہونے سے مراد' ان کا عبادت کرنے کے لیے مسجد میں مساوی ہونا ہے۔ یہاں نہ تو مقیم کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ مسافر کو روکے اور نہ ہی مسافر کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ مقیم کو عبادت سے منع کرے۔ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد مبارک ہے: "اے بنی عبد مناف تم میں سے جو کوئی بھی لوگوں کے معاملات کا ذمہ دار بنے' تو وہ کسی شخص کو بھی' دن یا رات کی کسی ساعت میں بیت اللہ شریف کا طواف کرنے اور مسجد حرام میں نماز پڑھنے سے نہ روکے' یہی حسن بصریؒ' مجاہدؒ اور ان لوگوں کا مسلک ہے جنہوں نے مکہ مکرمہ کے مکانات کو فروخت کرنے کی اجازت دی ہے.

اس مسئلے میں اسحاق الحنظلیؒ اور امام شافعیؒ کے مابین مکہ مکرمہ میں مناظرہ بھی ہوا تھا' حضرت الحنظلیؒ لوگوں کو مکہ مکرمہ کے مکانات کرائے پر دینے کی اجازت نہ دیتے تھے۔ امام شافعیؒ اس کے حق میں تھے' مناظرے کے آخر میں حضرت اسحاقؒ نے فرمایا کہ جب مجھے یہ باتیں معلوم ہوگئی ہیں' جس سے میرے اوپر حجت قائم ہوگئی ہے' تو میں اپنا سابقہ قول چھوڑتا ہوں(فخر الدین الرازی: تفسیر کبیر' قاہرہ' ۱۳۰۸ھ' ۶:۱۷۷).

لطف کی بات یہ ہے کہ اس مسئلے میں علامہ ابن حزم الظاہریؒ بھی' امام شافعیؒ کے ہمنوا ہیں' یہاں انہوں نے اس کے جواز کی تائید کرتے ہوئے لکھا ہے: "مکہ مکرمہ کے مکانات کا مالک ہونا' ان کو فروخت کرنا اور ان کو کرائے پر دینا سب جائز ہے۔ جہاں تک

حضرت عبداللہ بن عباسؓ کی اس روایت کا تعلق ہے جو ان سے مروی ہے کہ ''مکہ مکرمہ کے مکانات کو نہ تو بیچنا درست ہے اور نہ ان کو کرائے پر دینا اور حضرت عمر بن عبدالعزیزؒ نے لوگوں کو ان کا کرایہ وصول کرنے سے منع فرما دیا تھا اور حضرت عمر فاروقؓ سے اہل مکہ کے لیے مکانوں کو دروازے لگانے کی ممانعت بھی مروی ہے اور اس بارے میں دو مرسل روایات بھی مروی ہیں' جو صحیح نہیں ہیں اور یہی اسحاق بن راہویہ کا قول ہے۔ حضرت علیؓ فرماتے ہیں کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے علم کے ساتھ صحابہ کرام مکہ مکرمہ کے مکانات کے مالک بنے' مگر آپؐ نے ان میں سے کسی کو بھی اس سے منع نہ فرمایا (بذیل آیت مذکورہ)۔

خلاصہ یہ کہ قرآن وسنہ کی واضح نصوص اور صحابہ کرام' ائمہ عظام اور فقہائے امت کے اجماع سے ہر شخص اپنی مملوکہ اشیا خود بھی استعمال بھی کر سکتا ہے' انہیں فروخت بھی کر سکتا ہے اور کرائے پر دوسروں کو بھی دے سکتا ہے۔ اس بارے میں ممانعت پر مشتمل احادیث یا تو سرے سے درست نہیں ہیں' یا پھر وہ ان خاص شرائط اور قیود کی ممانعت پر مبنی ہیں جو زمانۂ جاہلیت میں باہم طے کی جاتی تھیں اور جن سے نفع کا جھکاؤ ایک فریق کی جانب ہوجاتا تھا' یا پھر اس سے خاص علاقے' یعنی مکہ مکرمہ میں کرایہ لینے اور دینے کی ممانعت مراد ہے جس کا مقصد حجاج کرام کو فائدہ پہنچانے کے سوا اور کچھ نہیں۔ گو اس بارے میں بھی امت کا تعامل امام شافعیؒ کے قول پر ہے۔ رہا باقی علاقوں اور باقی ممالک میں ''جواز کرایہ داری'' کا مسئلہ تو اس کے ثبوت میں کسی شک وشبہے کی گنجائش نہیں ہے (الکاسانی : بدائع' ۴:۱۴۷)

(۴) قانون اجارہ: قانون اجارہ کے اہم اصولوں کی تفصیل درج ذیل ہے:

(الف) رکن اجارہ : ہر معاملے اور معاہدے کی طرح ''عقد اجارہ'' کا ایک رکن ہے' یعنی ''ایجاب وقبول''۔ یہ ایجاب وقبول ایسے الفاظ کے ساتھ ہونا چاہیے' جن سے کرائے اور اجرت پر لینے کا مفہوم مستنبط ہوتا ہو' مثلاً : ''اجارہ (کرائے پر دینا) استجار (کرائے پر لینا)' اکتراء (کرائے پر لینا)' اور اکراء (کرائے پر دینا) کے الفاظ سے (الکاسانی : بدائع' ۴: ۱۴۷-۱۷۵)۔

یہ ایجاب وقبول کے دو الفاظ کے ساتھ ہونا چاہیے' جوکہ دونوں بصیغہ ماضی ہوں' مثلاً ان میں سے ایک شخص کہے: اجرت ھذہ الدار (میں نے اس مکان کو کرائے پر دیا) دوسرا کہے قبلت (میں نے قبول کیا)' لہذا اگر دونوں میں سے ایک کا جملہ مستقبل سے متعلق ہو' مثلاً ایک شخص کہے: میں اسے اس مکان کو عقد اجارہ پر دونگا۔ دوسرا کہے میں قبول کروں گا' یا اس نے کہا ''میں نے قبول کیا'' یا ایک کہے کہ ''میں نے اس مکان کو تجھے کرائے پر دیا'' اور دوسرا کہے: میں قبول کرلوں گا' تو یہ عقد درست نہ ہوگا (فتاوی عالمگیری' ۳:۴۰۹' کتاب الاجارات)۔ مشہور حنفی فقیہ شمس الائمہ الحلوانی نے لکھا ہے کہ عقد اجارہ لفظ ''عاریت'' ''ہبہ'' اور ''صلح'' کے ساتھ بھی عقد ہوجاتا ہے' جبکہ امام السرخسیؒ نے لفظ ''عاریت'' کے ساتھ اس کے منعقد ہو جانے کی صراحت کی ہے' جب کہ لفظ بیع کے ساتھ اس کے منعقد ہونے اور نہ ہونے میں مشائخ کے ما بین اختلاف پایا جاتا ہے۔

اگر اجارہ میں کسی خاص وقت کی صراحت ہو' مثلاً وہ کہے ''میں نے تجھے (آنے والے) کل میں' یہ مکان کرائے پر' دے دیا'' تو یہ عقد اجارہ بھی درست ہوگا' تاہم اگر مذکورہ وقت سے پہلے' دونوں میں سے کوئی ایک فریق اس معاہدے کو منسوخ کرنا چاہے' تو اس بارے میں امام محمدؒ سے دو روایات ہیں: ایک روایت کی رو سے' دونوں کو مقررہ وقت سے قبل معاہدے کو فسخ کرنے کا حق حاصل ہوگا' جبکہ دوسری روایت کی رو سے انہیں یہ حق حاصل نہ ہوگا' جبکہ شمس الائمہ الحلوائیؒ فرماتے ہیں' کہ ''میرے نزدیک یہ رائے زیادہ بہتر ہے کہ اگر عقد اجارہ کسی وقت کی طرف منسوب ہو' تو اس صورت میں بھی' یہ عقد اجارہ' دوسری صورتوں کی طرح

محکم اور یقینی ہوجائے گا اور دونوں میں سے کسی ایک کو بھی، اس معاہدے کو منسوخ کرنے کا حق حاصل نہ ہوگا.

(۲) عقد اجارہ کی شرائط: ہر عقد اجارہ (کسی شے، یا فرد کو اجرت پر لینا، یا دینا) ایک شرعی عقد ہے، لہذا دوسرے عقود کی طرح "عقد اجارہ" کی صحت کے لیے بہت سی شرائط ہیں، جن میں سے بعض کا تعلق انعقاد سے، بعض کا اس معاملے کی صحت سے، بعض کا لزوم سے اور کچھ شرائط کا تعلق اس عقد کے نفاذ سے ہے، تفصیل حسب ذیل ہے: (الف) شرائط انعقاد: عقد اجارہ کے منعقد ہونے کے لیے حسب ذیل شرائط کا پایا جانا لازمی ہے، بصورت دیگر عقد اجارہ سرے سے ہی منعقد نہ ہوگا:

عقد کنندہ سے متعلقہ شرائط: (۱) عاقد کا عاقل ہونا، لہذا دیوانہ شخص اور بے سمجھ بچہ کوئی شے اجارہ پر دینے کا اہل نہیں ہوتا۔ تاہم اگر بچہ سمجھدار ہو اور اس کے ولی (سرپرست) نے اسے معاملات کی اجازت دے رکھی ہو تو اس کا کیا ہوا اجارے کا "معاملہ" درست ہوگا اور اس میں اس کے سرپرست کی اجازت کی بھی ضرورت نہ ہوگی، تاہم اگر بچہ بے سمجھ ہو، یا اس کے ولی نے اسے تصرفات کی اجازت نہ دی ہو، تو اس صورت میں اس کا کیا ہوا معاملہ اس کے ولی کی اجازت پر موقوف ہوگا: اگر تو اس نے اجازت دے دی، تو ٹھیک ورنہ وہ عقد باطل ہوجائے گا اور لینے والے پر "مثلی اجرت" ضروری ہوگی.

"عقد کنندہ" کے لیے مسلمان یا آزاد یا مرد ہونا شرط نہیں ہے، لہذا دوسرے افراد بھی عقد اجارہ کرنے کے پوری طرح اہل ہیں، البتہ غلام [رک بآں] ہونے کی صورت میں اس کا اپنے آقا کی طرف سے اجازت یافتہ (ماذون) ہونا ضروری ہوگا.

(ب) عقد اجارہ کی درستی (صحت) کے لیے حسب ذیل شرائط کا پایا جانا ضروری ہے: (۱) دونوں کا مذکورہ عقد پر متفق اور رضا مند ہونا، لہذا کسی ایک طرف سے، مجبوراً یا غلطی ونسیان سے کیا ہوا عقد اجارہ، گو منعقد تو ہو جاتا ہے، لیکن اسے "اجارۂ فاسد" کہا جائے گا، جس پر مثلی اجرت ضروری ہوگی۔ مثلی اجرت سے مراد ایسی اجرت ہے جو عام طور پر اس کام یا مکان کی وصولی پر ادا کی جاتی ہے؛ (۲) معقود علیہ (منفعت، فائدے) کا معلوم و واضح ہونا، لہذا اگر کسی شخص نے منفعت کو واضح نہ کیا اور وہ عرفی طور پر بھی معلوم نہ ہو، تو عقد اجارہ باطل ہوگا؛ (۳) مدت اجارہ کا تعین یعنی یہ کہ یہ عقد اجارہ کتنی مدت کے لیے کیا جا رہا ہے؛ (۴) قدرت کا ہونا: اسی طرح یہ بھی ضروری ہے کہ جس منفعت پر معاملہ کیا جارہا ہے وہ شرعاً اور حقیقۃً قابل حصول ہو، یعنی، وہ دونوں کی قدرت میں ہو؛ (۵) محل منفعت کا معلوم و متعین ہونا، مثال کے طور پر یہ معلوم ہو کہ وہ کونسے مکان اور کون سی زمین کو کرائے پر دے رہا ہے؛ (۶) اجرت / معاوضے کا معقود علیہ (منفعت) کی جنس سے نہ ہونا، مثال کے طور پر اگر کسی نے اس معاوضے پر مکان دیا کہ دوسرا شخص اسے اپنا مکان کرائے پر دے گا تو یہ عقد درست نہ ہوگا، جیسا کہ ایک شخص کی محنت کی اجرت کے طور پر دوسرے شخص کی محنت کی شرط رکھنا بھی درست نہیں ہوتا؛ (۷) اجرت یا معاوضہ کا متعین ہونا، دونوں کے مابین پیشگی کرایہ اور اجارہ متعین ہو چکا ہو؛ (۸) رکن عقد، یعنی ایجاب وقبول کا ہر ایسی شرط سے خالی ہونا جو نہ تو عقد تقاضائے معاملہ کے خلاف ہو، اور نہ نامناسب ہو، یہ شرط دوسرے معاملات میں بھی ضروری ہے؛ (۹) اس میں کسی بھی فریق کو شرط خیار حاصل نہ ہو، بصورت دیگر شرط خیار کی مدت میں اجارہ نافذ العمل نہ ہوگا (الجزیری، ۳: ۵۸-۶۰؛ عالمگیری، ۴:۴۱۱-۴۱۳).

(ج) عوض / اجرت سے متعلقہ شرائط: دوسرے معاملات کی طرح، اجارہ بھی ایک لین دین کا معاملہ ہے، لہذا اجرت یا عوض کا موجود و متعین ہونا اس کی لازمی شرائط میں سے ہے، اس سلسلے میں درج ذیل امور کا پیش نظر رکھنا ضروری ہے: (۱) اگر وہ زرِ عیار مثلاً

کرنسی، سونا، چاندی وغیرہ ہو تو اس کی مقدار کا متعین اور طے شدہ ہونا ضروری ہے۔ علاوہ ازیں یہ بھی ضروری ہے کہ اس کی نوع یا قسم متعین کر دی جائے، مثلاً اگر سکّہ ہے، تو رائج الوقت یا کوئی اور سکہ۔ تاہم اگر کسی ملک یا علاقے میں اگر ایک ہی سکہ رائج ہو تو اس کی تعیین ضروری نہ ہوگی۔ البتہ مقدار کا تعین لازمی ہوگا؛ (۲) اگر وہ شے، ناپ تول کر دی جانے والی ہو، تو اس کی تعیین وتشریح بھی ضروری ہے؛ (۳) کسی جانور وغیرہ کا اجارہ: اگر اجرت میں کوئی جانور وغیرہ دیا جارہا ہو، تو اس صورت میں ضروری ہے کہ معاملہ کرنے والا شخص اشارہ کر کے بتائے کہ "یہ اونٹ" یا "یہ گائے" یا پھر اس کی کسی دوسری طرح تعیین و تخصیص کر دی جائے، بصورت دیگر معاہدہ فاسد ہوگا؛ (۴) سامان کا اجارہ : اور اگر "اجرت" سامان، مثلاً کپڑوں یا برتنوں وغیرہ کی شکل میں دی جانا مقصود ہو، تو اس صورت میں یہ لازم ہوگا کہ سامان کی مقدار، اس کی خصوصیات وغیرہ کا تعین کر دیا جائے، ورنہ اجارۂ فاسد ہوگا اگر عقد اجارہ میں یہ شرط رکھی گئی ہو، کہ ادائیگی پیشگی کی جائے گی، تو اس شرط کے مطابق پیشگی ادائیگی لازم ہوگی.

(د) مدت اجارہ: (۱) کرائے کی شرائط میں یہ بات بھی شامل ہے کہ اجارے یا کرائے کی حد متعین کردی جائے، مثلاً ایک سال، دو سال وغیرہ؛ (۲) ذاتی مملوکہ اشیا کو طویل مدت تک کرائے پر دیا جا سکتا ہے، اس سلسلے میں وقت اور زمانے کی کوئی حد بندی نہیں؛ (۳) تاہم اگر وہ "وقف شدہ" اراضی ہے، تو اس صورت میں اسے تین سال سے زیادہ مدت تک کرائے پر دینا درست نہ ہوگا؛ تاہم کسی مصلحت کی بنا پر قاضی (حاکم شرع) اسے زیادہ مدت تک کے لیے کرائے پر دے سکتا ہے۔ اسی طرح خود وقف کرنے والا بھی اسے اس سے زیادہ مدت تک کرائے پر دے سکتا ہے.

(ھ) شرائط لزوم اجارہ: (۱) اس معاملے کے لزوم کے لیے ضروری ہے کہ یہ معاملہ/ معاہدہ صحیح ہو، بصورت دیگر، یعنی عقد اجارہ کے فاسد ہونے کی صورت میں مذکورہ عقد، لازم نہ ہوگا؛ (۲) کرائے پر حاصل کردہ شے میں معاہدے اور اس شے پر قبضہ کے وقت اس میں کوئی ایسا عیب نہ ہو جو اس سے انتفاع میں مخل ہوتا ہو، اور نہ ہی اس وقت اس میں عیب پیدا ہونے کا فوری امکان ہو، بصورت دیگر اجارے کا لزوم نہ ہوگا ؛ (۳) مستاجر (کرائے پر لینے والے شخص) کا متعلقہ شے کو دیکھا ہوا ہونا اور اگر اس نے نہ دیکھا ہو، تو دیکھنے کے بعد پسند آنے کی صورت میں اسے معاہدہ منسوخ کرنے کا حق حاصل ہوگا؛ (۴) فریقین کو معاہدے پر عملدرآمد کرنے میں کوئی معذوری بھی نہ ہو، چنانچہ کسی عذر شرعی کے لاحق ہونے کی صورت میں مذکورہ معاہدہ نافذ العمل نہ ہوگا.

(و) شرائط نفاذِ عقد اجارہ : عقد اجارہ کے نفاذ کے لیے ضروری ہے کہ :(۱) معاہدہ کرنے والا شخص مذکورہ شے کا مالک ہو ، لہذا کسی فضولی شخص(Third Person) کا کیا ہوا عقد اجارہ مالک کی اجازت پر موقوف ہو گا ؛ (۲) عقد کرنے والے کا غیر مرتد ہونا؛ (۳) اسی طرح ایک شرط یہ بھی ہے کہ معاہدہ کرنے والے دوسرے شخص کو متعلقہ شے پر ولایت اور ملکیت حاصل ہو ، اس لیے دوسرے شخص کا کیا ہوا عقد مالک کی اجازت پر موقوف ہوتا ہے؛ (۴) معقود علیہ (مثلاً مکان وغیرہ) کا اپنی جگہ موجود و قائم ہونا : یہ بھی ضروری ہے کہ جس شے کے کرائے پر معاہدہ کیا جا رہا ہے، وہ شے اپنی جگہ موجود ہو؛ (۵) متعلقہ شے کو سپرد کر دینا : متعلقہ شے کی سپرداری بھی منجملہ شرائط نفاذ میں سے ہے ، حتیٰ کہ اگر کرائے کی شے کو سپرد نہ کیا گیا اور مدت اجارہ ختم ہو گئی ، تو مالک مکان کرائے کا مستحق نہ ہو گا ؛ (۶) عقد اجارہ کا شرط خیار سے خالی ہونا : اسی طرح یہ بھی ضروری ہے کہ عقد اجارہ "شرط خیار" سے خالی ہو۔ "شرط خیار" سے مراد یہ ہے کہ وہ تین دن کے اندر اس معاہدے/معاملے کو چاہے تو فسخ کر سکتا ہے ، اس صورت میں مذکورہ مدت تک اس معاہدے پر عملدرآمد

ملتوی رہے گا ' ما سوا اس کے کہ مذکورہ فریق اپنی مذکورہ شرط کو واپس لینے کا اعلان کر دے (دیکھیے فتاوی عالمگیری ' ۳:۴۱۰-۴۱۱؛ الکاسانی : بدائع الصنائع ' ۴:۱۷۶-۱۸۰؛ الجزیری ' ۳:۶۸)۔ معاہدہ طے کرتے وقت ان مختلف شرائط کا لحاظ رکھنا اس لیے ضروری ہے تاکہ معاہدۂ اجارہ کو حتی الامکان باہمی جھگڑے اور نزاع سے بچایا جا سکے۔

(۳) منفعت اور اس سے متعلقہ امور: عقد بیع اور عقد اجارہ میں بنیادی فرق یہ ہے' کہ عقد اجارہ میں خرید و فروخت صرف منافع کی ہوتی ہے اور متعلقہ شے بدستور مالک کی ملکیت رہتی ہے' جبکہ "بیع" میں اصل شے کی خریدوفروخت ہوتی ہے۔ اس لیے منفعت کی وضاحت وتشریح بھی ضروری ہے۔

منفعت چونکہ مختلف اشیا سے مختلف طریقے پر حاصل کی جاتی ہے اس لیے عقد اجارہ میں منفعت کی تعیین بھی ضروری ہے۔ تاہم بعض صورتوں میں ' جبکہ مذکورہ شے کے منافع معلوم و متعارف ہوں 'تو ان کی صراحت کی ضرورت نہیں ہوتی۔ مثال کے طور پر ' اگر مکان کرائے پر لیا جا رہا ہے تو چونکہ یہ بات سب کو معلوم ہی ہے کہ اس میں رہائش اختیار کی جائے گی ' لہذا اس کے لیے رہائش و سکونت کی صراحت کرنا ضروری نہیں ہوتا۔ اس لیے اس مسئلے کی تفصیل بیان کرتے ہوے امام الکاسانی ' بدائع الصنائع میں لکھتے ہیں : "اگر مکانات وغیرہ کو کرایہ پر لینا درکار ہو ' تو مقصد بیان کرنے کی ضرورت نہیں ہوتی' حتی کہ اگر اس نے ان میں سے کوئی مکان کرائے پر حاصل کیا ' مگر یہ نہ بتایا کہ وہ اس میں کیا کرے گا ' تو تب بھی یہ معاملہ جائز ہو گا اور اسے اجازت ہو گی کہ وہ اس مکان میں اکیلا رہے یا کسی اور کو اپنے ہمراہ رکھے ' خواہ دوسرے کو وہ کرایہ پر رکھے یا عاریت پر اور اسے یہ حق بھی حاصل ہوگا کہ وہ اس مکان میں اپنا ساز و سامان رکھے البتہ یہ کہ وہ اس مکان میں خود یا اس کی اجازت سے کوئی دوسرا شخص آہن گری ' آٹا پیسنے ' حجامت بنانے یا کوئی ایسا کام کرنے کا مجاز نہ ہو گا جس سے مکان کو گزند پہنچتا ہو" رہا یہ مسئلہ کہ اسے اس مکان میں ایسا کام کرنے کی اجازت نہیں ' جس سے مکان کی عمارت کو نقصان پہنچ سکتا ہو ' تو اس کی وجہ یہ ہے کہ ایسا کرنے سے اس کی ذات (عین) کا اتلاف (ہلاک ہو جانا) لازم آتا ہے ' جو مذکورہ معاہدے کی خلاف ورزی ہے ' اس لیے کہ اجارہ (کرائے) سے مراد اس شے کے منافع کا فروخت کرنا ہے ' نہ کہ اس کی اصل کا فروخت کرنا (بدائع الصنائع ' ۴:۱۸۲-۱۸۳)۔

اراضی کا حکم : اگر کسی نے ' اراضی کرائے پر حاصل کی ہو تو اس صورت میں اس پر لازم ہوگا کہ وہ اسے کرایہ پر لیتے وقت یہ صراحت کرے کہ وہ اس میں آیا کاشت کاری کرنا چاہتا ہے' باغبانی کا ارادہ رکھتا ہے' یا عمارت سازی وغیرہ کرنا چاہتا ہے' ورنہ یہ معاہدہ (عقد) درست نہ ہوگا؛ وجہ یہ ہے کہ زمین سے مختلف مقاصد ومنافع حاصل کیے جا سکتے ہیں۔ مثال کے طور پر' زمین پر کاشتکاری بھی کی جا سکتی ہے' اس پر باغات بھی اگائے جاسکتے ہیں' اس پر رہنے کے لیے مکانات یا تجارت کے لیے دوکانیں اور فیکٹریاں وغیرہ بھی بنائی جاسکتی ہیں؛ اسی طرح جو شے اس میں کاشت کی جائے گی' وہ بھی کئی اقسام پر مشتمل ہوسکتی ہے۔ بعض ایسی اقسام ہیں جن کی کاشت سے زمین خراب ہوجاتی ہے اور بعض ایسی اقسام ہیں' جن سے زمین بنتی اور زیادہ زرخیز ہوجاتی ہے۔ تو چونکہ مقصد کا ظاہر نہ کیا جانا ایسی بات ہے' جس سے بعد میں دونوں کے ما بین تنازعہ پیدا ہوسکتا ہے' لہذا اس کی صراحت کرنا لازم ہوگا (حوالۂ مذکور)۔

(۴) اجرت/کرائے کی ادائیگی کب ضروری ہوتی ہے؟ پھر فریقین کے مابین جب "عقد اجارہ" طے پاجائے' تو فریق ثانی پر' کرائے/اجرت کی ادائیگی کب لازم ہوگی' اس بارے میں فتاوی عالمگیری میں ہے' کہ "اجرت محض عقد سے لازم نہیں ہوتی اور ہمارے نزدیک (وجوب اجرت) کے لیے مذکورہ شے کی سپرداری اور اس کا تخلیہ

وغیرہ ضروری ہے۔ خواہ وہ شے بصورت عین (ذات) ہو یا بصورت قرض، امام محمدؒ نے اپنی الجامع کی کتاب التحری میں یہی بات لکھی ہے، اور اکثر مشائخ نے ان کی اسی رائے کو صحیح قرار دیا ہے (فتاوی عالمگیری، ۴: ۴۱۲۔ ۴۱۳)۔ بعض فقہا نے لکھا ہے کہ "مالک" اجرت/ کرائے کا حسب ذیل تین صورتوں میں سے کسی ایک صورت میں مستحق ہوتا ہے:(۱) عقد اجارہ میں تعجیل (اجرت کی پیشگی ادائیگی) شرط ہو؛ (۲) یا ایسی کوئی شرط تو نہ ہو، لیکن عرف ورواج میں تعجیل (اجرت کی پیشگی ادائیگی) ضروری ہو، جیسے پاکستان میں اس وقت عموماً پیشگی (Advance) کرایہ وصول کرنے کا رواج ہے؛ (۳) زیر معاملہ شے (معقود علیہ، مثلاً مکان، دکان اور اراضی وغیرہ) کرایہ دار کو مکمل طور پر سپرد کر دی جائے تو ان میں سے جو صورت بھی پائی گئی وہ کرائے کے حصول کا حقدار ہو جائے گا، (بدائع، ۴: ۲۰۱)۔

رہا یہ مسئلہ کہ اجرت پر ملکیت کا حق اسے کب حاصل ہوتا ہے، تو اس ضمن میں معاہدے کے وقت کی شرائط کا لحاظ کیا جاتا ہے اور اگر معاہدے کی شرائط میں پیشگی کرائے کی شرط رکھی گئی ہو، تو مالک/ آجر پیشگی کرائے کی رقم کا حقدار ہو جاتاہے اور اگر اجارہ انسانی صلاحیتوں کے حصول کا ہو، تو تب بھی، اجرت پیشگی یا بعد میں متعین کی جا سکتی ہے۔

(۵) اجارے/ کرائے کی مدت: اوپر ذکر آچکا ہے کہ اجارے میں مدت اور وقت کا تعین وصراحت کرنا بھی ضروری ہے، پھر یہ مدت بہت دراز بھی ہوسکتی ہے، مثلاً کئی سال اور بہت کم بھی۔ اس کی ابتداء اس وقت سے ہوگی، جس کی عقد اجارہ کے وقت صراحت اور تعیین کردی گئی ہو، لیکن اگر انہوں نے اس کی تعیین نہ کی ہو، تو اس وقت سے اس کی ابتداء ہوگی جب سے کرایہ دار نے کرائے پر، متعلقہ شے حاصل کی ہو، یعنی اس پر قبضہ کر لیا ہو گا۔

اگر یہ عقد کسی مہینے کے وسط میں یا کچھ حصہ گزرنے کے بعد ہوا ہو، تو اس صورت میں مہینے کی مدت کو اگلے ماہ کے اتنے ہی دن ملا کر مکمل کیا جائے گا اور اگر کوئی شے ایک سال کے لیے کرائے پر، حاصل کی گئی ہو اور اس سے مراد قمری مہینے ہوں، اور پھر انہوں نے شمسی حساب اپنالیا اور بعد میں اس کے مطابق معاہدہ کیا تو ان پر، اسی کے مطابق اس کی تکمیل ضروری ہوگی۔ الغرض وقت کے معاملے میں طے شدہ شرائط، یا عرف و عادت کا اعتبار ہوتا ہے (فتاوی عالمگیری، ۴: ۴۱۵۔ ۴۱۷)۔

تاہم جیسا کہ اوپر بیان ہوا "اوقاف" کی اراضی کو بیک وقت تین سال سے زیادہ مدت تک کرائے پر نہیں دیا جاسکتا، جیسا کہ تفصیل پیچھے بیان ہوچکی ہے۔

اگر "دوران مدت" میں کوئی ایسا عذر لاحق ہوجائے، جس سے کرائے پر حاصل کردہ شے سے منافع/ فوائد کا حصول ممکن نہ رہے۔ مثال کے طور پر اراضی ہونے کی صورت میں وہ دریا برد ہوجائے، یا اس کا پانی خشک ہوجائے یا مکان ہونے کی صورت میں وہ منہدم ہو جائے یا اس شے کو غصب کر لیا جائے، تو اس صورت میں جتنی مدت باقی ہو، اس کا کرایہ کرایہ دار سے ساقط ہو جائے گا، رہا یہ مسئلہ کہ آیا اس سے "کرایہ نامہ" (عقد اجارہ) باطل ہوجاتاہے یا نہیں، تو اس بارے میں صاحب ھدایہ کا قول یہ ہے کہ وہ فسخ ہوجائے گا، جبکہ بعض دیگر علما اس کو برقرار رکھنے کے حق میں ہیں، تاہم اس بارے میں صاحب ہدایہ کا قول ہی قرین قیاس معلوم ہوتا ہے۔

پھر جو "مدت" طے کی گئی ہو، اس مدت کے دوران میں، اگر مالک/ آجر نے متعلقہ شے کرایہ دار کے سپرد کر دی، مگر کرایہ دار کسی وجہ سے اس مکان یا اس شے کو زیر تصرف لانے سے قاصر رہا تو مدت گزرنے کے بعد، مالک/ اجرت کا حقدار ہوجائے گا (ہدایہ، ۳: ۲۹۲)۔

(۶) کن اشیا کو کرائے پر دینا اور لینا جائز ہے:

(۱) مکانات، دکانیں، وغیرہ؛ ہر قسم کے رہائشی مکانات اور دکانیں وغیرہ کرائے پر دینا اور لینا جائز ہے، خواہ یہ

صراحت نہ بھی کی جائے کہ کرایہ دار ان میں کیا کرے گا' جیسا کہ اوپر تفصیل بیان ہوئی؛ (۲) زرعی اراضی: ہر قسم کی اراضی کو کرائے پر لینا دینا جائز ہے' خواہ کرایہ دار اس میں فصل کاشت کرے یا باغات لگائے' تاہم یہاں مقصد کی تعین و تصحیح ہوجانا ضروری ہے۔ کرایہ دار کو اس جگہ میں سے پانی گزارنے اور راستہ لینے کا حق حاصل ہوگا۔ ہمارے مقامی عرف وعادت کے مطابق اسے اراضی کو ٹھیکے پر دیا جانا کہا جاتا ہے؛ (۳) خالی زمین: اسی طرح خالی زمین کو بھی کرائے پر دینا جائز ہے' جس میں کرایہ دار خواہ عمارت بنائے یا باغات لگائے' تاہم یہاں بھی مقصد کی تصریح کرنا لازم ہوگا۔

پھر جب مدت گزر جائے تو کرایہ دار کو یہ لازم ہوگا اس جگہ میں اس نے جو عمارت بنائی تھی یا جو باغ لگایا تھا اسے مکمل طور پر اکھاڑ لے اور زمین کو ویسے ہی خالی کر کے مالک/آجر کے سپرد کرے جس طرح اس کا قبضہ حاصل کیا تھا' ہاں البتہ اگر مالک مکان اس بات پر راضی ہوجائے کہ وہ اس عمارت یا باغ کی قیمت کرائے دار کو ادا کر دے گا' تو الگ بات ہے' یا پھر کرایہ دار اپنی خوشی سے اس عمارت یا باغ کو جوں کا توں رہنے دے' تو اسے اس کا حق حاصل ہوگا؛ (۴) سواری کے جانور اور ذرائع: اسی طرح سواری کے جانور اور موجودہ دور کے ذرائع نقل وحمل کو کرائے پر لینا اور دینا جائز ہے اور کرایہ دار کو حق حاصل ہوگا کہ وہ اس پر جسے چاہے سوار کرے' مالک/آجر اسے روکنے کا حق نہیں رکھتا۔ تاہم اگر کسی خاص شے.یا فرد کو سوار کرنے کے لیے سواری کو حاصل کیا گیا ہو پھر وہ ۴س پر کسی اور کو سوار کرے اور اس سے سواری کو نقصان پہنچ جائے تو کرایہ دار کو اس نقصان کا ذمہ دار ٹھہرایا جائے گا (ہدایہ' ۲:۲۹۵-۲۹۹)۔

(۷) شرط خیار: جیسا کہ اوپر بیان ہوا' اجارہ اکثر معاملات میں "بیع وشراء" (خرید وفروخت) کی طرح ہے' لہذا خریدوفروخت کی طرح یہاں بھی دونوں فریقوں میں سے ہر فریق کو "شرط خیار" حاصل ہوگی' جس سے مراد یہ ہے کہ دونوں میں سے ایک فریق یہ شرط لگا دے کہ وہ اتنے دنوں میں اس معاملے کے بارے میں فیصلہ کرے گا' ایسی صورت میں اسے تین دن تک تو بلا کسی اختلاف کے اس کا حق حاصل ہوگا۔ البتہ اس سے زیادہ مدت کا حکم مختلف فیہ ہے۔ بہرحال اس مدت کا اعتبار "اجارہ" طے کیے جانے کے وقت سے ہوگا اور اگر کرایہ دار نے مثال کے طور پر تین دنوں کے "خیار" کی شرط رکھی' پھر وہ اثنائے مدت ہی میں اس مکان میں جاکر مقیم ہوگیا تو اس کا یہ "خیار" باطل ہو جائے گا' لہذا اگر اس کی سکونت کی بنا پر وہ مکان منہدم ہو جائے تو اس پر کوئی تاوان نہ ہو گا' اس لیے کہ اس نے اس مکان میں عقد اجارہ کے بعد سکونت اختیار کی ہے اور اگر مالک مکان نے "خیار" کی شرط اپنے لیے رکھی ہو تو اس صورت میں اس کی رہائش سے "خیار" باطل نہ ہو گا اور مکان منہدم ہو جانے کی صورت میں وہ اس کی قیمت ادا کرنے کا ذمہ دار ہو گا؛ (ب) اگر دونوں کے مابین کرائے کا معاملہ طے پا گیا' لیکن کرایہ دار نے متعلقہ مکان کو نہ دیکھا ہو تو اسے یہ حق حاصل ہو گا کہ اگر اسے دیکھنے کے بعد وہ مکان پسند نہ آیا تو وہ اس معاملے کو ختم کر سکتا ہے (فتاوی عالمگیری' ۴:۴۱۹)؛ (ج) خیار عیب (کسی عیب ہونے کی صورت میں معاہدہ ختم کردینے) کا حکم بیع اور اجارہ دونوں میں یکساں ہے۔ البتہ فرق یہ ہے کہ دونوں میں کرایہ دار اور خریدار قبضہ کرنے سے قبل تو بلا تردّد' اس معاہدے کو ختم کر سکتے ہیں۔ البتہ قبضہ کرنے کے بعد خریدار کو واپسی کے لیے عدالت کی طرف رجوع کرنا پڑتا ہے' جبکہ کرایہ دار اپنی مرضی سے (عیب ظاہر ہونے کی بنا پر) اس معاہدے کو ختم کر سکتا ہے؛ (د) اگر کسی نے کہا کہ میں اس شرط پر یہ مکان کرائے پر ایک سال کے لیے لیتا ہوں کہ اگر اسے مکان پسند آ گیا تو وہ اسے سو درہم میں لے لے گا اور اگر پسند نہ آیا' تو وہ پچاس درہم ادا کرے گا' تو یہ اجارہ

فاسد ہو گا اور کرایہ دار پر ' اس میں رہائش رکھنے کے دوران میں "مثلی اجرت" واجب ہو گی (بدائع الصنائع ' ج ۴' کتاب الاجارہ) .

(۸) کرایہ داری کے لیے حق وکالت: پھر دوسرے معاملات کی طرح عقد اجارہ میں بھی دونوں فریقوں کو وکیل بنانے کا حق حاصل ہے' تاہم جہاں تک وکیل کے تصرفات کا تعلق ہے تو اس کی تفصیل حسب ذیل ہے : (ا) اگر کسی "کرایہ دار" کے وکیل نے اس کے کہنے پر' اپنے موکّل کی طرف سے متعین کردہ قیمت کے عوض کوئی مکان اس کے لیے کرائے پر حاصل کر لیا ' تو مالک کرائے کا مطالبہ وکیل سے کرے گا اور وکیل اپنے موکل سے؛(ب) اگر کسی وجہ سے یہ "عقد اجارہ" فاسد ہو جائے تو "وکیل" کو ضامن نہ ٹھہرایا جائے گا' البتہ کرایہ دار پر "مثلی اجرت" واجب قرار پائے گی؛ (ج) اور اگر کوئی مالک مکان کرایہ مکان میں سے کچھ حصہ اسے معاف کر دے یا بخش دے ' تو اتنی ہی رقم وکیل موکل کو لوٹانے کا ذمہ دار ہو گا؛ (د) اگر وہی وکیل "کرایہ دار" سے اسی مکان کو "کرایہ" پر حاصل کرنا چاہے' تو درست نہ ہو گا۔ اس لیے کہ اس صورت میں ایک ہی شخص کا آجر (مالک) و مستاجر (کرایہ دار) ہونا لازم آتا ہے' لیکن بعض فقہا نے اسے جائز قرار دیا ہے؛ (ہ) فتاوی تاتارخانیہ میں ہے کہ اگر کسی شخص نے کسی شخص کی زمین کرائے پر (بذریعہ وکیل یا فضولی) حاصل کی ' مگر جب مالک کو پتہ چلا تو اس نے کہا " میں اس کی اجازت نہیں دیتا " پھر اس نے چند روز کے بعد کہا " میں اس کی اجازت دیتا ہوں " تو اس کی مؤخّر الذکر بات لغو ہوگی اور یہ عقد اجارہ فاسد ہو جانے کے بعد اب دوبارہ بحال نہ ہو سکے گا .

اگر کسی نے وکیل سے کہا کہ میرے لیے ایک ہزار روپے پر ایک مکان کرائے پر حاصل کر دو ۔ وکیل نے دس کے بجائے پندرہ درہم پر معاملہ طے کیا اور کرایہ دار (مستاجر) سے کہا کہ میں نے اسے دس درہم پر ہی حاصل کیا ہے۔ پھر بعد ازاں وہ مزید پانچ درہموں کا مطالبہ کرے' تو اس صورت میں حکم دینے والے پر اضافی رقم کی ادائیگی لازم نہ ہو گی ' اس اضافی رقم کی وکیل پر اپنی جیب سے ادائیگی کرنا ضروری ہو گا (فتاوی عالمگیری' ۳:۵۱۳).

(۹) عقد اجارہ کا فاسد ہونا : عقد اجارہ دیگر عقود و معاملات کی طرح متعدد امور سے فاسد ہو جاتا ہے ' جن کی تفصیل حسب ذیل ہے :(الف) کسی اہم معاملے کا مجہول ہونا : یعنی کسی ایسے معاملے کا مجہول ہونا جس کی تعیین و صراحت کرنا لازم ہو ' اسی طرح اراضی ہونے کی صورت میں کرایہ دار کو لازم ہے کہ وہ عقد اجارہ کے وقت صراحت کرے کہ وہ کرائے پر حاصل کردہ زمین پر کاشت کاری کرنا چاہتا ہے یا باغ لگانے یا عمارت بنانے کا ارادہ رکھتا ہے اور اگر اس نے مذکورہ امور کی صراحت نہ کی تو یہ عقد فاسد ہو گا۔ ما سوا اس کے کہ آجر اسے یہ اجازت دے دے کہ وہ اس میں جو چاہے کرے ۔اگر کسی شخص نے مکان کی چھت اس شرط پر کرائے پر لی کہ وہ اس پر مکان تعمیر کرے گا ' تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک یہ "عقد" باطل ہوگا ' مگر صاحبینؒ کے نزدیک یہ عقد درست اور جائز ہو گا۔ اسی طرح اگر کسی نے "راستہ" کرایہ پر لیا' کہ وہ اس میں سے گزرے گا اور اس کے ساتھ دوسرے لوگ بھی گزریں گے تو اس میں بھی مذکورہ اختلاف ہے۔ اسی طرح نہر ' پانی کے کنویں اور چشمے وغیرہ کو کرایہ پر لینے میں اختلاف ہے ' تاہم فتوی اسی پر ہے کہ انہیں بھی اجرت پر حاصل کیا جا سکتا ہے۔ البتہ کسی درخت کو اس شرط پر کرائے پر لینا کہ اس کا پھل کرایہ دار کے لیے ہو گا ایک عقد باطل ہے ' جس سے عقد فاسد ہو جاتا ہے مطلب یہ ہے کہ خالی درخت کو کرائے/ اجارے پر لینا درست نہیں ہے' ماسوا اس کے کہ وہ اس زمین میں شامل ہو' جو کرائے پر لی جا رہی ہو (فتاوی عالمگیری' ۳: ۴۳۱-۴۴۳)؛ (ب) شرائط کی بنا پر عقد اجارہ فاسد ہونا : عقد اجارہ بعض اوقات ایسی شرائط سے بھی فاسد ہو جاتا

ہے ' جو اس عقد سے مطابقت نہ رکھتی ہوں 'مثال کے طور پر (۱) اگر کسی شخص نے مکان اس شرط پر کسی کو کرائے پر دیا کہ اگر وہ ایک دن رہ کر بھی باہر نکلا تو اس پر دس درہم لازم ہوں گے تو چونکہ یہ شرط فاسد ہے' لہذا یہ عقد بھی فاسد ہو گا ؛ (۲) کسی شخص نے کوئی سواری اس شرط پر دی کہ جب "امیر" اس پر سوار ہو گا ' تو وہ بھی اس کے ہمراہ اس پر بیٹھے گا تو چونکہ "معقود علیہ" مجہول ہے ' لہذا یہ صورت بھی عقد فاسد کی ہو گی' الغرض عقد اجارہ ہر اس صورت میں فاسد ہے' جس میں اس کی شرائط میں جہالت پائی جاتی ہو' یا احکام شریعت کی صریح خلاف ورزی ہوتی ہے (دیکھیے کتب فقہ).

یہاں شریعت کے اس قانون کی وضاحت بھی ضروری ہے کہ اگر مالک مکان اور کرایہ دار کے مابین کرایہ کی مقدار متعین ہو ' مگر یہ عقد کسی اور بنا پر فاسد ہو جائے ' تو کرایہ دار پر " مثلی اجرت" واجب ہو گی ' جو طے شدہ کرایہ سے متجاوز نہیں ہو سکتی ' مثال کے طور پر اگر طے شدہ اجرت ہزار روپے اور " مثلی اجرت" پانچ سو روپے ہو تو صرف پانچ سو روپے ہی واجب ہوں گے ' تاہم اگر یہ عقد " کرایہ " کے مجہول اور غیر متعین ہونے کی بنا پر فاسد ہو ' تو اس صورت میں مثلی اجرت ہی ضروری ہو گی ' خواہ وہ کتنی ہی ہو ؛ (ج) مکان کے خالی نہ ہونے کی وجہ سے عقد کا فاسد ہونا :اسی طرح اگر مالک مکان نے کسی مکان کو کرائے پر دینے کا کسی سے معاملہ کیا ' مگر مذکورہ مکان میں مالک مکان کا سازو سامان پڑا ہو ' یعنی وہ خالی نہ ہو۔ تو اس صورت کے متعلق الکرخیؒ نے امام ابو حنیفہؒ سے یہ قول نقل کیا ہے کہ یہ عقد فاسد نہ ہو گا ' بلکہ مالک مکان کو کہا جائے گا کہ وہ اس مکان کو خالی کرکے کرایہ دار کو سونپ دے۔ ہاں البتہ اگر اس میں مالک مکان کو واضح نقصان پہنچتا ہو ' تو تب "عقد اجارہ" کو فاسد قرار دیا جائے گا۔ اسی طرح اگر کسی نے ایسی زمین کرائے پر دی' جس میں پہلے ہی کھیتی موجود ہو یا انگور کی بیلیں لگی ہوئی ہوں تو اس صورت میں بھی عقد اجارہ فاسد تصور ہو گا ' لیکن اگر اس نے اس کھیتی کو کاٹ دیا اور زمین کرایہ دار کے سپرد کر دی تو یہ عقد جائز ہو جائے گا اس لیے کہ اب مانع زائل ہو چکا ہے۔ اسی طرح اگر کھیتی کٹنے کی حد کو پہنچ جائے ' تو تب بھی یہ عقد فاسد نہ ہو گا اور مالک سے کہا جائے گا کہ وہ اپنی فصل کو کاٹ لے اور زمین کو خالی کر دے۔ پھر اگر ان کے نزاع سے قبل کچھ مدت گزر گئی اور پھر وہ اپنی فصل کو کاٹے ' تو اب کرایہ دار کو "خیار" حاصل ہو گا ' وہ چاہے تو زمین پر قبضہ کرے اور کرایہ ادا کر دے اور چاہے تو وہ اس عقد کو فاسد کر دے (فتاوی عالمگیری ' ۴:۴۴۶۔۴۴۷).

شیوع (ایک سے زیادہ حصہ دار ہونے) کی بنا پر عقد اجارہ کا فاسد ہونا : عقد اجارہ کے فاسد ہونے کی ایک اور صورت یہ ہے کہ کرائے پر حاصل کردہ شئ "مشاع' (ایک سے زیادہ لوگوں کی مملوکہ) ہو' پھراگر یہ شے قابل تقسیم ہو' یا نہ ہو' بہرصورت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ایسا عقد اجارہ باطل تصور ہوگا' جبکہ صاحبینؒ کے نزدیک مشاع کا عقد اجارہ درست ہے' بشرطیکہ مالک اپنے حصے کی وضاحت کر دے اور اگر وہ ایسا نہ کرے' تو تب ان کے نزدیک بھی یہ عقد درست نہیں ہے۔ اکثر حنفی فقہا کے نزدیک یہاں امام ابوحنیفہؒ کا قول ہی مختار ہے' مگر صاحب المغنی نے صاحبینؒ کے قول پر فتوی ہونے کی صراحت کی ہے۔ البتہ صاحب در المختار نے صاحب مغنی کی رائے سے اختلاف کیا ہے اور ثابت کیا ہے کہ اس زمانے میں بھی امام ابوحنیفہ کا قول ہی فتوئ کے لیے مختار ہے.

"مشاع" کو کرائے پر دینے کی صورت یہ ہوتی ہے کہ وہ اپنے حصہ دار کو شامل کیے بغیر' خود ہی اپنے حصے کو کرائے پر دینے کا معاملہ طے کر لے' اس پر تمام فقہا کا اجماع ہے کہ اگر ایک حصہ دار دوسرے سے اس کا حصہ کرائے پر لے لے۔ تو وہ بالاتفاق جائز اور درست

ہوگا' خواہ وہ شے قابل تقسیم ہو' یا نہ ہو۔ اسی طرح اگر شیوع (حصوں) کا اضافہ بعد میں ہوا' مثلا اس نے پہلے پورا مکان کرائے پر دیا' پھر اس میں عقد اجارہ فسخ کر دیا' یا وہ خود مر گیا اور اس کی اولاد اس کی وارث ہوگئی' یا اس کے کچھ حصے میں کسی دوسرے کا حق نکل آیا تو باقی نصف یا کم وبیش حصے میں اجارہ درست ہوگا (فتاوی عالمگیری' ۳:۴۴۰۔۴۴۸).

ایسی صورت میں متفقہ حکم تک پہنچنے کی صورت یہ ہے کہ اس بارے میں قاضی کا حکم نامہ حاصل کر لیا جائے۔ یا اگر قاضی کی عدالت میں مرافعہ کرنا مشکل ہو' تو اس صورت میں کسی ثالث سے فیصلہ کرالیا جائے یا پھر یہ سمجھا جائے کہ پہلے کل شے میں عقد اجارہ درست تھا' بعد ازاں اس کے نصف یا چوتھائی حصے میں جس میں دونوں فریق باہم متفق ہیں' یہ عقد فسخ کر دیا گیا' لہذا یہ صورت جائز اور درست ہوگی۔ اگر اس نے دو افراد کو مکان کرائے پر دے دیا' تو درست ہوگا اور ان میں سے ہر ایک کرایہ دار کو مشترکہ مکان میں سے نصف حصے سے استفادہ کرنا جائز ہوگا۔ اگر کسی نے صرف مکان کرائے پر دیا' اس کی زمین کرائے پر نہ دی تو درست ہوگا' تاہم امام محمد نے النوادر میں اس کے جواز کا فتوی دیا ہے' جبکہ مشہور حنفی فقیہ ابوعلی النسفیؒ فرماتے ہیں کہ ہمارے مشائخ اسی مؤخر الذکر قول کے مطابق فتوی دیا کرتے تھے۔ اسی طرح اگر عمارت اس کی ملکیت ہو اور زمین وقف کی ہو اور مالک عمارت کرائے پر دیدے' تو جائز نہ ہوگا' اس لیے کہ یہ صورت بھی "مشاع" کی سی ہے' البتہ بعض فقہا نے اس کو جائز کہا ہے.

اور اگر اس نے کوئی ایسا مکان کرائے پر لیا' جس میں سے کوئی ایک کمرہ یا حصہ دوسرے شخص کو کرائے پر دیا ہوا ہو' تو اس حصہ کے سوا باقی کا گھر' اس کے عقد اجارہ میں شامل ہو جائے گا اور یہ معاملہ درست ہوگا۔ اگر عمارت ایک شخص کی ملکیت ہو اور زمین کسی دوسرے شخص کی مملوکہ ہو' پھر عمارت والا شخص اپنی عمارت کو کرائے پر دیدے' مگر زمین والا کرائے پر نہ دے' تو اس کے حکم کے متعلق مشائخ کے ما بین اختلاف ہے' تاہم فتوی اسی پر ہے کہ یہ صورت جائز اور درست ہے اور اگر وہ زمین کے مالک سے زمین بھی کرائے پر لے لے' تو تب تو اس کے جواز میں کوئی شک ہی نہیں اور اگر اس نے زمین بغیر عمارت کے کرایہ پر لی تو تب بھی جائز ہوگا (فتاوی عالمگیری' ۳:۴۴۷۔۴۴۸).

(۱۰) کرایہ دار کے حقوق : اسلام نے باہمی معاملات میں ایک دوسرے کے حقوق رکھے ہیں اور لوگوں کو حکم دیا ہے کہ وہ ان حقوق ومراعات کا خیال رکھیں۔ اس ضمن میں اسلام نے مالک کے حقوق کے ساتھ کرایہ دار (مستاجر) کے بھی حقوق رکھے ہیں' جس کا مقصد یہ ہے کہ باہمی معاملات اچھے اور مفید ماحول میں پایہ تکمیل کو پہنچیں اور کسی قسم کی باہمی رنجش نہ پیدا ہو۔ کرایہ دار کے حقوق کی تفصیل کتب فقہ میں دیکھی جاسکتی ہے.

مآخذ: (۱) قرآن حکیم بمدد اشاریۂ محمد فؤاد عبدالباقی: معجم الفہرس لالفاظ القرآن الکریم' بذیل مادہ اجر' خصوصاً ۲۲ [الحج] ۲۳: ۲۸[القصص]:۲۶؛ (۲) کتب تفسیر' خصوصاً تفسیر الطبری' ابن کثیر' السیوطی' ابوسعود العمادی' القرطبی' الکشاف اور تفسیر مظہری' بذیل آیات مذکورہ؛ (۳) کتب حدیث' خصوصاً البخاری : الجامع الصحیح' کتاب الاجارہ' وکتاب البیوع؛ (۴) مسلم' کتاب البیوع ' ۳:۱۱۷۶۔۱۱۷۷' حدیث ۱۵۳۶(۸۷) بعد(۴) ابوداؤد' السنن' ۳:۶۸۵' حدیث ۳۳۹۹ بعد؛ (۵) النسائی' السنن' کتاب المزارعۃ؛ (۶) ابن حزم ' کتاب المحلی' ۸:۲۵۸و۲۵؛ (۷) ابن حجر العسقلانی: فتح الباری بیروت' ۵: ۲۵۔۲۸ ؛ (۸) ظفر احمد عثمانی 'مولانا : اعلاء السنن' ۱۷:۴۸ ؛ (۹) شمس الدین ابن تیمیہ : منتقی الاخبار' ۱'۲: ۳۰۴۳۔۳۰۴۴؛ (۱۰) ابن ماجہ : السنن (کتاب الاجارات)؛ (۱۱) کتب فقہ' خصوصاً؛ (۱۲) المرغینانی: ہدایۃ جلد دوم' کتاب الاجارات؛ (۱۳) ابوبکر الکاسانی: بدائع الصنائع' جلد

چہارم' کتاب الاجارہ؛ (۱۴) سحنون المالکی: المدونۃ الکبری جلد چہارم (کتاب الاجارہ)' خصوصاً ۴:۷-۵۲؛ (۱۵) وزارت اوقاف کویت: معجم الفقہ الحنبلی ۱:۴؛ (۱۶) عبدالرحمان الجزیری: الفقہ علی المذاہب الاربعۃ(کتاب الاجارہ)؛ (۱۷) فتاوی عالمگیری' کتاب الاجارہ' خصوصا ۳:۴۱۰-۴۲۰؛ (۱۸) ابو اسحاق الشیرازی: المہذب فی الفقہ؛ (۱۹) ابن رشد: بدایۃ المجتہد وغیرہ.

(محمود الحسن عارف)

••--------------••

⊗ اجین(Ujain) : بھارت کی کمشنری اندور (Indoor' مدھیہ پردیش) کا ایک ضلعی صدر مقام اور ایک قدیم تاریخی شہر' اس کا شمار ہندوؤں کے مقدس ترین مقامات میں ہوتا ہے۔ اسے ایک دیومالائی داستان نے اس وقت مقدس بنا دیا جس کی رو سے جب دیوی دیوتاؤں کے حیات ابدی کے مشروب کے چار قطرے ہر دوار' ناسک' اجین اور پرماگ(الہ آباد) پر پڑے تو اس کے ساتھ ہی اجین میں ہر بارہ سال کے بعد کھنبھ میلے کی روایت پڑ گئی' اس موقع پر یہاں لاکھوں کی تعداد میں لوگ آکر دریائے شپرا میں غسل کرتے ہیں.

اجین اندور کے شمال مغرب میں ۵۶ کیلو میٹر کے فاصلے پر واقع ہے۔ وہ ریلوے جنکشن اور ہندووں کا مقدس مقام ہونے کی بنا پر بھارت کے طول وعرض میں کافی مشہور ہے۔ یہ زرعی اور سوتی کپڑے کی تجارت کا بہت بڑا مرکز ہے۔ یہاں متعدد اقسام کے کارخانے ہیں'جن میں کپاس بیلنے' کپاس اوٹنے ' تیل نکالنے' دستی کپڑا تیار کرنے' دھاتی برتن ' ہوزری کا سامان بنانے' مٹھائیاں' گتہ سازی اور بیڑیاں بنانے کے کارخانے شامل ہیں۔ یہ شہر زمانہ قدیم میں افیون کی تجارت کے لیے بھی بڑا مشہور تھا۔ اسے ۱۸۸۷ء میں میونسپلٹی کا درجہ دیا گیا۔ اس کے بعد یہ شہر روز بروز ترقی کی منازل طے کرتا چلا گیا۔ تقسیم ہند کے' بعد یہاں ۱۹۵۷ء میں بلکرم (Vilkaram) یونیورسٹی کی بنیاد رکھی گئی- اس میں تقریباً تمام علوم کی تعلیم دی جاتی ہے۔ شہر کے متعدد کالج اس یونیورسٹی سے منسلک ہیں۔ ثقافتی اعتبار سے یہ شہر بھارت کے کسی دوسرے شہر سے کم نہیں ہے.

۲۔ تاریخی پس منظر: تاریخی اعتبار سے بھی یہ ایک قدیم شہر ہے۔ یہ آونتی آریائی سلطنت (Avanti Aryan Kingdom) (چھٹی تا چوتھی صدی ق م) اور بعد ازاں کئی مالوی حکومتوں کا پایۂ تخت رہا ہے۔ چندرگپت ثانی نے ۴۰۰ء میں اس پر قبضہ کیا تھا (محمد قاسم فرشتہ: تاریخ فرشتہ' ۱:۲۵۳-۲۵۴)۔ جب سلطان ایلتمش نے سلطنت دہلی کی باگ ڈور سنبھالی تو ۶۳۳ھ/ ۱۲۳۵ء میں اجین فتح کیا اور پھر مہاکل دیو کے مندر کی اینٹ سے اینٹ بجا دی۔ یہ مندر (تیرتھ) بڑا مضبوط اور پائیدار تھا اور اس کی تعمیر میں تین سو برس کا عرصہ لگا تھا۔ اس کی دیوار ایک سو گز اونچی تھی۔ اس کے اندر سلطان شمس الدین ایلتمش کو اجین کے راجا بکرماجیت کی ایک نادر تصویر بھی ملی تھی۔ نیز سنگ مہا کل اور پتیل کی چند دوسری تصاویر بھی اس کے ہاتھ لگیں۔ وہ ان تمام نوادارت کو اپنے ساتھ دہلی لے آیا اور انہیں جامع مسجد کے دروازے پر ڈال دیا تاکہ وہ آتے جاتے لوگوں کے پاؤں تلے آکر پامال ہوجائیں (۹۶۴ھ) (محمد قاسم فرشتہ : تاریخ' ۱:۲۵۳-۲۵۴) .

مہاکل مندر کے آثار سندھیا کے محل کے قریب پائے جاتے ہیں اور نہ صرف بھارت بلکہ دنیا بھر کے سیاح انہیں ہر سال دیکھنے کے لیے آتے ہیں۔ جب سلطان علاؤ الدین خلجی نے حکومت کا نظم ونسق سنبھالا تو اس وقت اجین پر راجپوتوں کی حکومت تھی۔ ۷۰۵ھ/ ۱۳۰۵ء میں علاؤ الدین خلجی نے اپنے ایک معتمد عین الملک ملتانی کو ایک لشکر جرار کے ساتھ مالوہ' اجین' چندیری اور گوالیار کی فتح کے لیے دہلی سے روانہ کیا۔ عین الملک مالوہ پہنچا تو وہاں راجا مہلوک دیو کے وزیر اعظم رائے کے چالیس ہزار سواروں اور ایک لاکھ پیادہ فوج کو موجود پایا۔ اگرچہ رائے کوکا کی فوج بہت بڑی

تھی، لیکن عین الملک نے حوصلہ نہ ہارا اور دشمن کا ڈٹ کر مقابلہ کیا۔ فریقین میں زبردست معرکہ آرائی ہوئی جس کے نتیجہ میں راجا کوکا کو شکست ہوئی اور اس نے میدان جنگ سے بھاگنے میں عافیت جانی۔ عین الملک نے اجین، مندر، دھارا نگری اور چندیری پر قبضہ کر کے علاؤالدین خلجی کو فتح نامہ روانہ کیا۔ دارالسلطنت میں اس فتح کی خوشی میں زبردست جشن منایا گیا (تاریخ فرشتہ، ۱:۳۷۸)۔ ۹۶۴ھ /۱۵۵۶ء میں باز بہادر (بایزید) جو شجاعت خان سوار کا بیٹا تھا، اپنے والد کا جانشین بنا تو اس نے اپنے اکثر دشمنوں کو ختم کر دیا اور اپنے سر پر تاج رکھ کر اپنے نام کا خطبہ پڑھنے کا حکم دیا اور تمام مالوہ پر قبضہ کرکے گڑھ پر جو ان دنوں ایک وسیع ملک تھا، حملہ کیا، لیکن رانی درگاوتی سے شکست کھائی جو اس علاقے کی حکمران تھی۔ اس شکست کی باز بہادر نے تلافی نہ کی، بلکہ وہ شراب نوشی اور نغمہ آرائی میں اس قدر مدہوش ہوگیا کہ اسے رات اور دن میں کوئی تمیز ہی نہ رہی (نواب صمصام الدولہ: مآثر الامراء، ۱:۳۲۶)۔

باز بہادر راگ اور نغمے کے فن کا بہت ماہر تھا۔ اس نے بہت سی رقاصاؤں کو جمع کیا جن کی گائیکی اور خوب صورتی کی ہر سو شہرت تھی۔ اس طائفہ کی سربراہ روپ متی تھی جس کے عشق میں وہ دیوانگی کی حد تک مبتلا ہوگیا۔ ۹۶۸-۹۶۹ھ/۱۵۶۰-۱۵۶۱ء میں ادھم خاں کوکا دوسرے امرا کے ساتھ مالوہ کی تسخیر پر مقرر ہوا۔ باز بہادر سارنگ پور سے ایک کوس پر قلعہ بند ہوگیا۔ جنگ شروع ہوئی، مگر اس کے آدمی ادھم خاں کوکا کی فوج کا مقابلہ نہ کر سکے اور اسے شکست ہوئی اور وہ گرفتار کر لیا گیا۔ اس نے چند معتمد آدمیوں کو اپنی عورتوں اور رقاصاؤں کے پاس چھوڑ دیا تھا اور کہا کہ اگر اسے شکست ہوجائے، تو سب عورتوں کو ہلاک کر دیا جائے۔ چند عورتیں تلوار سے قتل ہوئیں، کچھ زخمی ہوئیں اور کچھ بچ گئیں، جن میں روپ متی بھی شامل تھی، مگر جب روپ متی کو یہ خبر ملی کہ باز بہادر گرفتار ہو چکا ہے تو

اس نے باز بہادر کی زندگی سے نا امید ہو کر (۹۷۸ھ/۱۵۷۰ء) میں خود کشی کر لی (مآثر الامراء، ۱:۳۸۷)۔

اس طرح باز بہادر اور روپ متی کی محبت کی داستان بالآخر ایک افسانہ بن گئی۔ مدتوں روپ متی اور باز بہادر کے گیت مالوے میں گائے جاتے رہے۔ دونوں کی قبریں اجین میں ہیں۔ اردو کے مشہور شاعر عظمت اللہ خاں نے صدیوں بعد اپنی ایک نظم میں ایک بار پھر اس داستان کو زندہ کیا (مآثر الامراء، ۱:۲۳۳)۔

۹۸۶ھ/۱۵۷۸ء میں شیخ محمد طاہر بوہرہ کے پوتے قاضی عبدالوہاب کو، جو پٹن گجرات کے رہنے والے تھے اور جنھوں نے حدیث کی ایک لغت مجمع البحار بھی مدون کی تھی، اجین اور سارنگ پور (مالوہ) کے مابین ایک جماعت نے قتل کر دیا۔ ۱۰۱۷ھ/۱۶۰۸ء میں شاہجہاں نے شیخ ابراہیم بن قطب الدین خاں کو اصل و اضافہ کے ساتھ دو ہزار پیدل اور دو ہزار سوار کے منصب اور اجین کی فوجداری پر فائز کیا (مآثر الامراء طبع و ترجمہ پروفیسر محمد ایوب قادری، ۱:۱۹۹)۔ نومبر ۱۰۲۸ھ/۱۶۱۸ء میں شاہ جہاں کے تیسرے بیٹے اورنگ زیب بن سلطان شاہجہاں کی ولادت پرگنہ دوحد (دھود) میں ہوئی جب وہ دوحد سے کوچ کر کے صوبہ مالوہ میں خیمہ زن ہوا، تو شہر اجین میں بادشاہ کے حکم پر شاہانہ انداز میں جشن ولادت منعقد ہوا۔ شاہجہاں کا والد شہنشاہ جہانگیر مبارک باد دینے کے لیے خود یہاں آیا اور پا انداز اور نچھاور کا اہتمام کر کے جواہرات پر مشتمل بیش قیمت پیشکش اور پچاس تومند ہاتھی تحفے میں دیئے (محمد صالح کمبوہ: شاہجہاں نامہ، ص۲۴۷)۔

یہاں ۱۰۶۹ھ/ ۱۶۵۸ء میں اورنگ زیب عالمگیر اور مہاراجہ جسونت سنگھ کے مابین سخت معرکہ آرائی ہوئی، بہت سے مسلمان شہید ہو گئے اور بے شمار راجپوت کام آئے، مہاراجہ نے نہایت ذلت کے ساتھ شکست کھائی اور جان بچانے کے لیے میدان جنگ سے بھاگ گیا۔ بادشاہ کے سپاہی تین چار کوس تک اس کا پیچھا کرتے

رہے۔ راستے میں سیکڑوں بھگوڑے مارے گئے اور سپاہی بے اندازہ مال غنیمت سمیٹ کر لشکر گاہ میں واپس آئے۔ شاہزادہ اورنگ زیب فتح وظفر کا پرچم لہراتا ہوا قصبہ اجین میں داخل ہوا۔ ۱۱۶۴ھ/۱۷۵۰ء تک یہ قصبہ مسلمانوں کے قبضے میں رہا اور بالآخر معروف مرہٹی سردار راجاسندھیا نے اس پر قبضہ کر لیا۔ مہاکل تیرتھ کے قریب سندھیا نے ایک عالیشان محل بھی تعمیر کرایا تھا۔ اس کے جنوب مشرق میں ایک رصد گاہ کے آثار بھی پائے جاتے ہیں جس کے بارے میں یہ کہا جاتا ہے کہ اسے جے پور کے مہاراجہ جے سنگھ نے' جو مالوہ کا گورنر (۱۷۲۸ـ۱۷۳۴ء) بھی تھا تعمیر کرایا تھا۔ اس کے شمالی جانب بھرتری غار ہے یہ گیارہویں صدی عیسوی کی عبادت گاہ کے طور پر مشہور ہے(شاہجہاں نامہ' ص ۷۳۴).

تقسیم ہند کے بعد حکومت ہند نے ریاست گوالیار اور اندور کے کچھ حصوں کو ملا کر ۱۹۴۸ء میں اسے ضلعی حیثیت دی۔ اس کے نزدیک ہی "گاندھی ساگر بند" تعمیر کیا گیا ہے۔ اس کثیر المقاصد بند پر بجلی گھر بھی بنایا گیا ہے' جس سے اجین شہر کو بجلی فراہم کی جاتی ہے۔

ریلوے لائن شہر کو دو حصوں میں تقسیم کرتی ہے۔ شہر کے قدیم حصے میں' جو شمال مغرب میں ہے' زیادہ تر بازار' مندر اور گھاٹ ہیں' جب کہ جدید حصہ جنوب مشرقی سمت میں ہے۔ زیادہ تر ہوٹل ریلوے اسٹیشن کے سامنے ہیں(A Lonely Planet- : Survival Kit Travel India ' مطبوعہ ۱۹۹۷ء ' ص ۷۴۸).

مشہور مندروں میں مہاکالی شور مندر' بڑے گنیش جی کا مندر' ہرسدی مندر' گوپال مندر اور چنتا من گنیش مندر قابل ذکر ہیں۔ رام گھاٹ سب سے بڑا گھاٹ ہے۔ یہ ہرسدی مندر کے قریب ہی واقع ہے۔ وید شالا (رصدگاہ) اور کالی دیہہ محل مشہور مقامات ہیں (کتاب مذکور' ص ۷۴۹ـ۷۵۱).

۱۹۸۱ء کی مردم شماری کے مطابق اس کی آبادی دو لاکھ بیاسی ہزار نفوس پر مشتمل تھی جو ۱۹۹۱ء میں بڑھ کر تین لاکھ اڑتیس ہزار ہوگئی۔

مآخذ : متن مقالہ میں مذکور ہیں' نیز دیکھیے (Encyclopaedia Britannica' ۱۲: ۱۰۹' مطبوعہ ۱۹۸۵ء).

(زاہد حسین انجم[وادارہ])

••-------------••

⊗ **الاحزاب**: (ع) قرآن مجید کی ایک مدنی سورۃ' عدد تلاوت ۳۳' عدد نزول ۹۰۔ اس میں نو رکوع' تہتر آیات' ایک ہزار دو سو اسی (۱,۲۸۰) کلمات اور پانچ ہزار نو سو نوے (۵۹۹۰) حروف ہیں (القرطبی :الجامع ۱۴: ۱۱۳ ؛ سید امیر علی: مواہب الرحمٰن' ۲۱: ۱۳۸)'

سورۃ کا نام ' آیت ۲۰ (یَحْسَبُوْنَ الْاَحْزَابَ لَمْ یَذْهَبُوْا) سے ماخوذ ہے۔ اس کا مادہ ح ز ب ہے'جو حزب کی جمع (بمعنی جماعت' گروہ' جتھہ)ہے ۔ اس سورۃ میں چونکہ ان فوجی جتھوں کا تذکرہ ہے جو شوال ۵/۶۲۴ء میں مدینہ منورہ پر حملہ آور ہوے تھے اور ان کی مدافعت کے لیے آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے شہر کے ارد گرد خندق کھودنے کا حکم دیا تھا (مفتی محمد شفیع: معارف القرآن) اسی لیے یہ سورۃ اس نام سے موسوم ہوئی۔ یہ واقعہ اسلامی تاریخ میں "غزوۂ خندق" یا غزوۂ احزاب کے نام سے مشہور ہے (عبدالحق حقانی: تفسیر حقانی' ۶: ۶۱)۔ عرب چونکہ قبیلوں اور خاندانوں کی صورت میں بودوباش رکھتے تھے اس لیے ان کے نزدیک پورے جزیرۂ عرب میں سے مختلف گروہوں کا جمع ہونا انوکھا واقعہ تھا' اس لیے اسے "احزاب" یعنی غیر معمولی طور پر قبیلوں کا اجتماع قرار دیا گیا.

زمانۂ نزول: سورۂ احزاب میں تین اہم واقعات سے بحث کی گئی ہے: (ا) غزوۂ خندق جو شوال ۵ھ میں پیش آیا ؛(ب) غزوۂ بنی قریظہ جو ذوالقعدہ ۵ھ میں وقوع پذیر ہوا' ؛(ج) حضرت زینبؓ بنت جحش سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا نکاح ' جو اسی سال ہوا' ان تاریخی واقعات سے سورۃ کا زمانہ نزول ٹھیک متعین ہوجاتا ہے جو کہ ۵ ہجری ہے(ابو الاعلی مودودی: تفہیم القرآن'

۵۴:۴ ؛ نیز دیکھیے' معارف القرآن' ۷:۸۷).

متبنی (منہ بولی اولاد) کا مسئلہ: اس سورۃ میں' جو امور زیر بحث آئے ہیں ان میں متبنی (لے پالک) کا مسئلہ سب سے مقدم ہے کتب سیرت میں ہے کہ حضرت زیدؓ بن حارثہ ابھی آٹھ سال کے تھے کہ بنو قیس کے غارتگروں نے انہیں اٹھا لیا اور بطور غلام عکاظ کے بازار میں فروخت کے لیے پیش کردیا' حکیم بن حزام بن خویلد نے اس بچے کو خرید کر اپنی پھپی امّ المؤمنین حضرت خدیجہؓ الکبریٰ کو ہبہ کر دیا' حضرت خدیجہؓ نے زمانہ قبل از بعثت ہی میں زیدؓ بن حارثہ کو ہدیۃً آنحضور علیہ السلام کی خدمت اقدس میں پیش کر دیا۔ حضرت زیدؓ کے والد حارثہ کو پتہ چلا کہ ان کا بیٹا مکہ مکرمہ میں ہے تو وہ انہیں آزاد کرانے اور اپنے ہمراہ وطن لے جانے کے لیے مکہ مکرمہ آئے اور اپنے فرزند سے اس ارادے کا اظہار کیا' مگر حضرت زیدؓ نے حضورؐ کی غلامی کو آزادی پر ترجیح دی اور والد کے ساتھ جانے سے انکار کر دیا' اس صورت حال کو دیکھ کر سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم نے نہ صرف یہ کہ زیدؓ بن حارثہ کو آزادی عطا فرمائی' بلکہ ان کو اپنا متبنی (منہ بولا بیٹا) بنا لیا اور اس طرح ان کا نام زید بن حارثہ کی جگہ زید بن محمدؐ مشہور ہوگیا۔ زیدؓ بن حارثہ عمر میں آنحضور علیہ السلام سے صرف دس برس چھوٹے تھے (القرطبی' ۱۴: ۱۱۸؛ روح المعانی' ۱۱: ۱۴۶؛ معارف القرآن' ۷:۱۴۸) حضرت زیدؓ کو آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے زبانی طور پر ہی منہ بولا بیٹا نہیں بنایا تھا' بلکہ عملی طور پر بھی' آپؐ نے ان کے ساتھ بیٹوں والا سلوک کیا تھا' لیکن اسلام چونکہ باطل عقائد اور رسوم کی اصلاح کے لیے آیا تھا' اس لیے اس بات کی ضرورت تھی کہ لے پالک کے متعلق صحیح نقطۂ نظر واضح کر دیا جائے۔

زمانۂ جاہلیت میں اہل عرب کا گمان تھا کہ اگر کوئی شخص کسی دوسرے آدمی کے بیٹے کو گود لیکر اپنا متبنی (منہ بولا بیٹا) بنا لیتا تھا تو وہ اس کے حقیقی بیٹے ہی کی طرح' اسی کا بیٹا کہہ کر پکارا جاتا تھا اور وہ جملہ احکام ومعاملات میں حقیقی بیٹے کی طرح تسلیم کیا جاتا تھا' مثال کے طور پر لے پالک ان کے نزدیک حقیقی اولاد کے ساتھ وراثت میں شریک سمجھا جاتا تھا اور نسبی ونسلی رشتے کی رو سے جن عورتوں کے ساتھ نکاح حرام ہوجاتا ہے' متبنی کے رشتے کو بھی ایسا ہی قرار دیا جاتا تھا۔ اسی طرح عرب معاشرے میں متبنی کی طلاق یافتہ بیوی سے نکاح کرنے کو اتنا ہی برا سمجھا جاتا تھا جتنا کہ اپنے حقیقی بیٹے کی مطلقہ بیوی سے نکاح کرنے کو' یہ مسئلہ چونکہ ایک معاشرتی وعائلی نوعیت کا مسئلہ تھا' اس لیے قرآن کریم میں اس باطل رسم کی تردید فرمائی گئی۔ چنانچہ ارشاد فرمایا: "وَمَا جَعَلَ اَدْعِيَاءَ كُمْ اَبْنَاءَ كُمْ" (۳۳[الاحزاب]: ۴)' "یعنی اور اس نے تمہارے منہ بولے بیٹوں کو تمہارے حقیقی بیٹے نہیں بنایا" سیاق کلام میں اس کا مطلب یہ ہے کہ جس طرح ایک انسان کے پہلو میں دو دل نہیں ہوتے اور جس طرح بیوی کو "ماں" یا "ماں" کی طرح کہنے سے وہ ماں نہیں بن جاتی' اسی طرح منہ بولا بیٹا تمہارا حقیقی بیٹا نہیں بن جاتا' اسی لیے وہ حقیقی اولاد کے ساتھ وہ میراث میں شریک ہوگا اور نہ حرمت نکاح کے مسائل' اس پر عائد ہوں گے' کہ حقیقی بیٹے کی مطلقہ بیوی کی طرح منہ بولے بیٹے کی طلاق یافتہ بیوی بھی حرام ہو (روح المعانی' ۱۱:۱۴۶) اور چونکہ کسی کو متبنی بنا لینے کا اثر بہت سے معاملات پر پڑتا ہے اس لیے یہ حکم دیا گیا کہ کسی کے متبنی بیٹے کو جب بلاؤ یا اس کا ذکر کرو تو اس کے اصلی باپ کی طرف منسوب کر کے ذکر کرو اور جس نے اس کو بیٹا بنا لیا ہے اس کا بیٹا کہہ کر نہ بلاؤ' کیونکہ اس سے بہت سے معاملات میں اشتباہ پیدا ہوجانے کا خطرہ ہے (معارف القرآن' ۷ : ۸۴).

صحیح بخاری ومسلم میں حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے ایک روایت ہے' وہ فرماتے ہیں کہ ہم زید بن حارثہ کو زید بن محمدؐ کہا کرتے تھے (کیونکہ آنحضورؐ نے اس کو اپنا منہ بولا بیٹا بنا لیا تھا) پھر جب آیت اُدْعُوْهُمْ

لِاٰبَائِهِمْ (انہیں ان کے حقیقی باپوں کی نسبت سے بلاؤ) نازل ہوئی تو آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ تم زید بن محمد نہیں ہو، بلکہ زید بن حارثہ بن شرحبیل ہو۔ اس کے بعد ہم نے ان کو زید بن محمد کہنا چھوڑ دیا (روح المعانی، ۱۱ ۱۴۷؛ القرطبی، ۱۴: ۱۱۹)۔

اس سورہ میں جو دوسرے مسائل زیر بحث آئے ہیں ان میں غزوۂ خندق، یا جنگ احزاب کا مسئلہ سر فہرست ہے، جیسا کہ اوپر گزرا، ۵ھ/۶۲۷ء میں عرب کی تاریخ میں ایسا واقعہ پیش آیا جس کی گزشتہ تاریخ میں مثال نہیں ملتی تھی۔ یہ واقعہ غزوۂ احزاب کہلاتا ہے۔ اس جنگ کا ایک پہلو تو یہ تھا کہ اس موقع پر، پہلی مرتبہ، مختلف قبیلوں اور مختلف علاقوں کی فوجیں، ایک مقصد، یعنی مسلمانوں کے استیصال کے لیے اکٹھی ہوئی تھیں اور دوسرا پہلو یہ تھا کہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے دفاع کے لیے مدینہ منورہ کے آس پاس ایک خندق [رک باں] کھو دی تھی؛ جب عرب قبائل نے یہ خندق دیکھی تو انہیں بے حد تعجب ہوا اس لیے کہ عربوں کے ہاں اس سے پہلے اس کی کوئی مثال موجود نہ تھی، یہ بھی اپنی نوعیت کا انوکھا واقعہ تھا، اسی لیے اس جنگ کو یہی دو عنوانات دیئے گئے ہیں۔ اس سورہ کی اٹھارہ آیات (۹ تا ۲۷) اسی واقعے اور اس کے نتیجے میں وقوع پذیر ہونے والی جنگ سے تعلق رکھتی ہیں۔

اس سال کا تیسرا اہم واقعہ جنگ بنو نُضیر کا ہے۔ بنو نضیر نے "میثاق مدینہ" کی خلاف روزی کرتے ہوے عین حالات جنگ میں غداری کی تھی، اس لیے جنگ سے فراغت کے بعد ان کی سازشوں کا استیصال ضروری تھا۔ چنانچہ انہیں سزا دی گئی، اور تمام مردوں کو قتل اور عورتوں اور بچوں کو قیدی بنا لیا گیا۔ سورۃ کی دو آیتیں (آیت ۲۷۔۲۸) اسی موضوع سے متعلق ہیں۔

۴۔ واقعہ تخییر: ۵ھ/۶۲۸ء میں مدینہ منورہ کے یہودیوں کا علاقہ فتح ہوا، جس سے اسلامی حکومت کے محاصل میں معقول اضافہ ہوگیا۔ اس موقع پر آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کی ازواج مطہرات نے باتفاق رائے، آپؐ سے یہ مطالبہ کیا کہ آپؐ ان کے اخراجات کے لیے جو سالانہ مقدار مہیا کرتے ہیں، اس میں اضافہ فرمادیں، لیکن چونکہ یہ دور سخت مفلسی اور غربت کا دور تھا، مہاجروں کے قافلے بے سروسامانی کے عالم میں مدینہ طیبہ پہنچ رہے تھے، جہاں ان کی آباد کاری حکومت کے لیے سب سے اہم مسئلہ بنی ہوئی تھی، ان حالات میں ازواج مطہرات کی جانب سے زیر بحث مطالبے پر عمل کرنا نوزائیدہ اسلامی مملکت کے لیے مزید معاشی مشکلات پیدا کر سکتا تھا علاوہ ازیں، اگر اس کے اقتصادی پہلو کو نظر انداز بھی کر دیا جائے تو بھی اس مسئلے کا جو اخلاقی اور معاشرتی پہلو تھا وہ بھی کم اہمیت کا حامل نہ تھا، اس لیے کہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے مکمل طور پر اپنی مرضی سے "فقر" کا جو راستہ اختیار کیا تھا، یہ مطالبہ اس کے منافی تھا۔ چنانچہ اس موقع پر، قرآن مجید میں سورۃ الاحزاب کی ۶ آیتیں (آیت ۲۹ تا ۳۴) نازل ہوئی، جن میں ازواج مطہرات کو دو باتوں میں سے ایک کا اختیار دیا گیا: اولاً یہ کہ اگر تو مال دنیا کی طلب گار ہیں، تو وہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم سے الگ ہوجائیں۔ پیغمبر انہیں مکمل احترام کے ساتھ، اپنے گھر سے رخصت کر دیں گے اور اگر وہ اللہ تعالیٰ اور اس کے رسول کی رضا اور آخرت کے بدلے اور ثواب کی خواستگار ہیں، تو انہیں اسی حالت پر قانع رہنا پڑیگا، ایسی صورت میں اللہ تعالیٰ انہیں دوگنا، اجر وثواب عطا کرے گا۔

احادیث میں ہے کہ ان آیات کے نزول کے بعد نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عائشہؓ سے شروع کر کے، اپنی تمام ازواج مطہرات کو جب مذکورہ بالا دونوں امور کا اختیار دیا، تو امّ المؤمنین حضرت عائشہؓ سمیت تمام ازواج مطہرات نے آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کی رفاقت کو پسند فرمایا (البخاری، کتاب التفسیر، تفسیر سورۃ الاحزاب)۔ ان آیات سے فقہا نے یہ مسئلہ اخذ کیا ہے کہ خاوند اپنی بیوی کو اسی قسم کا اختیار دے سکتا ہے

اور یہ کہ اختیار دینے کے بعد عورت (مخیّرہ) دو باتوں میں سے کوئی ایک بات اختیار کرنے کا حق رکھتی ہے' اس قسم کا اختیار عورت کو حق طلاق کا مالک بنا دینے سے بھی حاصل ہو جاتا ہے' جسے اصطلاح میں "تملیک" (مالک بنانا) کہتے ہیں' البتہ فقہا کے ما بین اس مسئلے میں اختلاف ہے' کہ آیا " تملیک اور تخییر" ایک ہی شے ہیں' یا دونوں مختلف اشیا ہیں؛ جمہورؒ کے نزدیک دونوں میں کوئی فرق نہیں ہے' البتہ امام مالکؒ کے دوسرے قول کی رو سے دونوں کے ما بین فرق ہے (دیکھیے القرطبی: الجامع لاحکام القرآن' ۱۴:۱۷۲) ' لیکن اکثریت کا قول ہی معتبر ہے.

۲۔ حضرت زینبؓ بنت جحش کا حضرت زیدؓ بن حارثہ کے ساتھ نکاح ۴ھ میں نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی پھوپھی امیمہ بنت عبدالمطلب کی صاحبزادی حضرت زینبؓ بنت جحش کو زیدؓ بن حارثہ کی طرف سے نکاح کا پیغام دیا' چونکہ زیدؓ ایک آزاد کردہ غلام تھے ' اس لیے شروع شروع میں حضرت زینبؓ اور ان کے گھر والوں کو اس پیغام کے قبول کرنے میں تردد تھا اور ابن سعدؒ کے مطابق حضرت زینبؓ نے کہا تھا کہ میں نے زیدؓ کو اپنے لیے پسند نہیں کرتی' کیونکہ میں خاندان قریش کی ایک شریف زادی ہوں' لیکن جب آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت زینبؓ کو سمجھایا کہ تو وہ اور ان کے گھر والے اس پر رضا مند ہوگئے' اس طرح آپؐ نے ان کا حضرت زیدؓ سے نکاح کر دیا' [رکّ بہ زینبؓ بنت جحش]۔ اس موقع پر دس دینار (۴ تولے) سونا' ۶۰ درھم چاندی (۱۸ تولے) ' ایک بار برداری کا جانور ' چڑھاوے کے کپڑے' ۵۰ مد (۲۵) آٹا اور ۱۰ مد (۵ کلو) کھجور بطور حق مہر اورسامان خودو نوش اپنے پاس سے بطور ہدیہ دیا (دیکھیے ' الجامع لاحکام القرآن' ۱۴: ۱۸۶؛ ابن کثیر: تفسیر' ۷:۱۱؛ معارف القرآن' ۷:۱۸۹).

ایک سال یا سوا سال تک تو حضرت زیدؓ اور حضرت زینبؓ کا گھر بسا' پھر طبیعتوں میں بعد کے باعث ناچاقی شروع ہوگئی اور حضرت زیدؓ اس سلسلے میں رسالت مآب صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت اقدس میں حاضر ہو کر حضرت زینبؓ سے اپنے اختلافات بیان کرنے لگے نوبت یہاں تک پہنچی کہ حضرت زیدؓ نے روز روز کے جھگڑوں سے تنگ آکر حضرت زینب کو بالآخر طلاق دے دی .

یہ واقعہ چونکہ حضرت زینبؓ کے خاندان کے لیے بڑا اہم تھا' اس لیے ان کی اشک جوئی ضروری تھی' لیکن دوسری طرف حضرت زیدؓ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے منہ بولے بیٹے بھی تھے' اس لیے حضرت زینبؓ سے کے نکاح کی صورت میں یہ خطرہ تھا کہ لوگ اس نکاح کے متعلق چہ میگوئیاں کریں گے' لیکن چونکہ اسلام زمانۂ جاہلیت کی تمام فرسودہ رسموں کو ختم کرنے کے لیے آیا تھا' اس لیے مؤخر الذکر راستے کو اختیار کیا گیا اور قرآن کریم میں آپ کو حضرت زینبؓ سے نکاح کا حکم بلکہ فیصلہ دے دیا گیا : " وَاِذْ تَقُوْلُ لِلَّذِیْٓ اَنْعَمَ اللّٰهُ عَلَیْهِ وَاَنْعَمْتَ عَلَیْهِ اَمْسِكْ عَلَیْكَ زَوْجَكَ وَاتَّقِ اللّٰهَ وَتُخْفِیْ فِیْ نَفْسِكَ مَا اللّٰهُ مُبْدِیْهِ وَتَخْشَى النَّاسَ وَاللّٰهُ اَحَقُّ اَنْ تَخْشٰىهُ" (۳۳ [الاحزاب]: ۳۷)' یعنی وہ وقت بھی قابل ذکر ہے ' جب آپؐ اس شخص سے فرما رہے تھے' جس پر اللہ تعالیٰ نے بھی انعام کیا اور آپؐ نے بھی' کہ تو اپنی بیوی کو آباد رکھ اور اللہ سے ڈر اور آپؐ اپنے دل میں وہ بات چھپائے ہوئے تھے جسے اللہ ظاہر کرنے والا تھا اور آپؐ لوگوں سے خائف تھے حالانکہ اللہ اس کا زیادہ حق دار ہے کہ تم اس سے ڈرو" اس آیت کا تعلق چونکہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے ہے' اس لیے امّ المؤمنین حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا فرماتی ہیں کہ حضور علیہ السلام اگر اللہ کی وحی اور کتاب اللہ میں سے ایک آیت بھی چھپانے والے ہوتے تو اس آیت کو ضرور چھپا لیتے (القرطبی: تفسیر' ۱۴: ۱۸۸؛ ابن کثیر: تفسیر' ۱۰:۲۲) اس واقعے کے متعلق قرآن مجید میں چھ آیات (۳۵۔۴۰) نازل ہوئیں .

۳۔ آداب دولت کدۂ نبوی: امّ المؤمنین حضرت

زینبؓ بنت جحش کے ولیمہ ہی کے موقع پر ایک واقعہ پیش آیا۔ جس کا سدباب کرنے لیے اس سورہ کی چند آیات نازل ہوئیں۔ وہ واقعہ یہ تھا کہ یہ ولیمہ کھانے کے بعد، کچھ لوگ اسی مقام پر بیٹھ کر باہم باتیں کرنے لگ گئے اور دیر تک یہ سلسلہ جاری رکھا؛ اس سے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اور آپؐ کے گھر والوں کو تکلیف ہوئی، لیکن آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرط حیا کے باعث انہیں کچھ نہ کہا؛ لہذا اس سورہ (آیت ۵۳) میں لوگوں کو آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کے گھر میں داخل ہونے کے آداب سکھائے گئے، جس میں خاص طور پر اس بات پر زور دیا گیا، اہل ایمان کو چاہیے کہ اپنے کسی بھی رویئے اور سلوک سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو اذیت نہ پہنچائیں: اسی ضمن میں یہ اعلان بھی کیا گیا، کہ چونکہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی ازواج مطہرات امت کی مائیں ہیں (آیت ۶)، اس لیے اللہ تعالی نے آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد، ان کا کسی اور سے نکاح حرام کر دیا ہے، تاہم لوگوں کے دلوں میں، خاندان نبوی کا ادب واحترام پیدا کرنے کے لیے، اس سورہ میں لوگوں کو حکم دیا کہ جب وہ دولت کدہ نبوی میں داخل ہوں تو نظریں جھکا کر داخل ہوں اور یہ کہ اگر ان سے کچھ مانگنا ہو، تو پردے کے پیچھے سے مانگیں۔ مفسرین نے لکھا ہے کہ یہی حکم تمام مسلمان خواتین کے لیے بھی ہے (مولانا عبدالماجد دریا بادی: تفسیر ماجدی ۲: ۸۵۴)۔ پھر ان رشتہ داروں کا استثنا فرمایا جو قریبی عزیزوں کی حیثیت رکھتے ہیں کہ یہ عزیز گھر میں ازواج مطہرات کے پاس آسکتے ہیں۔ یہ رشتہ دار قریب قریب وہی ہیں، جن کا تذکرہ سورۃ النور (۲۴:۳۱) میں عام مسلمان خواتین کے سلسلے میں آیا ہے۔ اسی لیے مفسرین نے صراحت کی ہے کہ حجاب [رک بآں] کے مسئلے میں ازواج مطہرات اور عام مسلمان خواتین میں کوئی فرق نہیں ہے۔

قرآن حکیم نے لوگوں کو جہاں ان کے باہمی حقوق وفرائض سکھائے ہیں، وہاں انہیں آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کے متعلق بھی بہت سے فرائض کی تعلیم دی ہے، جن میں سے پہلا فریضہ، اپنے قول و فعل کے ذریعے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی اذیت کا سبب بننے سے احتراز کرنا ہے اور دوسرا فریضہ، آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم پر درود (صلوٰۃ) وسلام بھیجنا ہے، اہل لغت نے لکھا ہے کہ اللہ تعالی کی اپنے بندوں (یا نبیوں) پر صلاۃ اس کی طرف سے رحمت اور اپنی رضا مندی (رضوان) کا نزول ہے اور فرشتوں کی طرف سے دعا اور استغفار اور امت کی طرف سے دعا اور تعظیم واکرام ہے۔ اس طرح گویا اللہ تعالٰی نے امت کو یہ حکم دیا ہے کہ وہ اپنے عمل سے آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کی تعظیم ملحوظ رکھیں اور اپنے قول سے اللہ تعالی کے ان رسول اعظم کے لیے دعاے رفع درجات کرتے رہیں۔ صحیح البخاری اور صحیح مسلم (اور دوسری کتب صحاح) میں ہے کہ جب یہ آیت (۵۶) نازل ہوئی، تو صحابہ کرام نے عرض کیا یا رسول اللہ ہمیں یہ تو معلوم ہے کہ ہم آپ پر سلام کیسے بھیجیں (جو التحیات میں سکھایا گیا ہے) مگر ہمیں علم نہیں، کہ آپؐ پر صلوۃ کیسے بھیجیں، تو اس کے جواب میں، آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے، انہیں درود ابراہیمی کی تعلیم دی، جسے نماز میں پڑھنا مسنون ہے، (البخاری، کتاب الصلوۃ ؛ القرطبی، ۱۴: ۲۳۳) تاہم اگر نماز سے باہر آپ پر درود پڑھنا ہو، تو اس میں صیغہء سلام کا اضافہ کر لینا چاہیے، علامہ القرطبیؒ نے حضرت عبداللہ بن مسعودؓ اور حضرت علیؓ کرم اللہ وجہہ کے حوالے سے، متعدد درود شریف نقل اور روایت کیے ہیں (دیکھیے، ۱۴: ۲۳۴-۲۳۵)۔

یہاں چونکہ امت کو یہ حکم بصیغہ امر (صَلُّوا : درود پڑھو) دیا گیا ہے، اس لیے اس مسئلے میں اختلاف ہے کہ آیا نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم پر درود شریف پڑھنا سنت ہے، یا واجب، اس مسئلے میں تو کوئی اختلاف نہیں، کہ اس حکم کی تعمیل میں زندگی میں، کم از کم ایک مرتبہ تو درود شریف پڑھنا فرض ہے، تاہم کیا جب بھی

آپؐ کا ذکر مبارک ہو' آپؐ پر درود شریف پڑھنا فرض ہے' یا نہیں۔ اس کے متعلق فقہا کے ما بین اختلاف ہے' علامہ القرطبیؒ نے اگرچہ بعض علما کا یہ قول بھی نقل کیا ہے کہ آیات سجدہ کی تلاوت کی طرح نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم پر درود شریف پڑھنا اس وقت ضروری ہوجاتا ہے' جب آپؐ کا تذکرہ کیا یا سُنا جائے' لیکن جمہور فقہا کا مسلک یہ ہے کہ ایسے موقع پر درود شریف پڑھنا سنت مؤکدہ ہے' جس کی خلاف ورزی کی گنجائش نہیں ہے (القرطبی' ۱۴: ۲۳۳)۔ جہاں تک نماز میں درود شریف پڑھنے کا تعلق ہے تو اس کے متعلق بھی اختلاف ہے' جمہورؒ کے نزدیک یہ سنت مؤکدہ ہے' مگر امام شافعیؒ اور امام اسحاق ظاہریؒ نے اسے فرض قرار دیا ہے۔ امام شافعیؒ کے نزدیک اس کو چھوڑنے والے کی نماز درست نہیں ہوتی اور اسے نماز کا اعادہ کرنا چاہیے اور اسے چھوڑنے سے نماز ہوجاتی ہے البتہ ناقص طور پر' جبکہ امام اسحاق نے جان بوجھ کر نماز ترک کرنے والے نمازی پر اعادہ لازم کیا ہے (القرطبی' ۱۴:۲۳۶).

آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کے امت پر جو حقوق ہیں' ان کے حوالے سے آیت ۵۷ بھی بڑی اہمیت رکھتی ہے۔ اس میں اللہ تعالی اور آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کو اذیت دینے والوں کے لیے ''رسوائی والے عذاب'' کی وعید سنائی گئی ہے۔ یہاں یہ سوال اٹھایا گیا ہے' کہ اللہ تعالی اور اس کے رسول کو اذیت دینے کے کیا معنی ہیں؟ مفسرین کے مطابق اللہ تعالیٰ کو اذیت سے مراد اس کی ذات کا کفر اور شرک کرنا اور اس کی شان میں کوئی نازیبا بات کہنا ہے' جبکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو اذیت دینے سے مراد آپؐ کی شان میں کسی بھی قسم کی گستاخی یا سوے ادبی کا ارتکاب کرنا ہے اسی لیے جمہور علما نے شاتم رسول کے لیے پھانسی کی سزا تجویز کی ہے.

مجموعی طور پر اس سورۃ میں جنگ احزاب اور جنگ بنونضیر سے متعلقہ امور کے علاوہ اس دور کے بہت سے تشریعی اور معاشرتی آداب واحکام سکھائے گئے ہیں.

مآخذ : متن مقالہ میں مذکور ہیں.

(محمود الحسن عارف)

••-----------••

احسان دانش: ایک نامور اردو شاعر '⊗ جنہیں ان کی شاعری کے مخصوص انداز کی بنا پر ''شاعر مزدور'' بھی کہا جاتا ہے۔ وہ ایک مفلس ' مگر شریف خاندان کے فرد قاضی دانش علی کی صلب سے ' ان کے عشرت کدے بمقام کاندھلہ ضلع مظفر نگر(یو پی ' بھارت) میں فروری ۱۹۱۴ء / ربیع الثانی ۱۳۳۲ھ میں کسی تاریخ کو پیدا ہوے۔ ان کا خاندان چونکہ مفلسی کا شکار تھا ' اس لیے چوتھی جماعت پاس کرکے حصول معاش میں لگ گئے ' اس کا تذکرہ انہوں نے اپنی خودنوشت (جہان دانش) میں بھی کیا ہے ؛ البتہ نجی طور پر مطالعہ جاری رکھا ' جس کی وجہ سے انہیں اتنا درک حاصل ہو گیا کہ ڈگری یافتہ حضرات بھی ان کے سامنے سنبھل کر گفتگو کیا کرتے تھے.

شادی : دوران تعلیم ہی میں احسان دانش کی منگنی کاندھلہ کے ایک شریف کسان گھرانے کی لڑکی سے ہو گئی اور پھر ابھی انہوں نے چوتھی جماعت کا امتحان پاس کیا ہی تھا کہ ان کی کم عمری میں شادی کر دی گئی.

کسب معاش : احسان دانش کی رگوں میں چوں کہ صالح خون دوڑ رہا تھا اس لیے انہیں اپنی روزی کمانے کے لیے کسی قسم کے محنت مزدوری میں عار نہ تھی۔ کاندھلہ میں کچھ عرصہ محنت مزدوری کرنے کے بعد وہ لاہور چلے آئے ' یہاں انہوں نے مختلف قسم کے کام کیے ' چھوٹی موٹی نوکریاں کیں ' سڑکوں پر لگے ہوے سرکاری درختوں پر نمبر ڈالے ' سڑکیں اور نہریں کھودیں ' مالی کا کام کیا 'چوکیداری کی ' سائیکلوں کی مرمت کی ' پنجاب یونیورسٹی کی تعمیر میں حصہ لیا ' ایسا کہ نہ صرف مستریوں کو اینٹیں اور مسالحہ دیا ' بلکہ انہوں نے کوئیں سے پانی کھینچنے کے لیے بیل بن کر رہٹ تک

چلایا ۔ پنجاب یونیورسٹی کے اس چوتھی کلاس پاس مزدور کی قسمت دیکھیے کہ جس یونیورسٹی کی تعمیر میں اس نے مزدور بن کر کام کیا اور سینٹ ہال کا کتبہ اپنے ہاتھ سے نصب کیا اسی یونیورسٹی میں علوم شرقیہ (اردو) کا ممتحن بھی بنا۔ انہوں نے چند ماہ کے بعد اپنے گھر والوں کو بھی لاہور میں بلا لیا۔

شاعری: احسان دانش کی خودنوشت ''جہان دانش'' (جلد اول) میں مرقوم ہے کہ انہوں نے اوائل عمری ہی سے شعر موزوں کرنے شروع کر دیئے تھے ' چنانچہ اپنے وطن میں قاضی محمد زکی کاندھلوی سے شرف تلمذ حاصل کیا۔ لاہور آنے کے بعد منشی حیات بخش رسا رامپوری (شاگرد مرزا داغ دہلوی) کے شاگرد مولانا احسان اللہ خان تاجور نجیب آبادی سے کسب فیض کیا اور فطری ذہانت سے مقبولیت و شہرت حاصل کرتے چلے گئے۔

خطابات: نوجوانی کے دور میں جب وہ مزدوری کرتے اور دوپہر کو کھانے کے وقفہ میں اپنے مزدور ساتھیوں کو کتابیں سناتے اور خوش الحانی سے اشعار پڑھتے ' تو انہیں لوگوں نے مزدور شاعر کہنا شروع کر دیا تھا ' آگے چل کر '' شاعر مزدور'' ان کا خطاب اور امتیاز بن گیا۔ اس کے علاوہ ''شاعر فطرت'' کا لقب امرتسر کے ایک مشاعرے میں دیا گیا۔ صدر پاکستان جنرل محمد ضیاء الحق مرحوم کے دور حکومت میں ان کی ادبی خدمات کے اعتراف میں انہیں ''ستارہ پاکستان'' کا ایوارڈ دیا گیا۔

بطور شاعر ان کا مقام: احسان دانش چوٹی کے اردو شاعر تھے ' انہوں نے ادب کی جو خدمت کی اس کا اندازہ ان کے کلام کے مطالعے سے بخوبی کیا جا سکتا ہے ' چنانچہ ان کی شاعری کے متعلق ایک نقاد نے لکھا: ''احسان نے غزل بھی کہی ہے اور نظم بھی ' غزل میں ان کا انداز جدا گانہ ہے ' معرفت و آگاہی کا رنگ ہے ' پورا پورا تصوف نہیں ہے ' بلکہ کلام میں عرفان کی نورانی جھلک پائی جاتی ہے ' زبان شگفتہ و پاکیزہ اور روز مرہ کا نمونہ ہے''(نظیر لدھیانوی: تذکرہ شعرائے اردو ' لاہور ۳۸۵۔۳۸۵)۔ اسی طرح امیر حسن نورانی لکھنوی لکھتے ہیں: ''احسان انقلابی شاعر ہیں ' منظر نگاری اور جذبات انسانی کی تصویر کشی میں ان کو کمال حاصل ہے ' تشبیہ اور استعارے اچھوتے اور دلکش ہوتے ہیں۔ نظم میں اقبال سے فیض حاصل کیا ہے وہ عوام کے محبوب شاعر ہیں(اردو کے چاند تارے ' لکھنؤ ' ص ۱۳۵)۔

ان کی عظیم خدمات میں سے ایک اہم خدمت کتابوں اور رسائل وغیرہ کی دستیابی بھی ہے ' چنانچہ سلطانہ مہر صاحبہ لکھتی ہیں: ''مکتبہ دانش کے قیام کے بعد سے انہیں مالی دشواریوں سے نجات مل گئی تو ریسرچ کا شوق پیدا ہوا۔ قلمی نسخے اکٹھے کرنے لگے۔ اس وقت ان کے مکتبے میں اردو 'ہندی ' فارسی اور عربی کی تین سو سے زیادہ محض ڈکشنریاں موجود ہیں۔ ابن عربی کے ساڑھے چار ہزار صفحات کے علمی سرمائے کی دنیا میں صرف دو قلمی نسخے ہیں۔ ایک جرمن کے عجائب گھر میں ہے اور دوسرا ان کے پاس ہے۔ اٹھارہ سو قلمی نسخے احسان دانش نے منہ مانگے داموں حاصل کیے۔ ۱۸۵۰ء اور اس کے قریب انگریز افسروں اور والیان ملک کے خطوط کا ایک اچھا ذخیرہ ان کے پاس ہے۔ ان خطوط کو اگر شائع کیا جائے تو برصغیر کی تاریخ از سر نو لکھنا پڑے گی۔ ماہنامہ جام نو کراچی نے غالباً ۱۹۷۰ء میں ''احسان دانش نمبر'' شائع کیا تھا (سلطانہ مہر سخنور: تذکرہ شعرائے پاکستان ' کراچی ' ص ۱۹۔۲۰)۔ان کے بارے میں ایک اور تذکرہ نگار لکھتے ہیں۔ احسان دانش نے جس نیک اور عظیم مقصد کے لیے زندگی وقف کی تھی وہ تادم تحریر ان کا حاصل حیات رہا۔ وہ اپنے نظریات ' خیالات اور موقف و منصب پر ہمیشہ ثابت قدم رہے۔ شہرت و عزت کے بام عروج پر پہنچے۔ شاعری کے اعلیٰ و ارفع مقام پر فائز ہو جانے کے باوجود بھی ان کا ظرف کبھی نہ چھلکا۔ '' احسان دانش پکے اور سچے مسلمان تھے۔ ان کا مزدوروں کا احترام ' احترام آدمیت کا دوسرا نام ہے ''۔احسان دانش جتنے بڑے شاعر تھے ' اتنے ہی بڑے

انسان بھی تھے (وفا راشدی: میرے بزرگ ' میرے ہمعصر ' کراچی ' ص ۲۰۲۔۲۰۴)۔

"میرے نزدیک یہ فیصلہ کرنا مشکل ہے کہ احسان دانش شاعر بڑے ہیں یا انسان ۔ وہ مخلص اور ہمدرد انسان ہیں ۔ ان کو ایسے بے شمار ذرائع میسر آئے کہ اگر وہ چاہتے تو لاکھوں کما لیتے ' لیکن احسان نے جو کچھ کمایا وہ اپنی محنت سے کمایا اور حق المحنت کے علاوہ کوئی چیز کسی سے قبول نہیں کی۔ احسان کے شاگردوں میں ہندو بھی تھے۔ وہ سب ہندوستان چلے گئے ۔ میں نے احسان سے بہت کچھ سیکھا ہے" (نصر اللہ خان : روز نامہ حریت میگزین ' کراچی ' ۸ اکتوبر ۱۹۷۳ء) .

احسان دانش پرانی نسل کے ایسے شاعر ہیں کہ جو کبھی پرانے نہیں ہوتے اور جنہوں نے نئی نسل کے مسائل کو ہمیشہ ہمدردی سے سمجھا اور اپنے فن کا موضوع بنایا ' تاریخی ارتقاء کا مفہوم سمجھنا ہو تو احسان دانش کی شاعری کا مطالعہ کیجئے (احمد ندیم قاسمی ' روز نامہ جنگ کراچی ' ۱۱ نومبر ۱۹۷۳ء)۔

نمونہ کلام :

معطر سانس ' چہرہ رشک گل ' مستی بھری آنکھیں
جوانی ہے کہ اک سیلاب رنگ و بو کا دھارا ہے

یہ اڑی اڑی سی رنگت یہ کھلے کھلے سے گیسو
مری صبح کہہ رہی ہے تری رات کا فسانہ

مرے سجدوں کی یا رب تشنہ کاری کیوں نہیں جاتی
یہ بے اعتنائی اپنے بندوں سے خدا ہو کر

قبر کے چوکھٹے خالی ہیں انہیں مت بھولو
جانے کب کونسی تصویر لگا دی جائے

اب تو ہر دھڑکن کسی کے پاؤں کی آواز ہے
دل میں یا رب کون مصروف خرام ناز ہے

وفات : احسان دانش نے بلحاظ سنہ عیسوی اڑسٹھ (۶۸) سال اور ایک ماہ اور بلحاظ سنہ ہجری ستر (۷۰) سال اور ایک ماہ کی عمر پائی اور ۲۵ جمادی الآخرہ ۱۴۰۲ھ/ ۲۲ مارچ ۱۹۸۲ء بروز دو شنبہ کو انتقال کیا۔ انہیں معروف قبرستان میانی ' لاہور میں سپرد خاک کیا گیا۔

ان کی وفات پر مختلف لوگوں نے قطعات تاریخ تصنیف کیے جن میں مقالہ نگار کے علاوہ حبیب امروہی اور دوسرے حضرات شامل ہیں جن میں سے ایک "مرگ جہاندیدہ قبلہ جوش فراق و احسان صاحب" (۱۴۰۲ھ) ہے .

اولاد : جیسا کہ اوپر بیان ہوا دوران تعلیم ہی احسان دانش کی خانہ آبادی ہو گئی تھی ' جس کے بعد ان کے ہاں تین بیٹے اور ایک بیٹی کی ولادت ہوئی ' بڑے صاحبزادے (ذیشان) نے طب پڑھی ' آج کل کراچی میں آباد ہیں 'دوسرے صاحبزادے (فیضان) نے اردو میں پی ایچ ڈی کی ڈگری لی 'تیسرے صاحبزادے سلیمان دانش انجینئر ہیں اور لاہور میں ہیں۔

تلامذہ: احسان دانش صاحب نے "جہان دانش جلد اول " میں اپنے شاگردوں کی فہرست نہیں لکھی ' اس کام کو انہوں نے جلد دوئم کے لیے اٹھا رکھا تھا ' لیکن یہ کتاب ابھی تک شائع نہیں ہو سکی۔ مقالہ نگار کے علم میں جو ان کے شاگرد ہیں ان میں عبد الکریم شورش کاشیری مرحوم 'عفیف الدین احمد حزیں صدیقی مرحوم 'پیرزادہ ظفر قادری (سجادہ نشین دربار قادر بخش) مرحوم ' پروفیسر ڈاکٹر شریف احمد قریشی عاصی کرنالوی ' وحید خیال لکھنوی ' ضمیر فاطمی (لاہور کے ایک صحافی) اورمقالہ نگار وغیرہ شامل ہیں۔ لیکن ان کے شاگرد اور بھی بہت سے تھے۔ احسان دانش کی زندگی علم و فکر کے ساتھ ساتھ اور کسب و محنت کی داستان بھی اپنے اندر رکھتی ہے۔ انہوں نے زندگی کی ابتدا بہت چھوٹی سطح سے اور آہستہ آہستہ [illegible]قی کر کے انہوں نے اپنی زندگی

میں انتہائی اونچا مقام حاصل کیا۔

تصانیف : (۱) حدیث ادب ؛(۲) درد زندگی ؛ (۳) نوائے کارگر ؛(۴) چراغاں ؛(۵) آتش خاموش ؛ (۶) شیرازہ ؛(۷) مقامات ؛(۸) نفیر فطرت ؛ (۹) گورستان ؛(۱۰) زخم و مرہم ؛(۱۱) جادۂ نو ؛(۱۲) خضر عروض ؛(۱۳) روشنیاں ؛(۱۴) لغات الاصلاح ؛(۱۵) میراث مومن ؛(۱۶) اردو مترادفات ؛(۱۷) رموز غالب (بشرح کالم غالب) ؛(۱۸) دستور اردو ؛(۱۹) طبقات ؛ (۲۰) فصل سلاسل ؛(۲۱) جہاں دانش ' جلد اول ' ان کے علاوہ مندرجہ ذیل تکمیلی مراحل میں تھیں یعنی ۱۹۸۲ء تک ؛(۲۲) قفس رنگ ؛(۲۳) قصر نگاراں ؛ (۲۴) زنجیر بہاراں ؛(۲۵) سازشیں ؛ (۲۶) عکس نور ؛ (۲۷) غبار کارزواں ۔ یہ ۲۷ کتب نظم و نثر دو قسم کی ہیں۔ مندرجہ ذیل کتب اس وقت زیر تکمیل تھیں جو صرف نثری کتب تھیں:(۱) فرہنگ دانش (۲ جلدیں) ؛ (۲) فرہنگ قدیم ؛(۳) دانش ابلاغ ؛(۴) علم الامثال ؛ (۵) قاموس المحاورات ؛(۶) جہان دانش ' جلد دوم (یہ تمام کتابیں ان کے مکتبے ' مکتبہ دانش لاہور سے طبع ہوئیں)۔

مآخذ : (۱) نظیر احمد لدھیانوی : تذکرہ شعرائے اردو ' لاہور ۱۹۶۳ء ؛(۲) ڈاکٹر وحید قریشی : تذکرہ جدید شعرائے اردو ' مطبوعہ فیروز سنز ' لاہور ' کراچی ۱۹۶۹ء؛ (۳) پروفیسر اویس احمد خان ' سجاد حارث : عوامی شاعر اور اس کا فن ' مطبوعہ ' لاہور؛(۴) امیر حسن نورانی : اردو کے چاند اور تارے ' نولکشور بک ڈپو ' لکھنؤ ۱۹۵۶ء ؛(۵) نعمان تاثیر و مظہر صدیقی : شعرستانی ' ناشر مکتبہ پرچم کراچی ۱۹۵۲ء ؛(۶) پروفیسر خورشید حیدر صدیقی امروہی : تحقیقی مقالہ اردو شعراء کی آپ بیتیاں ' ۱۹۸۲ء (غیر مطبوعہ)۔

(خورشید خاور امروہی)

....

⊗ **احمد بن جعفر جَحْظَة**: ابوالحسن احمد بن جعفر بن موسیٰ بن الوزیر یحییٰ بن خالد بن برمک البرمکی البغدادی' ایک عرب شاعر ' مغنیّ اور اشعار اور دھنوں کا ایک مقبول عام راوی ' المعروف بہ جحظة برمکی ندیم۔ وہ برامکہ کی اولاد میں سے تھا اور اپنے زمانے کے ظریف الطبع لوگوں میں سے تھا (وفیات الاعیان' ۱:۱۳۳) ایک مرتبہ ابن المعتز نے اس سے پوچھا کہ وہ کونسا حیوان ہے جس کو الٹا کر دیا جائے تو بجریہ کا ایک آلہ بن جاتا ہے۔ اس نے جواب دیا "علق" (جسے الٹا کر دیا جائے' تو قلعہ بن جاتا ہے)۔ اس پر ابن المعتز نے کہا کہ "بہت اچھا اے جحظہ' اس طرح اس کا لقب جحظہ پڑگیا (الصفدی: الوافی بالوفیات'۶:۲۸۶)' چونکہ اس کی آنکھیں ابھری ہوئی تھیں جس کی وجہ سے اس کا چہرہ بدشکل نظر آتا تھا' اس لیے المعتز اسے "خنیاکر" کے نام سے بھی پکارتا تھا (الصفدی: الوافی بالوفیات' ۶:۲۸۶)۔

ابن حجر اورالصفدی کے مطابق اس کی پیدائش ۲۲۴ھ میں ہوئی (ابن حجر:لسان المیزان' ۱:۱۴۶؛ الصفدی: الوافی بالوفیات' ۶:۲۸۹)۔ تاریخ بغداد اور کتاب الاغانی میں اس کا ذکر تفصیلاً ملتا ہے (وفیات الاعیان' ۱:۱۱۳)۔ اس کی وفات ۳۲۷ھ میں ہوئی (وفیات الاعیان' ۱:۱۳۴؛ الذہبی: سیر اعلام النبلاء' ۱۵:۲۲۱)۔ ایک اور قول ۳۲۴ھ کا بھی ہے۔ اس کا تابوت بغداد سے واسط لایا گیا تھا۔ (وفیات الاعیان'۱:۱۳۴)' بقول ابوالفرج اصفہانی وہ سو سال تک زندہ رہا (لسان المیزان'۱:۱۴۶)۔

جحظہ برمکی کی تصانیف میں کتاب الطبیخ' کتاب ماجمعہ مما جربہ المنجمون' فصح من الاحکام ' کتاب الطنبورین' فضائل السکباج' کتاب ما شھدہ من المعتمد' کتاب الترنم ' کتاب المشاہدات اور اس کا دیوان شامل ہیں (الوافی بالوفیات' ۶:۲۸۶)۔

ابن حجر نے لسان المیزان میں لکھا ہے کہ وہ اچھاعالم اور راوی تھا (اس سے صولی' حسین بن عباس اور ابوالفرج اصفہانی وغیرہ روایت کرتے ہیں)۔ اس کے اشعار کا دیوان موجود ہے اور ادب پر اس کی کئی تصنیف

ہیں (لسان المیزان'۱:۱۴۶)۔ وہ بہترین موسیقار' اخباری' شاعر اور نادر چیزوں کو جمع کرنے والا تھا۔ جحظہ اشعار کا عمدہ نقاد بھی تھا اور اس نے نحو' لغت' اور نجوم پر بھی قلم اٹھایا ہے۔ اس کے حالات اور اشعار ابونصر بن المرزبان نے جمع کیے ہیں (وفیات الاعیان'۱:۱۳۳؛ الوافی بالوفیات' ۶:۲۸۹)۔ الذہبی لکھتے ہیں کہ اس نے حدیث روایت نہیں کی (سیر اعلام النبلاء' ۱۵:۲۲۲)۔ ابوالفرج اصفہانی نے لکھا ہے کہ اس نے اہل علم کے حالات میں مفید اضافے کیے ہیں' وہ ثقاہت سے خالی تھا اور افسقیہ باتیں کیا کرتا تھا۔ ابن حجرؒ نے اس کے حالات لسان میں تفصیلا لکھے ہیں۔

اس کی علمی فضیلت اس سے ظاہر ہے کہ الاصفہانی نے اپنی کتاب کے مقدمہ میں اس کا ذکر کیا ہے اور اس کے حوالہ سے اسحٰق موصلی کی طرف منسوب کتاب الاغانی الکبیر کی سند پر بحث کی ہے اور لکھا ہے کہ جحظہ اس وراق کو جانتا تھا جس نے یہ کتاب لکھ کر اسحاق کی طرف منسوب کر دی تھی۔ اس کے بقول اس کی دکان بغداد کے مشرقی علاقہ خان الزبل میں واقع تھی(دیکھیے مقدمہ الاغانی' ۱:۶)۔

جحظہ بہترین مغنی تھا۔ اس نے المعتمد کے سامنے گایا تو اس نے اسے پچاس دینار انعام دیا (سیر اعلام النبلاء' ۱۵:۲۲۲)۔ الاغانی میں ہے کہ جحظہ خلیفہ مقتدر کے ہاں ابراہیم بن ابی العبیس' کنیز' ابراہیم بن قاسم اور وصیف کے ہمراہ جایا کرتا تھا اور اسے اشعار کی دھنیں سناتا تھا۔ نیز خلیفہ کی باندیاں اس سے موسیقی کی تعلیم حاصل کرتی تھیں۔ ایسے موقعوں پر خلیفہ اسے دو سو دینار دیا کرتا تھا (الاغانی' ۵:۲۲۲)۔

جحظہ ھبۃ اللہ بن ابراہیم بن المہدی کا شاگرد تھا وہ اپنے استاد کی وساطت سے ابراہیم بن المہدی سے بہت سے واقعات روایت کرتا ہے۔ اس کا طرخان بن محمد بن کند اجیق سے بھی تعلق رہا اور وہ اس کے ہاں اس کی باندیوں کو موسیقی کی تعلیم دیتا رہا (الاغانی'۱:۳۲۳)۔

جحظہ بغداد میں اپنے عہد میں اس گروہ کا ایک نمائندہ تھا جو گانے بجانے کے ذریعے' امراء اور رؤساء کا دل بہلاتے تھے' لیکن جحظہ نے اس زندگی پر اپنی علمی زندگی کو قربان نہیں کیا' جس کا اندازہ اس امر سے کیا جاسکتا ہے' کہ اس کے حالات کا تذکرہ ایک طرف ابوالفرج الاصفہانی نے کیا ہے اور دوسری طرف الذہبی' اور ابن خلکان جیسے لوگوں نے اس کے حالات قلمبند کیے ہیں۔

مآخذ: متن مقالہ میں مذکور ہیں.

(شمیم روشن آراء)

••------------••

⊗ **احمد بن عبدالعزیز بن ابی دلف العجلی**: (م:۲۸۰ھ/۸۹۳ء)' المعتمد علی اللہ اور المعتضد باللہ عباسی کے زمانۂ حکومت میں اصفہان کا ایک امیر؛ اس کا تعلق اہم سیاسی خاندان سے تھا۔ اس کے حالات زندگی بہت کم معلوم ہیں۔ نامور مؤرخ ابن تغری بردی (النجوم الزاھرہ' ۳:۷۴) کے ایک اقتباس سے صرف اتنا پتہ چلتا ہے کہ وہ المعتمد کے زمانۂ حکومت میں اصفہان کا امیر تھا اور اس کے خلاف خلیفہ کے بھائی الموفق نے ربیع الاول ۲۷۶ھ/۸۹۱ء میں فوج کشی کی تھی۔ اس پر احمد نے راہ فرار اختیار کی اور الموفق نے شہر پر قبضہ کر لیا الزرکلی (۱۱:۱۴۶) کے مطابق اس نے ۲۸۰ھ/ ۸۹۳ء میں وفات پائی۔ نامور شیعی محدث ابوجعفر احمد بن حسین' اس کا دبیر(منشی) تھا۔ (دیکھیے' مادہ دنداں' در آ آ' ۹: ۴۳۷)۔ دیگر حالات معلوم نہیں ہیں۔

مآخذ: (۱) جمال الدین ابی المحاسن یوسف بن تغری بردی' (۸۱۳-۸۷۴ء): النجوم الزاھرہ فی ملوک مصر والقاہرۃ' قاہرہ' ۳:۷۳؛ (۲) ابن الاثیر: الکامل' ۷:۱۵۳؛ (۳) المسعودی' تاریخ المسعودی' ۹:۱۹؛ (۴) خیر الدین الزرکلی: الاعلام'۱:۱۴۶۔

(محمود الحسن عارف)

••------------••

⊗ **احمد امین**: بن ابراہیم الطباخ' ایک مصری

مفکر، مؤرخ اور ادیب ؛ قاہرہ میں (۱۸۸۶ء) پیدا ہوے۔ ابتدائی تعلیم کا آغاز اپنے والد سے کیا۔ ان کے والد کی دینی اور ادبی خدمات نے ان کی فکری اور ثقافتی زندگی کی تشکیل میں اہم کردار ادا کیا۔ پرائمری سکول کے بعد ایک مدت تک تحصیل علم کا سلسلہ جامعۃ الازہر میں جاری رکھا۔ کچھ عرصہ پرائمری سکول میں استاد بھی رہے۔ اسی دوران مدرسۃ القضاء الشرعی میں داخل ہوے (۱۹۰۷ء)، وہاں سے فارغ ہونے پر اسی مدرسہ میں اخلاقیات کا مضمون پڑھایا۔ اس کے بعد چار سال تک مختلف قصبوں میں بطور جج کام کیا۔ ۱۹۲۶ء میں طٰہ حسین کی وساطت سے قاہرہ یونیورسٹی کے شعبہ ادبیات میں منتقل ہوگئے۔ یہاں وہ مستشرقین اور مغربی سوچ کے حامل رفقاے کار اساتذہ کے تحقیقی اسلوب سے بہت متاثر ہوے۔ انہوں نے اپنے دوست طٰہ حسین اور عبدالحمید الابادی کے ساتھ مشترکہ پروگرام کے تحت ابتداءِ اسلام کے زندہ افکار وآراء کی تحقیق سے کام کا آغاز کیا۔ فجر الاسلام اسی سلسلۂ تحقیق کے نتیجے میں سامنے آئی۔ ۱۹۳۹ء میں میں کلیۂ ادبیات کے عمید مقرر ہوے۔ ۱۹۴۷ء میں عرب لیگ کے مدیر ثقافتی امور تعینات ہوے اور وفات تک اسی عہدے پر کام کرتے رہے۔ بعض دوستوں کے ساتھ ۱۹۱۴ء میں "لجنۃ التالیف والترجمہ والنشر" قائم کی اور عمر بھر اس کے صدر رہے۔ اس مجلس نے بعض قدیم عربی کتب کے علاوہ ادبیات عربی اور تاریخ وثقافت سے متعلقہ کتابیں بھی شائع کیں۔ مختلف رسائل وجرائد کے علاوہ "الرسالۃ والثقافۃ" میں سب سے زیادہ مقالات اور مضامین لکھے۔ قاہرہ، بغداد اور شام کی زبان وادب کی بہت سی انجمنوں کے رکن رہے۔ قاہرہ یونیورسٹی کی طرف سے ۱۹۴۸ء میں انہیں ڈاکٹریٹ کی اعزازی ڈگری عطا کی گئی۔ ۳۰ مئی ۱۹۵۴ میں قاہرہ میں وفات پائی۔

احمد امین جدید عہد کے نامور ادیب اور مفکر تھے، ان کے خیالات وافکار سے ان کے دور کا مصر بہت متاثر ہوا۔ چنانچہ بہت سی کتابوں اور مقالات میں ان کی زندگی کے مختلف پہلوؤں کا جائزہ لیا گیا ہے، جیسے عامر العقاد کی احمد امین، حیاتہ وادبہ (بیروت) وغیرہ.

احمد امین، مستشرقین خصوصاً براکلمان سے بے حد متاثر تھے اور انہوں نے اپنی تحقیقات میں مغربی انداز فکر اور تنقید کو اپنایا۔ انہوں نے اس دور کی استشراقی تحریک سے بہت اثر لیا۔ اسی بنا پر ان کی زندگی اسلامی احکام سے زیادہ دلچسپی سے عبارت نہیں ہے۔ اور اسی بنا پر بعض مفکرین اور محققین کی طرف سے وہ درست طور پر تنقید کا نشانہ بنائے گئے، مثلاً حدیث کے بارے میں ان کی سوچ کو مصطفیٰ السباعی (السنۃ ومکانتھا فی التشریع الاسلامی، ص ۲۳۶-۳۱۹) اور محمد عجاج الخطیب (السنۃ قبل التدوین ص: ۲۵۵-۲۵۹) نے؛ تفسیر اور مفسر صحابہ کرامؓ کے بارے میں ان کی رائے کو محمد حسین الذہبی (التفسیر والمفسرون، ۱:۴۷، ۴۸، ۷۴، ۱۸۹، ۱۹۰) نے؛ تاریخ ادب عربی کے بارے میں ان کی فکر کو حسین نصر (المعجم لعربی، ص۳۳-۳۶)، محمد خیر الحلوانی (المفصل فی تاریخ النحو العربی، ۱: ۵۰-۶۱) اور ذکی مبارک نے ("جنایۃ احمد امین علی الادب العربی" الرسالہ، ۱۲ جون تا ۱۳ ستمبر ۱۹۳۹ء میں شائع ہونے والے ۲۲ مقالات میں) ہدف تنقید بنایا ہے.

علاوہ ازیں خفیہ. مقاصد رکھنے والے بعض مستشرقین کے دعووں میں حصہ دار بنتے ہوے صحیح بخاری و صحیح مسلم کی بعض احادیث، خصوصاً بعض شخصیات کی فضیلت میں وارد شدہ احادیث کے ثقہ ہونے، تفسیر سے متعلقہ احادیث کے موضوع ہونے، جرح وتعدیل کے متعلق محدثین کے بے کار الجھتے رہنے، نقد حدیث میں متن کی بجائے سند پر زیادہ توجہ دینے، حضرت ابو ہریرہؓ کی روایات کے زیادہ قابل اعتناء نہ ہونے، ابن عباسؓ اور بعض دوسرے متاثر الاسلام صحابہ کرامؓ کے اہل کتاب کے علما سے متاثر ہونے، حضرت کعب الاحبارؒ کے قبول اسلام کو مخلصانہ قرار نہ دینے جیسے مختلف فیہ افکار کے سبب بہت سے علما اسلام نے ان کو تنقید کا نشانہ بنایا ہے.

تصانیف: احمد امین کثیر التصانیف مصنف ہیں، ان

کی چند اہم تصانیف درج ذیل ہیں:(۱) الاخلاق (قاہرہ ۱۹۲۰ء) ؛ (۲) فجر الاسلام (قاہرہ ۱۹۲۸ء) ؛ (۳) ضحٰی الاسلام (تین جلدیں قاہرہ ۱۹۳۳۔۱۹۳۶ء) اور (۴) ظہرالاسلام (چار جلدیں قاہرہ ۱۹۴۵۔۱۹۵۵ء)۔ ان آٹھ جلدوں پر مشتمل سلسلۂ کتب میں انہوں نے ابتداے اسلام سے چوتھی (دسویں) صدی تک اسلامی تہذیب وتمدن کی تاریخ کا تحلیلی وتنقیدی جائزہ لیا ہے اور اسلام اور تاریخی موضوعات کے بارے میں اپنے افکار کو ان کتب میں جمع کر دیا ہے۔ فجر الاسلام کا' عباس خلیل اقدام نے پرتو اسلام کے نام سے فارسی ترجمہ (تہران ۱۳۱۵/۱۹۳۰ء) اور احمد سردار اوغلو نے فجر الاسلام کا ترکی ترجمہ (انقرہ ۱۹۷۶ء) کیا ہے۔ قادر ذاکری اوغان کے فجر الاسلام اور ضحٰی الاسلام کے ترکی ترجمے تا حال زیور طبع سے آراستہ ہوے بغیر انجمن تاریخ ترک کے کتب خانہ میں پائے جاتے ہیں' ان کتابوں کے اردو تراجم بھی ہوچکے ہیں.

(۵) زعماء الاصلاح فی العصر الحدیث (قاہرہ ۱۹۴۸ء)۔ احمد امین نے اس کتاب میں محمد بن عبدالوہاب' مدحت پاشا' جمال الدین افغانی' سر سید احمد خاں' سید امیر علی' خیر الدین پاشا تونسی' علی پاشا مبارک اور محمد عبدہ جیسے زعما کے فکر وعمل کا تحلیلی وتنقیدی جائزہ لیا ہے.

(٦) حیاتی: یہ ایک خودنوشت ہے (قاہرہ ۱۹۵۰' ۱۹۷۸ء سترھویں طبع)؛(۷) فیض الخاطر (۱۔ X' قاہرہ ۱۹۳۸۔۱۹۵٦ء)۔ مختلف اخبارات ورسائل میں شائع شدہ ۷۰۰ مقالات وتحقیقات سے منتخب مواد کو اس کتاب میں جمع کیا گیا ہے (مقالات کی تفصیل کے لیے حمدی السکوت و Marsden Jones : احمد امین' ص ۱۳۷۔۱۹۵) ؛ (۸) المہدی والمہدویہ (قاہرہ ۱۹۵۱)؛ (۹) ہارون الرشید (قاہرہ ۱۹۵۱)؛ (۱۰) الصعلکۃ والفتوۃ فی الاسلام (قاہرہ ۱۹۵۲) ؛ (۱۱) یوم الاسلام (قاہرہ ۱۹۵۲ء)' اس کتاب میں مسلمانوں کے اقبال وسربلندی کے دنوں میں غیر مسلموں سے تعلقات ومعاملات کا ذکر کرتے ہوے عصر حاضر میں مسلم اور غیر مسلم معاملات پر گفتگو کی گئی ہے۔ عالم اسلام کے اسباب زوال اور احیاء کی تدابیر پر بحث ہے۔ یہ کتاب عبدالوہاب اوز ترک نے اسلام کا آج کے نام سے ترکی میں ترجمہ کر دی ہے (انقرہ ۱۹۷۷ء)؛ (۱۲) النقد العربی (۱۔ II' قاہرہ ۱۹۵۲ء) ؛ (۱۳) قاموس العادات والتقالید والتعابیر المصریہ (قاہرہ ۱۹۵۳)؛ (۱۴) الشرق والغرب (قاہرہ ۱۹۵۵)۔ مختلف کانفرنسوں کے سبب مغربی دنیا اور مشرقی ممالک میں جو کچھ دیکھا اس کے باہمی تقابل اور تجزیہ پر مشتمل ہے؛ (۱۵) ثروۃ العالم الاسلام الیوم (قاہرہ ۱۹٦۰ء) ؛ (۱٦) محمد عبدہٗ (قاہرہ ۱۹٦۰ء) ؛ ان کے علاوہ احمد الزین کے ساتھ مل کر ابوحیان التوحیدی کی الامتاع والموانسہ (تین جلدیں' قاہرہ ۱۹۳۹۔ ۱۹۴۴ء)؛ اسی طرح احمد الزین اور ابراہیم الابیاری کے ساتھ مل کر ابن عبد ربہ کی العقد الفرید' ۴ جلدیں: قاہرہ ۱۹۴۰۔ ۱۹۵۳ء)؛ شوقی ضیف کے ساتھ مل کر ابوالفرج الاصفہانی کی خریدۃ القصر وجریدۃ العصر (ج۱و۲' قاہرہ ۱۹۵۱۔۱۹۵۲) (مصری اشعار والا حصہ)' عبدالسلام ہارون اور احمد صقر کے ساتھ ابوعلی المرزوقی کی شرح دیوان الحماسۃ لابی تمام (ج ۱ تا ۳' قاہرہ' ۱۹۵۱۔۱۹۵۲ء)؛ احمد صقر کے ساتھ مل کر ابن حبان التوحیدی اور ابن مسکویہ کی الحوامل والشوامل' (قاہرہ ۱۹۵۱ء) مزید براں احمد صقر کے ساتھ مل کر ابو حیان التوحیدی کی البصائر والزخائر (قاہرہ ۱۹۵۳ء) نامی کتب کی جدید علمی انداز پر اشاعت کا اہتمام کیا۔علاوہ ازیں ۱۹۲٦۔ ۱۹۵۴ء کے دوران میں طٰہٰ حسین' احمد اسکندری' ابراہیم مصطفٰی' محمد احمد جاد المولٰی' علی جازم جیسے مصنفین کے ساتھ مل کر پرائمری اور مڈل سکول کی بیس کے قریب درسی کتب تیار کیں.

مآخذ: (۱) براکلمان' تکملہ' ۳ : ۳۰۵ ؛ (۲) اونارٹ :CEAC' ص ۲۷۔۲۸؛ (۳) محمد حسین الذہبی: التفسیر والمفسرون' قاہرہ ۱۳۸۱ھ/ ۱۹٦۱ء' ۱ : ۴۷' ۴۸' ۷۱' ۷۴' ۱۸۹' ۱۹۰؛ (۴) محمد عجاج الخطیب: السنۃ قبل التدوین' قاہرہ ۱۳۸۳ھ/ ۱۹٦۳ء' ص ۲۵۵۔۲۵۹؛ (۵)

حسین نصر: المعجم العربی' نشأتہ وتطورہ' قاہرہ ۱۹۶۸ء' ص۳۳'۳۶؛ (۶) احمد امین: حیاتی' قاہرہ ۱۹۷۸ء؛ (۷) کحالہ: معجم المؤلفین' ۱:۱۶۸-۱۷۰؛ (۸) مصطفیٰ السباعی: السنۃ ومکانتھا فی التشریع الاسلام' بیروت' ۱۳۹۸ھ/۱۹۷۸ء' ص ۲۳۶-۳۱۹؛ (۹) محمد خیر الحلوانی: المفصل فی تاریخ النحو العربی' بیروت ۱۳۹۹ھ/۱۹۷۹ء ۱ : ۵۰-۶۱؛ (۱۰) ایچ السکوت وایم جونز: احمد امین' قاہرہ ۱۴۰۱ھ/۱۹۸۱ء ؛ (۱۱) امیر العقاد: احمد امین: حیاتہ وادبہ' بیروت ۱۴۰۲ھ/ ۱۹۸۲ء؛ (۱۲) الزرکلی: الاعلام (فتح اللہ) ۱ : ۱۵۱؛ (۱۳) محمد مہدی علام: المجمعیون فی خمسین عاما' قاہرہ ۱۴۰۶ھ/ ۱۹۸۶ء' ص ۳۰-۲۳؛ (۱۴) ذکی مبارک: جنایۃ احمد امین علی الادب العربی' در الرسالۃ (۱۲ جون ۱۳ ستمبر کے درمیانی عرصہ میں شائع ہونے والے ۲۲ مقالات) ؛ (۱۵) محمد عبدالمعید خاں: "علامہ احمد امین' ۱/xxix(۱۹۵۵ء)' ص ii ؛ (۱۶) شوقی ضیف: ضحیٰ الاسلام '۱: ۱۲۳-۱۳۵؛ (۱۷) مارون عبودڈ در M.W ۶۵/ ۲ (۱۹۲۹ء)' ص۹۳-۹۹؛ (۱۸) گب: احمد امینڈ در E.L' ۱:۲۷۹.

(خلوصی قلیچ [ت: خالد ظفر اللہ])

⊗ **احمد البکائی الکنتی** (۱۸۰۳-۱۹۶۵ء) 'سوڈان کے ایک مذہبی اور سیاسی رہنما 'انہوں نے ۱۸۴۷ء سے ۱۸۶۵ء کے عرصے میں مغربی افریقہ (سوڈان) میں واقع ٹمبکٹو کے علاقے میں کنتا اقتدار کے مذہبی اور اقتصادی اثرات ورثے میں پائے۔وہ اس دوران میں مغربی افریقہ میں "قادریہ سلسلہ" کے سربراہ تھے ۔ وہ سیدی المختار الکنتی (م ۱۸۱۱ء) کے پوتے تھے جو کنتا میں اولاد سیدی الوافی کے جد امجد تھے اور جن سے مغربی افریقہ کے قادریہ طریقے کے زیادہ تر سلسلے منسوب ہیں۔ وہ اپنے بڑے بھائی سیدی المختار الصغیر بن سیدی محمدؐ کے ساتھ مل کر کام کرتے رہے' جواپنے والد کی وفات (۱۸۲۴ء) کے بعد اپنی وفات(۱۸۴۷ء) تک کنتا کے قادریوں کے سجادہ نشیں رہے۔ اس دوران میں ٹمبکٹو اور اس کے قرب وجوار کے خود مختار علاقوں کو مسینی مجاہد احمد لوبو کی طرف سے خطرہ لاحق ہوگیا' جس کی فوجوں کا آغاز ۱۸۲۴ء میں تورگیگ (Tuareg) سے خراج کی زبردستی وصولی' جو شہر کی خوشحالی میں نصف صدی تک رکاوٹ بنی رہی ' کے مخالف کے طور پر ٹمبکٹو میں پرزور خیر مقدم کیا گیا تھا؛ تاہم۱۸۳۳ء میں ٹمبکٹو شہری علاقے کے معززین کی بغاوت سے مسینی' سیدی المختار الصغیر اور پھر احمد البکائی کی حکمرانوں کے ساتھ شہر کی خود مختاری کے لیے گفت وشنید کی تیس سالہ جدوجہد کی ابتداء ہوگئی۔ ۱۸۵۰ء کی دہائی میں البکائی نے پہلے تو مسینا کے مجاہد الحاج عمر تل کی تائید حاصل کرنا چاہی' لیکن جب اس کا جہاد کامیاب ہوگیا اور اس نے ۱۸۶۰ء میں مسینا پر قبضہ کر لیا تو احمد البکائی نے کنتا' تورگیگ اور فلمی فوجوں کا متحدہ محاذ بنا کر ٹمبکٹو کو مرکز بتاتے ہوے مسینا پر حملہ کر دیا۔ اس جنگ کے نتیجے میں الحاج عمر ۱۸۶۴ء میں اور احمدالبکائی ۱۸۶۵ء میں مارے گئے .

احمد البکائی کی جدوجہداور طویل خط و کتابت ٹمبکٹو کے علاقے پر کنتا کنٹرول کی حمایت' مسینا میں تمباکو کی فروخت اور استعمال پر پابندی کی مخالفت (جس سے کنتا کا اقتصادی مفاد بھی وابستہ تھا) اور تجانیہ مسلک کی دشمنی پر مرکوز رہی۔ البکائی ۱۸۳۷ء سے قبل اس وقت سوکوتو گیا تھا جب الحاج عمر بھی وہاں مقیم تھا۔ تاہم تند و تیز بحث پر مبنی اس خط وکتابت سے' جو البکائی اور الحاج عمر کے تجانی شاگرد اور مصلح المختار ابن پرکوئی تلفی کے درمیان آنے والے عشرے میں ہوئی' الحاج عمر اور تجانیہ کے خلاف البکائی کے ان جذبات کا کوئی اظہار نہیں ہوتا جو بعد میں اس سے ظاہر ہوے' البتہ ۱۸۵۰ء کی دہائی کے آغاز سے اپنی وفات تک البکائی کی خط وکتابت تجانیہ کے خلاف بڑھتی ہوئی عداوت کو ظاہر کرتی ہے۔ اسی عداوت کی وجہ سے اس نے مراکش کے علما کو اس صوفی مسلک کے خطرناک رجحانات کے خلاف تنبیہی خطوط لکھے۔ اسی طرح ایک اور مسئلہ' جس نے مسینی حکمرانوں کے

ساتھ البکائی کے تعلقات کو بگاڑ دیا وہ اس کی یورپی سیاح ہنری بارتھ کے لیے فراخ دلانہ مہمان نوازی تھی' جو ۱۸۵۳ء میں ٹمبکٹو آیا تھا۔ اس واقعے سے نہ صرف البکائی کے مسینا کے حکمران احمدو سوم کے ساتھ گزشتہ پرخلوص تعلقات کا خاتمہ ہوگیا 'بلکہ یہ واقعہ فرانس کی مرکزی صحارا کی طرف پیش قدمی اور اس کی اقتصادیات پر قبضے کے خلاف برطانیہ سے مدد حاصل کرنے کی کوششوں کا' جو ۱۸۶۰ء تک جاری رہیں' نقطۂ آغاز بھی ثابت ہوا۔ البکائی نے جس طرح عیسائی سیاح کی مہمان نوازی کی مدافعت کی ہے' اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ بحیرۂ روم اور یورپ کی سیاست پر اس کی گہری نظر تھی اور وہ خود کو سلطنت عثمانیہ اور مراکشی حکومت کا خود ساختہ نمائندہ سمجھتا تھا۔

احمد البکائی کی خط وکتابت انیسویں صدی کے وسط کے مغربی افریقی سوڈان کے سیاسی اور مذہبی حالات کا ایک نادر مآخذ ہے اور اس زمانے کے تین اہم معاملات یعنی ساحلی اور سوڈانی معاشرے میں خلافت و امامت کی نوعیت' عیسائی قوتوں کی بیجا مداخلت سے نمٹنے کا مسئلہ اور صوفی سلسلوں کے بڑھتے ہوئے سیاسی کردار پر تفصیلی روشنی ڈالتی ہے۔ اس زمانے میں امامت کی جو نوعیت تھی اس نے جنوبی صحارا کے صوفیوں کو اپنی گرفت میں لے رکھا تھا اور انہی میں سے ایک البکائی بھی تھے۔ انیسویں صدی کے اوائل میں اس نے دو طرح کے رخ اختیار کیے' ایک تو یہ کہ صحارا جیسے غیر منظم معاشرے میں فتنہ کے وقت طاقت سے اقتدار پر قبضہ جائز ہے۔ دوسرا جس کے قائل البکائی کے والد بھی تھے' یہ کہ مستحکم حکومت کی موجودگی میں امامت کا دعوی ایک شیطانی روش ہے 'کیونکہ پہلے سے موجود حکمرانوں کا اقتدار بھی تو اللہ کی مشیت ہی سے ہے۔ البکائی نے اسی دوسرے نقطۂ نظر کو اختیار کرتے ہوئے مسینا کے جہاد اور الحاج عمر کی تحریک کے قانونی جواز کو چیلنج کیا اور کہا کہ علاقے میں اقتدار مراکش کے علوی سلطان یا خلافت عثمانیہ کے سلطان کا حق ہے جو کہ اس عہد کی سب سے بڑی اسلامی طاقت ہے۔ اس نے یہ بھی کہا کہ امام کو قریشی النسل عرب ہونا چاہیے۔ کسی غیر قریشی کا امامت کے لیے دعوی بدعت کے سوا اور کچھ نہیں۔ اس نے اپنی زندگی کے آخری تین سالوں میں' محمد بیلو کی اس تجویز کو رد کر دیا کہ کنتا کے شیخ کو خود جہاد کا اعلان کر دینا چاہیے اور کہا کہ جہاد کا نتیجہ حصول اقتدار ہے اور اقتدار کا نتیجہ بالعموم قوت کا غلط استعمال ہوتا ہے' لہذا ہمیں جہاد کی ضرورت نہیں اور موجودہ صورت ہی ہمارے لیے مناسب ہے (Robinson' ۱۹۸۵ء' ص۳۰۵).

۱۸۲۰ء کے بعد سوڈان کے مسلم علاقوں میں یورپی سیاحوں کی آمد' مغربی افریقہ کے ساحل کے ساتھ یورپیوں کے بڑھتے ہوئے اقتصادی مفادات اور فرانسیسیوں کی الجزائر میں مداخلت نے مغربی افریقہ کے مسلم رہنماؤں کے لیے نئے مذہبی اور اقتصادی مسائل کھڑے کر دیئے تھے۔ البکائی کے نزدیک سیاح بارتھ کا معاملہ اسی کی ایک مثال تھا۔ اس نے خود کو باخبر اور روشن خیال رہنما باور کراتے ہوئے اہل کتاب (یہودیوں اور عیسائیوں) کے حقوق کی حفاظت کی کوشش کی' جب کہ اس کے مخالف دینی نصوص کی روشنی میں اہل یورپ کو یہ مراعات دینے کے حق میں نہ تھے۔ مسینا کے احمدو سوم کے ساتھ خط و کتابت میں اس نے اس بات پر بھی زور دیا کہ عہد حاضر میں روس مسلمانوں کا واحد دشمن ہے (جنگ کریمیا کا آغاز ابھی ہوا ہی تھا)' لہذا بارتھ کو' جو کہ انگریزوں کی زیرکفالت ایک جرمن تھا' حراست میں نہیں لیا جا سکتا تھا' بلکہ وہ امان کا مستحق تھا۔

البکائی کی تجانیہ صوفی مسلک کی مخالفت کو الحاج عمر تل کی تحریک کے سیاسی اہداف کے حوالے ہی سے سمجھا جا سکتا ہے' جسے کنتا کی قدیم قادریہ مسلک کی مذہبی قیادت اپنے لیے خطرہ سمجھتی تھی۔ ریاست عمر میں نچلے طبقہ سے تعلق رکھنے والے لوگوں کو اختیارات دینے کی وجہ سے البکائی کی ہوا خیزی ہوئی۔ ۱۸۵۰ء کے عشرہ

میں تجانیہ مسلک کے خلاف البکائی کی مخالفت میں شدت آگئی اور جب ریاست عمر کی فوج کے خلاف اس نے حملے کا آغاز کیا تو اس نے تجانیہ مسلک کے پیروکاروں کو بے دین اور زندیق قرار دے دیا۔ یہ صورت حال سوڈان کے صوفی مسالک کی سیاست میں بڑھتی ہوئی دلچسپی کا نقطۂ آغاز ثابت ہوئی جس نے بعد میں زیادہ شدت اختیار کر لی۔

استعماری دور سے پہلے کے مغربی سوڈان میں احمد البکائی ایک ایسا مسلم صوفی رہنما تھا، جس نے علاقے میں یورپی عیسائی موجودگی کے خطرے کے باوجود ان سے مفاہمت کا رویہ اپنایا اور جس نے براہ راست کسی سیاست چپقلش میں حصہ لینے سے آخر دم تک گریز کیا۔ وہ کنتا کے شیوخ میں سے آخری فرد تھا جس کی مذہبی قیادت سے قادریہ مسلک کی ترقی اور ٹمبکٹو کے علاقے کا اقتصادی مفاد وابستہ تھا۔ اس کی اہمیت کی ایک وجہ یہ بھی ہے کہ ان مسائل پر اس کی طویل خط وکتابت محفوظ رہی ہے اور آج بھی اس عہد کی تاریخ کا ایک قابل اعتماد مآخذ ہے۔

مآخذ: (۱) Amadou Hampateba: *L'empire peul de* Macina Mouton. Jacques Daget ۱۹۶۲ء، البکائی کے حالات زندگی کی زبانی روایت، جو ۱۸۴۸ء کے بعد مسینا کی سیاست کا احاطہ کرتی ہے؛ (۲) David Robinson: *The Holy war of Umar Tal*، آکسفورڈ ونیویارک (۱۹۸۵ء)۔ جو ریاست عمر کے نقطۂ نظر سے الحاج عمر کی تحریک اور البکائی کی زندگی کے متعلق اب تک بہترین کتاب ہے؛ (۳) سعد الیاس: *A Social History of Timbucto*، کیمبرج ونیویارک ۱۹۸۳ء، اس میں البکائی کی حالات زندگی ٹمبکٹو کی تاریخ کے حوالے سے لکھے گئے ہیں؛ (۴) عبدالقادر: بادیہ، *The Career of Ahmad al-Bahkkay*، در *Revvered, Historine Maghrebine* ۳ (۱۹۷۵ء) ص ۷۵-۸۳۔ یہ مصنف کے لندن یونیورسٹی میں لکھے جانے والے تحقیقی مقالے کی تلخیص ہے جو البکائی کی خط وکتابت کے حوالے سے اب تک کی جانے والی سب سے جامع کوشش ہے۔

(Charles C. Stewart [ت: محمد امین])

••-------------••

⊗ **احمد بیگ**: بن اوغورلو محمد، ایک معروف ترکی امیر اور قائد اور سلطنت آق قویونلو کا ایک حکمران، سلطان محمد فاتح [رک باں] کا نواسہ اور سلطان بایزید ثانی کا داماد۔ پستہ قد ہونے کی بنا پر "کوتاہ احمد" کہلاتا تھا۔ اس کے حالات زندگی معلوم نہیں صرف اتنا پتہ چلتا ہے کہ وہ سلطنت قویونلو کے ایک معروف حکمران اوزون حسن بے کا پوتا تھا۔ اس کا دادا اوزون حسن، اس علاقے میں کئی معرکوں میں کامیابی حاصل کرکے نام پیدا کر چکا تھا، مگر اس کا بیٹا اوغورلو محمد، اپنے والد کی زندگی میں فوت ہوگیا تھا، اس طرح جب اوزون حسن کے بیٹوں (اس کے چچاؤں) میں اقتدار کے لیے رسہ کشی ہوئی تو احمد بیگ (اپنے بھائی) رستم بیگ کو، جس سے اس کے امرا نے غداری کی تھی، قتل کر کے تخت حکومت پر قابض ہوگیا۔ ۹۰۳ھ (۱۴۹۴ء) میں اس نے اپنے ملک میں عثمانی طریقۂ حکومت کو رواج دینا چاہا اور اور آق قویونلو کے بڑے بڑے سرداروں کو ایک ایک کر کے قتل کرنا شروع کر دیا، اس لیے کہ وہ ایک دوسرے سے برسرپیکار رہتے تھے۔ ابتدا میں تو مزاحمت نہ ہوئی، لیکن کچھ عرصے کے بعد بغاوت ہوگئی اور اسے شکست دیکر قتل کر دیا گیا۔

اس کی سلطنت کا زمانہ بمشکل ایک سال تھا۔ اس کے قتل کے بعد سلطنت آق قویونلو کی حالت نہایت بدتر ہوگئی [رک بہ آق قویونلو]۔

مآخذ: دیکھیے مقالہ آق قویونلو (بذیل مادہ)۔

(محمود الحسن عارف)

••-------------••

⊗ **احمد حسن، سید**: سید العلماء مولانا سید احمد حسن محدث امروہوی برصغیر پاک و ہند کے نامور محدث، ان کا شمار اکابر دیو بند میں ہوتا ہے۔ وہ دارالعلوم دیوبند کے پہلے شیخ الحدیث تھے۔ انہوں نے شاہ

عبد الغنی محدث دہلوی سے سند حدیث حاصل کی تھی ' جن کا نسبی تعلق خانوادہ شاہ ولی اللہ محدث دہلویؒ سے تھا۔ اس لحاظ سے مولانا سید احمد حسن محدث امروہویؒ کی سند حدیث کی اہمیت یہ ہے کہ ان کے پاس حدیث کی سند متواتر تھی ' جو ان کے معاصرین میں کسی کے پاس نہ تھی۔ اس لیے حدیث میں ان کا درجہ بلند تھا۔ حدیث متواتر کا مطلب یہ ہے کہ اس کا سلسلہ بغیر انقطاع کے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم تک پہنچتا ہے۔ اسی طرح تصوف میں مولانا احمد حسن محدث امروہویؒ کو حاجی امداد اللہ مہاجر مکی مدنیؒ سے خرقۂ خلافت حاصل تھا۔ حضرت حاجی صاحبؒ کا سلسلہ برصغیر کے صوفیاء میں بڑا معتبر مانا جاتا ہے۔ غرض سید العلماء حضرت مولانا سید احمد حسن محدث امروہویؒ ایک جامع کمالات ' علمی و رہنما شخصیت کے مالک تھے۔ انہوں نے امروہہ (یوپی) میں ایک دارالعلوم قائم کیا تھا جو جامع مسجد امروہہ (مراد آباد) میں تھا اور الحمد للہ آج بھی اس کا فیض جاری ہے۔ جامع مسجد کے مشرق میں کسی زمانے میں کھیت تھے۔ مولانا نے وہ زمین خرید کر وہاں بڑی بڑی درسگاہیں تعمیر کرائی تھیں ' جو اب بھی موجود ہیں۔ ان میں ایک بڑا ہال ہے جس میں حضرت مولانا درس حدیث دیا کرتے تھے۔ بانی درسگاہ ہونے کے تعلق سے جامع مسجد کے صحن میں مولانا کا مزار مبارک ہے جس پر جمعہ کی نماز کے بعد اہل شہر فاتحہ خوانی کرتے ہیں.

عالم جلیل و فقیہ کبیر مولانا احمد حسنؒ اپنے وقت کے ممتاز علما میں سے تھے ' جو بیان وایضاح کی قدرت و مہارت اور تبحر علمی میں امتیاز خاص رکھتے تھے۔ اپنے معاصرین میں بہت سے علوم و فنون میں فوقیت و برتری لے گئے تھے۔ حسن صورت و سیرت کے مالک شیریں گفتار ' پرکشش اخلاق و شمائل سے متصف ' عمل کے میدان میں عالی ہمت اور صاحب عزیمت ' درس و تدریس اور افادہ خلائق میں ہمہ تن مصروف رہتے تھے۔ حضرت محدث امروہویؒ کی ولادت ۱۲۶۷ھ/۱۸۵۰ء میں ہوئی اور وفات ۲۹ ربیع الاول ۱۳۳۰ھ/۱۹ مارچ ۱۹۱۲ء میں ہوئی۔ ۶۲ سال کی عمر پائی.

حضرت شاہ عبد اللہ عرف شاہ ابن قدس سرہٗ العزیز ۹۸۷ھ/۱۵۷۹ء جو سادات رضویہ امروہہ میں سے تھے ' حضرت محدث امروہوی کے مورث اعلیٰ تھے ' جن کا تذکرہ برصغیر کی متعدد ذیل مشہور کتب تاریخ میں ملتا ہے۔ حضرت محدث امروہویؒ کا شجرہ نسب حضرت شاہ ابن تک یہ ہے۔ سید احمد حسن بن سید اکبر حسین بن سید نبی بخش بن سید محمد حسین بن پیر سید محمد حسن بن سید سیف اللہ بن سید ابو المعالی بن سید ابو المکارم بن سید ابو القاسم بن حضرت شاہ ابن بدر چشتی قدس سرہٗ العزیز۔ یہ سلسلہ آگے چل کر امام رضا سے جا ملتا ہے ' جو امام حسینؓ کی اولاد میں تھے۔ اس طرح حضرت محدث امروہیؒ حسنی سید تھے۔ مولانا احمد حسن کی علمی عظمت کا اندازہ اس بات سے لگایا جا سکتا ہے کہ معروف مؤرخ محمود احمد عباسی نے اپنی کتاب تاریخ امروہہ کا انتساب امروہہ کی جن بڑی شخصیات سے کیا ہے ' اس میں مولانا احمد حسن کا نام بھی شامل ہے .

حضرت محدث امروہویؒ اگرچہ خود طبیب نہ تھے ' لیکن مولانا رضا حسن درس حدیث کے علاوہ طب کی تعلیم بھی دیتے تھے ' چنانچہ امروہہ کے مشہور اطباء حکیم ظہور الحق ' حکیم اسلام الحق ' حکیم فرید احمد عباسی خود ان کے چھوٹے بھائی حکیم سید حامد حسن جو بعد میں حیدرآباد میں افسرالاطباء ہوئے ' سب ان کے شاگرد تھے۔ اس طرح امروہہ میں حدیث و تفسیر کے علاوہ طب کا چراغ مولانا احمد حسن نے جلایا۔ درس حدیث میں ان کی شہرت کا اندازہ اس بات سے لگایا جا سکتا ہے کہ دور دراز سے طلبہ ان کے درس میں شرکت کے لیے آتے تھے ' یہاں تک ایک زمانہ ایسا آیاکہ جب آسام ' برما ' بنگال ' سرحد ' سلہٹ ' پشاور ' ہزارہ ' کابل ' قندہار ' تاشقند اور سمر قند و بخارا اور افغانستان سے تشنگان علوم آتے تھے اور اس بحر ذخار سے اپنی علمی تشنگی کو بجھا کر

سند حدیث لے کر جاتے تھے ۔

وعظ و تبلیغ کی مشغولیت کے ساتھ ساتھ علوم اسلامی کی تشریح و توضیح میں ان کا زیادہ وقت گذرتا تھا ، چونکہ درس و تدریس میں انہماک زیادہ تھا ، اس لیے ان کو تصنیف و تالیف کی فرصت نہ مل سکی۔ تاہم ان کے مواعظ و ملفوظات کے علاوہ ان کے مکاتیب اور فتاوی علمی جواہر پاروں سے معمور ہیں ، چنانچہ ان کی ایک کتاب افادات احمدیہ شائع ہو چکی ہے جس کی ترتیب میں مفتی کفایت اللہ دہلوی نے بھی حصہ لیا ، جو خود بہت بڑے عالم ، شیخ الحدیث اور ہندوستان کے مفتی اعظم تھے ، اس کے علاوہ ان کی تصانیف میں تقریر ترمذی ، درس تفسیر قرآن ، بیاض احمدی اور فتاویٰ ہیں۔ وہ ایک عمدہ مقرر اور مناظر بھی تھے۔ ان کا ایک مشہور مناظرہ 'مناظرہ نگینہ ہے جو ۶ جون ۱۹۰۴ء کو علماے اسلام اور آریا سماجی پنڈتوں کے درمیان نگینہ ضلع بجنور (یو پی) میں ہوا تھا ، اس مناظرے میں جب مولانا احمد حسن صاحب امروہی نے مذہب اسلام کی خوبیاں ظاہر کیں ، تو تمام سامعین پر ایک سکتے کا عالم طاری تھا ، حاضرین کی نگاہیں مولانا موصوف کی طرف لگی ہوئی تھیں اور چاروں طرف سے سبحان اللہ کے نعروں کی آوازیں آ رہی تھیں۔ اس تقریر کا اتنا اثر ہوا کہ پنڈال ہی میں ایک ہزار ہندوؤں نے ان کے ہاتھ پر اسلام قبول کیا۔ اسی طرح مناظرہ رامپور بھی ہوا تھا جو نواب رامپور نے قلعہ رامپور میں منعقد کیا تھا۔

مولانا کے قائم کردہ مدرسہ جامع مسجد امروہہ کی مجلس شوریٰ کے ، دیگر شہر کے علاوہ ، نواب وقار الملک بھی رکن تھے جو بڑی باقاعدگی سے شوریٰ کے اجلاس میں شرکت کرتے تھے۔ مدرسہ میں جن نامور طلبہ نے تعلیم حاصل کی ان میں پاکستان کے مفتی محمود ، مولانا حفظ الرحمٰن سیوہاروی ، علامہ عبدالعزیز میمن (سابق صدر شعبہ عربی کراچی یونیورسٹی) مولانا اعزاز علی (دیوبند) اور مولانا ابراہیم بلیاوی (فلسفہ) کے نام شامل ہیں۔ وہ مؤخر الذکر اور مولانا احمد حسن ہی سے بیعت تھے.

مولانا کو نظام حیدر آباد نے اپنی ریاست میں "صدر الصدور امور مذہبی" کے عہدے کی پیشکش کی تھی مگر انہوں نے یہ کہہ کر قبول نہیں کیا کہ میں طلبہ کی خدمت کرنا چاہتا ہوں.

ان کی زندگی کا ایک مشہور واقعہ یہ ہے کہ یوپی کا انگریز مسٹن امروہہ آیا تو وہ مولانا سے ملنے کے لیے آیا ۔ تمام عمائدین شہر اور خود نواب وقار الملک، مدرسے کے دروازے پر گورنر کے استقبال کے لے موجود تھے ، لیکن مولانا چونکہ اس وقت درس حدیث دے رہے تھے اس لیے انہوں نے درس چھوڑ کر آنا گوارا نہ کیا ، چنانچہ جب درس ختم ہو گیا تو انہوں نے دفتر میں گورنر سے ملاقات کی۔ گورنر ان کی فرض شناسی سے بے حد متاثر ہوا .

مولانا کی اولاد: مولانا کے اکلوتے صاحبزادے مولانا حافظ قاری سید محمد رضوی عرف بنے میاںؒ اپنے والد کے نقش قدم پر چلے۔ وہ صحیح معنوں میں مولانا کے جانشین تھے۔ انہوں نے تمام عمر تبلیغ دین اور اشاعت اسلام کے کاموں میں حصہ لیا۔ وہ دارلعلوم دیوبند کے فارغ التحصیل تھے۔ انہوں نے امروہہ میں ایک دوسرا مدرسہ اسلامیہ عربیہ چلہ قائم کیا تھا۔ دونوں مدرسے ابھی تک موجود ہیں اور اس خاندان کا صدقہ جاریہ ہیں۔ مولانا کے صاحبزادے مولانا قاری حافظ سید محمد رضوی کی زوجہ فہمیدہ خاتون نے گھر پر لڑکیوں کے لیے مدرسۃ البنات قائم کیا تھا ، جس میں وہ محلے اور خاندان کی لڑکیوں کو ناظرہ قرآن مجید اور دینی تعلیم دیتی تھیں۔ اس کے علاوہ وہ جلسوں میں دینی اور مذہبی تقریریں کرتی تھیں جو شہر کے مختلف محلوں میں منعقد ہوتے تھے ، ان دینی جلسوں میں خواتین جوق در جوق آتی تھیں اور ان کے مواعظ حسنہ سے مستفید ہوتی تھیں ، وہ مبلغۂ اسلام کہلاتی تھیں.

مقالہ نگار کو نبیرہ مولانا احمد حسن محدث

امروہویؒ ہونے کا شرف حاصل ہے۔ مناجات مقبول میں مولانا اشرف علی تھانوی نے عربی منظوم شجرہ کا اردو شعری ترجمہ کرتے ہوئے کہا ہے:

بوسیلہ مرشدنا مولانا احمد حسن کے
کہ ظاہران کا مثل باطن کے ہے نور مبیں

قاضی ظہور الحسن ناظم سیوہاروی کی مناجات میں ہے:

بحق مولوی احمد حسن عالی نسب فاضل
کہ جن کا آستانہ ہے فضیلت بار یااللہ

تاریخ امروہہ کی جلد دوم تذکرۃ الکرام کے مؤلف محمود عباسی نے مولانا احمد حسن محدث کا تذکرہ ان الفاظ میں کیا ہے: "سید العلماء مولانا سید احمد حسن محدث نوراللہ روحہ، علامہ زمان افتخار زمانیاں، استاد الاساتذہ، افضل الفضلاء، امام المحدثین، ذہین و فطین، خوش رو، خوش تقریر، صاحب وجاہت بزرگ تھے"۔

حضرت مولانا محدثؒ کو ہر چہار سلاسل طریقت میں اجازت وخلافت حاصل تھی۔ تصوف کے اونچے مقام پر فائز تھے۔ فراغت تعلیم اور اکتساب فضائل و معارف کے بعد آپ نے درس و تدریس کا شغل اختیار کیا، ابتدا میں کچھ عرصہ تک خورجہ ضلع بلند شہر (یو پی)، دہلی اور سنبھل بسلسلہ تدریس قیام فرمایا، پھر مدرسہ شاہی مسجد مراد آباد میں مدرس کی حیثیت سے تشنگان علم کو سیراب کیا۔

ہندوستان میں علمائے حق کا ہمیشہ سے جرأت آموز اور حریت پسندانہ کردار رہا ہے۔ وہی حضرت محدث کا بھی تھا۔ جہاد حریت کے لیے علمائے اسلام کی جماعتی تحریک کا باقاعدہ آغاز ۱۹۱۱ء میں ہوا، چنانچہ ایک جماعت جمعیت الانصار کے نام سے قائم کی گئی، جس کا پہلا اجلاس اپریل ۱۹۱۱ء میں مراد آباد میں ہوا۔ مولانا امروہویؒ نے اس جلسہ کی صدارت کی، اس جلسے نے حکومت برطانیہ کو چوکنا کر دیا۔ اس وقت تک ملک ایسے جلسوں سے آشنا نہ تھا۔ آپ کا طرز بیان اس قدر دل پذیر اور دل نشین ہوتا کہ آخر تک سامعین یکساں دلچسپی اور شوق سے سنتے رہتے۔ معاصر علما میں انہیں درجہ امتیاز حاصل تھا۔ علمی اور فقہی مسائل میں علما کو جب شکوک و شبہات لاحق ہوتے، حل مشکلات کی خاطر ان کی طرف رجوع کرتے۔ ان کی رائے اور آپ کا فتویٰ علما کے لیے سند ہوتا۔

حضرت موصوف علوم ظاہری کے علاوہ کمالات باطنی سے بھی متصف تھے۔ آپ کے کشف و کرامات کے اکثر واقعات مشہور ہیں۔ مولانا اشرف علی تھانوی نے بھی دو واقعات درج کیے ہیں، ملاحظہ ہو تذکرہ بدرچشت۔

وفات: ایک مرتبہ حدیث کا درس دے رہے تھے کہ اچانک ارشاد فرمایا: ہمارا وقت قریب آ گیا ہے ہمیں مرنے کے بعد مدرسے ہی میں جگہ دی جائے، چنانچہ ایک ہفتہ نہ ہوا تھا کہ چار روز کی علالت کے بعد علم و فضل کا یہ مہر منور دامن اجل میں روپوش ہو گیا۔ آپ کی وصیت کے مطابق جسد خاکی کو جامع مسجد امروہہ کے جنوبی صحن میں سپرد خاک کیا گیا، جنازے کے ساتھ اس قدر ازدہام تھا کہ امروہہ کی سرزمین پر چشم فلک نے کبھی یہ منظر اس سے پہلے نہ دیکھا ہو گا، نماز جنازہ حضرت مولانا حافظ محمد احمد مہتمم دارالعلوم دیوبند، فرزند حضرت مولانا محمد قاسم نانوتوی نے پانباڑی کے میدان میں پڑھائی۔

اس کے علاوہ مصر، ترکی اور عرب ممالک میں مولانا کی غائبانہ نماز ادا کی گئی اور تعزیتی جلسے منعقد ہوئے، علامہ شبلی نے آپ کی وفات کی خبر سن کر کہا کہ ہندوستان سے حدیث کا چراغ گل ہو گیا ہے۔ ان کی وفات پر بے شمار مرثیے اور قطعات تاریخ لکھے گئے۔ ان میں شیخ الہند مولانا محمود حسن کا تحریر کردہ مرثیہ اور مولانا حبیب الرحمٰن عثمانی ناظم دارالعلوم دیوبند کا عربی مرثیہ سے ان کے صدمہ کا اندازہ ہوتا ہے۔ مفتی کفایت اللہ،

مفتی اعظم ہند اور مولانا شبیر احمد عثمانی وغیرہ حضرات کے مقالات رسالہ القاسم جمادی الاول ۱۳۳۰ھ میں شائع ہوئے۔ شیخ الہند مولانا محمود حسن نے ان کی تاریخ وفات ''شہید اعظم'' سے نکالی۔

مولانا احمد حسن کے دارالعلوم امروہہ میں مولانا جلال الدین رومی کی شہرہ آفاق مثنوی معنوی، فریدالدین عطار کی مشہور تصنیف منطق الطیر، حافظ شیرازی کا دیوان، امام غزالی کی احیاء العلوم، مجدد الف ثانی کے مکتوبات اور شاہ ولی اللہ کی حجۃ اللہ البالغہ اور تفہیمات الہیہ پڑھائی جاتی تھیں۔ ابن سینا کی کتاب الشفاء اور القانون کا درس دیا جاتا تھا۔ فخر الدین عراقی اور جلال الدین دوانی کے نظریۂ زمان و مکان سے بحث ہوتی تھی۔ غرض امروہہ مولانا احمد حسن کے عہد میں اسلامی تہذیب کے گہوارے کی حیثیت سے اہمیت اختیار کر گیا تھا۔

مآخذ: متن مقالہ میں مذکور ہیں۔

(سید وقار احمد رضوی [تلخیص از ادارہ])

⊗ **احمد دین، بگوی، مولوی**: احمد الدین بن حافظ نور حیات، بن حافظ محمد شفا بن حافظ نور محمد، قدیم پنجاب کے ایک معروف عالم دین اور بزرگ (۱۲۲۳ھ/۱۸۰۸ء-۱۳۸۶ھ/۱۸۷۰ء)، انہوں نے اپنے شہر (بگہ) کے علاوہ دہلی میں کئی اساتذہ (خصوصاً شاہ محمد اسحاق دہلویؒ (م:۱۹۶۳ء)) سے شرف تلمذ حاصل کیا اور اجازت حاصل کی (تذکرہ علمائے پنجاب، ص:۷۷)۔

فراغت کے بعد انہوں نے لاہور اور بگہ میں تعلیمی خدمات انجام دیں۔ نامور محقق ڈاکٹر محمد عبداللہ چغتائی نے، رسالہ سنان الموحدین لدفع مطاعن الملحدین (طبع سلطان محمود، اسسٹنٹ سیکرٹری انجمن خادم الاسلام، جموں) میں مرقومہ جملے ''شیخ پنجاب احمد الدین مرحوم بگوی امام مسجد شاہی لاہور'' سے یہ استنباط کیا ہے کہ شاہی مسجد لاہور کے ۱۸۵۶ء میں واگزار ہونے پر وہ اس کے امام مقرر ہوگئے تھے (محمد عبداللہ چغتائی: بادشاہی مسجد، لاہور، ص:۳۲) انہوں نے جامع مسجد بھیرہ کو بھی از سر نو تعمیر کرایا، جو برسوں سے خاندان بگہ کے وعظ وارشاد کا مرکز ہے۔

انہوں نے برسوں تعلیم وتدریس کے فرائض انجام دینے کے بعد ۱۳ شوال ۱۳۸۶ھ/۱۸۷۰ء میں انتقال کیا اور جامع مسجد بھیرہ کے متصل دفن ہوے (تذکرہ ص:۷۸) انہوں نے بہت سی کتابیں تصنیف وتالیف کیں، جن میں سے درج ذیل کتب معلوم ہوسکی ہیں: (۱) احمدیہ حاشیہ شرح ملا جامی؛ (۲) حاشیہ خیالی؛ (۳) حاشیہ مطول؛ (۴) ضیاء المعروف بہ شرح صرف میر؛ (۵) دلیل المشرکین۔ مؤخر الذکر کتاب کو مولوی عبدالحمید سواتی (ناظم مدرسہ نصرۃ العلوم گوجرانوالہ) نے اصل متن اور اردو ترجمہ کے ساتھ ایضاح المومنین کے نام سے شائع کردیا ہے۔ ان کے شاگردوں میں مولوی غلام رسول (م:۱۳۹۱ھ) مولوی غلام علی حضوری اور مولوی غلام قادر بھیروی وغیرہ شامل ہیں۔

مآخذ: (۱) اختر راہی: تذکرۂ علماء پنجاب، ص۷۷-۷۹؛ (۲) محمد عبداللہ چغتائی: بادشاہی مسجد لاہور؛ (۳) احمد دین بگوی: دلیل المشرکین۔

(محمود الحسن عارف)

⊗ **احمد شوقی**: بن علی بن احمد شوقی، مشہور عربی شاعر۔ ان کے دادا (احمد شوقی) محمد علی پاشا کے دور حکومت میں عثمانی حکومت میں قاہرہ کے بڑے منصب داروں میں سے تھے۔ ولادت قاہرہ (۱۸۱۸ء) میں ہوئی۔ وہ ابھی تین سال کے تھے کہ ان کی والدہ نے، جو ابراہیم پاشا کی آزاد کردہ باندی تھیں، انہیں خدیو اسماعیل پاشا کی کفالت میں دے دیا۔ چنانچہ ان کے محل میں ہی ان کی پرورش ہوئی۔

ابتدائی تعلیم حاصل کرنے کے بعد ۱۸۸۵ء میں قاہرہ میں نئے شروع ہونے والے کلیۂ قانون میں داخل

ہوے، لیکن قانون کی تعلیم سے دل مطمئن نہ ہوا اور انہوں نے اسی کلیہ کے "شعبہ ترجمہ" میں داخلہ لے لیا اور ۱۸۸۷ء میں فارغ التحصیل ہوے۔

قدرت نے انہیں پیدائشی طور پر شاعرانہ صلاحتیں عطا کی تھیں۔ ان صلاحیتوں کے نکھار میں ان کے استاد اور اس دور کے شاعر شیخ محمد البیونی نے بھی بہت معاونت کی۔ انہوں نے الوقائع المصریہ نامی اخبار میں خدیو توفیق پاشا کی مدح میں چند اشعار لکھ کر شاعری کا آغاز کیا۔ بعد ازاں علی مبارک پاشا کی مدد سے خدیو کے محل میں ملازم ہوگئے۔ اس ملازمت میں ابھی انہیں تھوڑا عرصہ ہی گزرا تھا کہ انہیں خدیو توفیق پاشا کی طرف سے قانون کی تعلیم مکمل کرنے کی غرض سے فرانس بھیج دیا گیا، جہاں انہوں نے چار سال میں مانٹپلر (Montpellier) اور پیرس یونیورسٹی سے قانون اور ادبیات کی تعلیم مکمل کی۔ اس طرح انہیں مغربی ادب کو بہت قریب سے دیکھنے کا موقع ملا۔ دوران تعلیم میں انہوں نے برطانیہ اور الجزائر کی سیر و سیاحت بھی کی۔

تعلیم کی تکمیل کے بعد واپس مصر آئے اور عباس حلمی پاشا کی سرکاری کونسل کے شعبہ امور یورپ میں تعینات ہوے۔ ۱۸۹۴ء میں جنیوا میں منعقدہ مستشرقین کی کانگریس میں بطور نمائندہ مصر شمولیت کی۔ پہلی جنگ عظیم میں "خدیو عباس حلمی پاشا" کو انگریزوں نے معزول کر دیا۔ وہ برطانوی مقبوضہ جات کے خلاف جدوجہد میں مشغول قوم پرستوں کی جلاوطنی کے دوران خدیو عباس حلمی پاشا کے طرفدار رہے۔ اسی بنا پر وہ جلاوطن ہو کر اندلس چلے گئے (۱۹۱۵ء)۔

۱۹۱۹ء کے آخر تک اندلس میں قیام کی بدولت انہیں اس ملک میں اسلامی تمدن وثقافت نیز عربی ومغربی ادب کا گہرائی کے ساتھ جائزہ لینے کا موقع ملا۔ مصر واپسی پر ان کا ایک ہیرو کی طرح استقبال کیا گیا۔ ۱۹۲۷ء میں مصری مجلس الشیوخ کے ممبر منتخب ہونے والے احمد شوقی نے ۱۳ اکتوبر ۱۹۳۲ء کو قاہرہ میں وفات پائی اور انہیں سرکاری اعزاز کے ساتھ دفن کیا گیا۔

عربی زبان وادب پر ایک طویل عرصے تک جمود اور تعطل کا دور دورہ رہا۔ اسے حیات نو جن لوگوں کے ذریعے ملی، ان میں احمد شوقی کا نام سر فہرست ہے۔ ان کے اشعار وکلام کو نفس مضمون کے اعتبار سے تین واضح ادوار میں تقسیم کیا جاسکتا ہے۔ جلاوطنی سے قبل، جلاوطنی کا دور اور جلاوطنی سے واپسی کے بعد کا دور۔

(ا) جلاوطنی سے قبل کا دور: اس دور میں احمد شوقی نے قصیدہ گو درباری شعرا کی روایت کے مطابق کلاسیکی انداز میں عربی نظم میں، ہجو کے علاوہ، ہر صنف میں طبع آزمائی کی۔ ان کی غزلیہ شاعری البتہ کمزور رہی، ہجو انہوں نے کبھی نہیں لکھی۔ اس دور میں مادی منفعت کی غرض سے مدح سرائی کی مخالفت کے باوجود احمد شوقی نے خود یہ کام کیا ہے، تاہم جلاوطنی سے قبل کی مدح سرائی اور جلاوطنی کے بعد کی مدح سرائی میں، ماہیت کے اعتبار سے بہت فرق ہے۔ جلاوطنی سے واپسی پر درباری تعلق سے آزاد ہوجانے کی بنا پر وہ خود کو زیادہ آزاد محسوس کرنے لگے، لہذا اس دور کی مدح سرائی میں سادگی اور بے جا تعریف وتوصیف سے گریز پایا جاتا ہے۔ جلاوطنی کے دور میں انہوں نے قدیم موضوعات پر طبع آزمائی کے ساتھ ساتھ وطن اور خاندان کی جدائی کے جذبات واحساسات کی عکاسی کرنے والے اشعار بھی کہے۔ جلاوطنی سے واپسی کے بعد انہوں نے اپنے بارے میں لوگوں میں ہمدردی کا روّیہ دیکھا۔ اس دور کے اشعار میں روز مرہ کے واقعات، دینی، سیاسی اور تاریخی موضوعات کو قومی شعور کے ساتھ زیر بحث لایا گیا ہے۔ وہ عالم اسلام میں سماجی اور اخلاقی خرابیوں کی نشان دہی اور مغرب کے نوآبادیاتی نظام کی طرف معاشرے کی توجہ مبذول کرانے میں کوشاں رہے "قومیں اخلاق کے ساتھ زندہ رہتی ہیں۔ اخلاق سے عاری قوم زوال کا شکار ہوجاتی ہے۔" اس مفہوم کی ضرب المثل کے نمائندہ اشعار اس دور کی شاعری کے غالب رجحان کو پیش کرتے ہیں۔ اس دور

میں نظم کی نئی اصناف میں کتب پیش کرنے والے احمد شوقی نے عبدالحق حامد کی طرز پر منظوم ڈرامے، حکایات اور افسانے بھی تحریر کیے۔ وہ لافونٹین (La Fontaine)، وکٹر ہیوگو (Victor Hugo) اور شیکسپئر جیسے یوروپین شعرا وادبا سے متاثر رہے۔

سیاسی، دینی اور سماجی موضوعات سے متعلق سوچ میں ان کی جلاوطنی سے قبل اور واپسی کے بعد جب دربار سے تعلقات منقطع ہوگئے تھے، باہم تضاد پایا جاتا ہے۔ پہلے درباری سوچ کے مطابق انگریزوں کی مصر کے بارے میں سیاست کے خلاف کچھ نہیں کہا، لیکن بعد میں ان کے خلاف اٹھ کھڑے ہوے۔ اسی طرح پہلے مصر اور عالم اسلام میں تحریک نسواں کے علمبرداروں میں سے قاسم امین بک کے مخالف تھے، جلاوطنی سے واپسی پر اس کے حمایتی بن گئے، لیکن اس فکر میں کوئی تبدیلی نہیں آئی، کہ خلافت اور عالم اسلام کی قیادت ترکوں کے ہاتھ میں رہنی چاہئے، بلکہ آخر تک اس فکر کا دفاع کرتے رہے، ہر طرح سے خلیفہ اور مقام خلافت کی تعریف کرتے رہے۔ اس بارے میں انہوں نے قصیدے لکھے، ترکی کی جنگ آزادی کا بغور جائزہ لیا، بعض اشعار میں اس جنگ کے کمان داروں اور نوجوانوں کی تعریف کرتے ہوے ان کا شکریہ بھی ادا کیا گیا ہے (دیکھیے الشوقیات، ۱:۵۲، ۲۸۰-۲۸۱)۔

اپنے اشعار میں بہت سے دینی موضوعات، واقعات اور انبیا کے قصص بھی انہوں نے بکثرت استعمال کئے ہیں۔ البوصیری کے قصیدہ بردہ کی طرح (نہج البردہ) اور ہمزیہ کی طرح (ہمزیہ النبویہ) کے نام سے تحریر کردہ نظمیں الشوقیات میں موجود ہیں۔ زندگی کے آخری حصہ میں تھیٹر کی طرح بھی راغب ہوے اور چھ المیہ (ٹریجدی) اور ایک طربیہ (کامیڈی) کھیل لکھا ۔ قدیم فرانسیسی تھیٹر کے ادب سے متاثر ہونے کے باوجود وہ رومانوی طرز سے مستفید ہوے۔ وہ اپنے ڈراموں میں زمان ومکان کے بارے میں وحدت پر کار بند نہیں رہ سکے۔ تھیٹر کے ادب میں زیادہ کامیاب نہ ہونے کے باوجود جدید عربی تھیٹر کے ادب میں حصہ لینے والے ادبا میں شمار ہوتے ہیں ان کے لکھے ہوے ڈراموں میں سے اکثر ان کی زندگی میں اور وفات کے بعد بھی مصر میں کئی مرتبہ سٹیج کیے گئے۔ سب سے کامیاب تھیٹر ڈرامہ "مصرع قلو پطرہ" ہے۔

احمد شوقی کی سوچ میں ایک تبدیلی یہ بھی ہوئی کہ انہوں نے جلاوطنی کے بعد دیگر عرب ممالک کے بارے میں بھی سوچا اور ان کے دینی، ملی اور سیاسی مسائل کے بارے میں بھی لکھا، جس سے وہ تمام تمام عرب دنیا میں نہ صرف متعارف ہوے، بلکہ پسند کیے گئے۔ ۱۹۲۷ء میں ان کے کلام کے مجموعے الشوقیات کی پہلی جلد از سر نو تہذیب وتدوین کے بعد طبع ہوئی۔ اس موقعہ پر مختلف عرب ممالک سے آمدہ وفود کی موجودگی میں منعقدہ تقریب میں ادبا اور شعرا کی طرف سے انہیں "امیر الشعراء" کا خطاب دیا گیا۔ عربی ادب کی تاریخ میں پہلی دفعہ ایک شاعر کو یوں خطاب ملنے پر ان کے مخالفین نے رد عمل کا اظہار بھی کیا، چنانچہ عقاد، طٰہٰ حسین اور مازنی جیسے مخالف شعرا نے ان کے خلاف بیانات دیئے، لیکن احمد شوقی اب تک اسی لقب سے یاد کیے جاتے ہیں۔احمد شوقی کی اہم ترین تحریری یادگاریں حسب ذیل ہیں:

(۱) الشوقیات: (دیوان) چار جلدیں قاہرہ سے ۱۸۹۸ء میں طبع ہونے والی پہلی جلد، ڈاکٹر محمد حسین ہیکل کے مقدمے کے ساتھ ۱۹۲۷ء میں دوسری بار طبع ہوئی، دوسری جلدیں بھی قاہرہ میں کئی بار طبع ہوئیں؛ (۲) مصرع قلوپطرہ (قاہرہ، ۱۹۲۹ء)؛ (۳) مجنون ولیلی (قاہرہ، ۱۹۳۱ء)؛ (۴) قمبیز (قاہرہ ۱۹۳۱ء)؛ (۵) علی بک الکبیر (قاہرہ ۱۹۳۲ء)؛ (۶) عنترہ (قاہرہ ۱۹۳۲ء)؛ (۷) دول العرب وعظماء الاسلام (قاہرہ ۱۹۳۳ء)۔ ان کتابوں میں المیہ اسلوب پر منظوم ڈرامے ہیں؛ (۸) ھدی (قاہرہ ب۔ ت)۔ یہ کتاب طربیہ طرز کا ایک ڈرامہ

ہے، اس کے بارے میں تفصیلی تعارف کے لیے دیکھیے: علی احمد محمود : Journal of Arabic Literature، ۲: ۱۸۳۔ ۱۹۱ ؛ (۹) امیرۃ الاندلس (قاہرہ ۱۹۳۲ء) (المیہ ڈرامہ) ہے؛ (۱۰) اسواق الذہب (قاہرہ ۱۹۳۲ء) سماجی موضوعات کے بارے میں مقالہ جات۔

مآخذ: احمد شوقی: مقدمہ الشوقیات، قاہرہ ۱۸۹۸ جلد ۱؛ (۲) احمد شوقی، الشوقیات، قاہرہ ۱۹۲۵ء۔۱۹۳۰ء؛ (۳) طہ حسین؛ حافظ وشوقی، قاہرہ ۱۹۳۳ء ؛ (۴) احمد عابد: ذکری الشاعرین: شاعر النیل وامیر الشعرا، دمشق (المکتبۃ العربیۃ) ؛ (۵) محمد سعید الاریان: مقدمہ الجزء الرابع من الشوقیات، قاہرہ ۱۹۴۳ء؛ (۶) براکلمان تکملہ : ۲:۲۱۔۴۸؛ (۷) شوقی ضیف: شوقی شاعر العصر الحدیث، قاہرہ ۱۹۵۳ء؛ (۸) الزرکلی: الاعلام، ۱: ۱۳۳۔۱۳۴؛ (۹) کحالہ: معجم المؤلفین، ۱:۲۴۶۔۲۵۰؛ (۱۰) احمد کبش: تاریخ الشعرالعربی الحدیث، بیروت ۱۹۷۱، ص۷۴۔۸۵؛ (۱۱) فوزی عطاوی: احمد شوقی: امیر الشعراء، بیروت ۱۹۷۳؛ (۱۲) احمد محمد الخونی : وطنیۃ شوقی، قاہر ۱۹۷۸ء؛ (۱۳) بطرس البستانی: ادباء العرب، بیروت ۱۹۷۹ء، ۳، ۲۷۳۔ ۳۷۵؛ (۱۴) محمد کرد علی: المعاصرون، طبع محمد المصری، دمشق ۱۴۰۱ھ/۱۹۸۰ء ص۵۹۔۹۴؛ (۱۵) وہی مصنف "حیات احمد شوقی" Mmiadm، ۲/۱۳ (۱۹۳۳) : ۶۹۔۷۷؛ (۱۶) حنا الفاخوری: تاریخ الادب العربی، بیروت ب۔ ت (المطبعۃ البولیسیۃ)، ص۹۷۰۔۱۰۱۳؛ (۱۷) محمد علی المغربی: الاسلام فی الشعر شوقی، جدہ ۱۴۰۴ھ / ۱۹۸۴ء (۱۸) ماہر حسن فہمی: احمد شوقی، دوحہ ۱۹۸۵ء؛ (۱۹) "مذکرات شوقی" ۱۳ (۱۹۲۸)، ص ۶۹۔۱۱۳؛ (۲۰) فصول ۱/۳، قاہرہ ۱۹۸۲ء؛ ۲/۳ (۱۹۸۳) [یہ دونوں شمارے احمد شوقی اور حافظ کے لیے خاص ہیں]؛ (۲۱) Ali Ahmad : Ahmad Shauqi's Al-sitt Huda در 'Mahmoud as a Comedy of Manners (۱۹۸۸) ص ۱۹۳۔۱۹۱ : (۲۲) J.A Hay Satirical ،Ahmad Sevki : wood ۲/۱۳۵۔۱۳۷۔

(رمضان شش | ت: خالد ظفر اللہ)

••-------------••

احمد العلوی: (۱۸۶۹۔۱۹۳۴ء) رکّ بہ ابن علیوہ ⊗

••-------------••

احمد علی، لاہوری، مولاناؒ: ایک معروف ⊗ عالم دین، مفسر قرآن اور تحریک آزادی و تحریک اصلاح کے ایک نامور رکن۔

خاندان : مولانا احمد علی لاہوریؒ کے والد محترم شیخ حبیب اللہ قصبہ جلال گکھڑ منڈی، ضلع گوجرانوالہ سے چار میل مشرق میں واقع) کے رہنے والے تھے اور ہندو مذہب چھوڑ کر مسلمان ہوے تھے۔ اسی قصبے میں مولانا کی ۱۲ رمضان المبارک ۱۳۰۴ھ/ ۲۵ مئی ۱۸۸۷ء میں ولادت ہوئی۔ مولانا کے تین بھائی اور بھی تھے۔ حافظ محمد علی، تا عمر پاکستان میں مقیم رہے؛(۲) عزیز احمد، کراچی میں زندگی بسر کی ؛(۳) سب سے چھوٹے حکیم عبدالرشید تھے، جو طبیہ کالج لاہور میں طب کی تدریس کرتے رہے (لال دین: انوار ولایت، ص۱۶، مطبوعہ پنجاب پریس، لاہور)۔ مولانا نے ناظرہ قرآن اپنی والدہ سے پڑھا اور نواحی گاؤں ، قصبہ جلال سے ایک میل کے فاصلے پر واقع ، کوٹ سعید اللہ کے پرائمری اسکول میں داخلہ لیا۔ مولانا کے والد کا تمام کاروبار چک باہو میں تھا، لہذا انہوں نے قصبہ جلال سے نقل مکانی کر کے موضع چک باہو (گوجرانوالہ) میں سکونت اختیار کر لی (لال دین اختر: سوانح حضرت احمد علی لاہوری، ص۲۶) اور مولانا کو اس کے قریب واقع قصبے "تلونڈی کھجور والی" کے پرائمری اسکول میں داخل کرا دیا (تذکرہ علمائے پنجاب، ص۹۸)، جہاں سے انہوں نے پرائمری پاس کی (سوانح، ص۳۶۳)، بعد ازاں ان کو گوجرانوالہ کی ایک مسجد میں مولانا عبدالحق مرحوم کے پاس فارسی پڑھنے کے لیے بھیج دیا گیا۔

مولانا احمد علی ابھی دہ سالہ بچے تھے کہ مولانا عبیداللہ سندھیؒ [رک بآں] ، سابقہ عزیز داری کی بنا پر مولانا کے والد سے ملنے کے لیے آئے، اس موقع پر ان کے

والد نے انہیں مولانا سندھیؒ کے روبرو پیش کیا اور کہا کہ ہم نے یہ بچہ دینی خدمت کے لیے وقف کر رکھا ہے۔ چنانچہ مولانا سندھیؒ انہیں اپنے ہمراہ لے گئے (سوانح، ص۳۵)۔

مولانا سندھیؒ ننھے احمد علی کو پہلے دین پور لائے، جہاں انہیں مولانا غلام محمد دین پوریؒ سے بیعت کرایا (۱۸۹۵ء) اور پھر وہ انہیں مولانا ابوالحسن سید تاج محمود (المعروف بہ شاہ امروٹیؒ) کے پاس لے گئے، جہاں ان دنوں مولانا سندھی مقیم تھے۔ وہاں انہیں خود ابتدائی کتب درسیہ پڑھائیں۔ مولانا سندھیؒ نے کچھ ہی دنوں کے بعد جب گوٹھ پیر جھنڈا (ضلع نواب شاہ) میں (۱۳۱۹ء) دار الارشاد کے نام سے مدرسہ قائم کیا تو مولانا لاہوریؒ بھی حصول تعلیم کے لیے اس میں منتقل ہوگئے۔ انہی دنوں جب مولانا اور ان کے بڑے بھائی مولانا محمد علی مولانا سندھی کے ہاں زیر تعلیم تھے، مولانا کے والد محترم کا انتقال ہوگیا (سوانح، ص۴۳)۔ اس وقت مولانا لاہوری مدرسہ دارالارشاد میں تھے، اس لیے انہوں نے اپنے دونوں بھائیوں اور اپنی والدہ کو بھی وہیں بلوالیا۔ بعد میں مولانا سندھی نے مولانا احمد علی لاہوری کی والدہ سے نکاح کر لیا، اس لیے مولانا احمد علی مکمل طور پر، مولانا سندھی کی تربیت میں آگئے (تذکرہ علمائے پنجاب)۔

اس مادر علمی (مدرسہ دارالارشاد) سے پانچ طالب علموں پر مشتمل جو پہلی جماعت فارغ التحصیل ہوکر نکلی، اس میں مولانا لاہوریؒ کے ساتھ، مولانا ضیاء الدین، پیر راشد اللہ (پیر جھنڈا کے گدی نشین کے فرزند) بھی شامل تھے (۱۳۲۷ھ/۱۹۰۹ء)۔ فراغت کے بعد مولانا سندھیؒ نے انہیں اپنی دامادی کا شرف بخشا اور اپنی صاحب زادی (مریم) ان کے عقد میں دے دی۔ ایک سال کے بعد بچہ پیدا ہوا، مگر زچہ وبچہ دونوں انتقال کر گئے (سوانح، ص۴۵)۔ کچھ عرصے بعد جب شیخ الہندؒ مولانا محمود حسن [رک بآں] نے مولانا سندھی کو دارالعلوم دیوبند بلا لیا، تو ان کی غیر موجودگی میں "مدرسہ دارالارشاد" کا نظم ونسق مولانا لاہوریؒ نے سنبھالا۔ اس طرح تدریسی تجربہ کے بعد انتظامی ذمہ داریوں کی ادائیگی کا بھی اوائل عمر میں تجربہ حاصل ہوا۔ بعد ازاں مولانا لاہوریؒ نواب شاہ چلے گئے اور وہاں ایک دینی مدرسہ قائم کر لیا (مرد مومن، ۴۶)۔

مولانا سندھیؒ نے شیخ الہندؒ مولانا محمود حسن کے ایما پر دارالعلوم دیوبند کے فارغ التحصیل علما کو منظم کرنے کے لیے "جمعیۃ الانصار" کی داغ بیل ڈالی اور چار برس اس کے لیے کام کرتے رہے، لیکن کچھ تو اختلافات کی بنا پر اور کچھ اس لیے کہ مولانا سندھیؒ کی شخصیت بڑی سیمابی تھی، ان کے لیے کسی ایک جگہ ٹھہرنا ممکن نہ تھا، وہ جلد ہی، دارالعلوم دیوبند سے، دہلی منتقل ہوگئے اور "نظارۃ المعارف القرآنیہ" دہلی کی تاسیس فرمائی۔ یہ تنظیم پانچ عربی دان علما اور پانچ جدید تعلیم یافتہ گریجویٹس پر مشتمل تھی اور اس کا مشن علوم قرآن کی ترویج واشاعت تھا۔ کچھ ہی دنوں کے بعد، مولانا سندھیؒ نے مولانا لاہوری کو بھی دہلی طلب کر لیا اور مولانا نواب شاہ سے دہلی منتقل ہوگئے۔ انہی دنوں مولانا احمد علیؒ کی دوسری شادی مولانا سندھیؒ کے ایک شاگرد ابو محمد احمد کے ہاں عمل میں آچکی تھی (۱۳۳۰ھ)، جس کا خطبہ نکاح شیخ الہندؒ نے پڑھا۔ نظارۃ المعارف القرآنیہ کے تحت جو مولانا سندھیؒ کے درس ہوتے تھے، مولانا لاہوریؒ ان دروس کو ضبط تحریر میں لاتے تھے۔ یہ دروس تیرہ پاروں پر مشتمل تھے۔ اس نصاب کے تحت جو امتحان ہوا، مولانا لاہوری اس میں اول رہے (سوانح، ص۵۴)۔ اس ادارے میں تعلیم اور قیام کے دوران میں فیصلہ کیا گیا کہ نظارۃ کے طلبہ باہر کے دیہاتوں میں تبلیغی دورے کریں گے۔ چنانچہ نظارۃ المعارف القرآنیہ کی طرف سے مولانا لاہوری نے آگرہ کے ۲۵ دیہاتوں کا دورہ کیا۔ پہلی عالمی جنگ (۱۹۱۴ء) کے دوران جب مولانا سندھیؒ نے افغانستان ہجرت کی تو مذکورہ ادارے کے قیام وانصرام کی ذمہ داری مولانا لاہوری کے کندھوں پر ڈال دی گئی۔ چنانچہ انہوں نے دو برس تک یہ ذمہ داری احسن طریقے پر انجام دی

(سوانح، ص۵۶).

بیگم صاحبہ، والی بھوپال، نے مولانا سندھیؒ کے لیے دو سو روپے ماہوار جو وظیفہ مقرر کر رکھا تھا، وہ مولانا کے بعد، مولانا لاہوری کے لیے جاری کر دیا گیا۔
اسی دوران میں تحریک "ریشمی رومال" [رک بآں] شروع ہوئی، جس میں مولانا سندھیؒ پیش پیش تھے۔اس تحریک کا مقصد اندرونی اور بیرونی حملے کے ذریعے انگریز حکومت کا خاتمہ تھا، لیکن قبل از وقت یہ راز فاش ہوگیا اور اس کے تمام رہنما گرفتار کر لیے گئے، جن میں مولانا لاہوریؒ بھی شامل تھے۔ اس موقع پر مولانا کے گھر اور درس گاہ کی تلاشی لی گئی اور تمام قابل ذکر اشیا ضبط کر لی گئیں (سوانح، ص۶۴)۔ گرفتاری کے بعد مولانا کو پہلے دہلی پھر شملہ، پھر لاہور، جالندھر اور پھر راہول (ضلع جالندھر) میں رکھا گیا۔ ۱۹۱۷ء میں رہائی ہوئی، مگر مولاناؒ کو پابند کیا گیا کہ وہ لاہور سے باہر نہ جائیں۔چنانچہ وہ اسی سال (۱۹۱۷ء) لاہور منتقل ہوگئے اور مسجد لائن سبحان خان میں درس قرآن شروع کیا (مرد مومن، ص۴۷) مولاناؒ نے یہاں آتے ہی اپنے اہل خانہ کو بھی بلا لیا۔ اسی سال آپ کو حج کی سعادت نصیب ہوئی۔

مولانا احمد علی اپنے استاد محترم، مولانا سندھیؒ کے زیر اثر، تحریک آزادی ہند میں برابر شریک رہے۔ ۱۹۲۰ء میں جب تحریک ہجرت [رکّ بہ پاکستان] کا آغاز ہوا، تو مولاناؒ کو لاہور میں امیر قافلہ منتخب کر لیا گیا، لیکن چونکہ اس تحریک کے پیچھے کوئی منظم منصوبہ بندی نہ تھی، اس لیے یہ تحریک بری طرح ناکامی سے دو چار ہوئی اور افغانستان اور حکومت برطانیہ کے مابین معاہدے کے نتیجے میں، جو لوگ اونے پونے اپنے مکانات بیچ کر کابل گئے تھے، وہ بری طرح خوار ہو کر واپس آئے۔ مولاناؒ کا خاندان بھی انہیں میں شامل تھا۔

لاہور واپسی پر (۱۹۲۰ء)، انہوں نے ۱۳۴۰ھ/ ۱۹۲۲ء میں انجمن خدام الدین کی بنیاد رکھی، جس کا مقصد قرآن وسنہ کی اشاعت تھا۔ مولانا لاہور کی معروف سماجی تنظیم "انجمن حمایت اسلام" کے بھی رکن اور (۱۷ نومبر ۱۹۵۰ء) کو اس کے نائب صدر بنے۔ وہ آخر وقت تک اس کے فلاحی خصوصاً رد عیسائیت کے معاملات میں بڑھ چڑھ کر حصہ لیتے رہے۔

پاکستان کے قیام کے بعد ۱۹۵۶ء میں ۱۷۷ علماء کے اجلاس میں جمعیت علمائے اسلام[رک بآں] مغربی پاکستان کے بالاتفاق صدر منتخب ہوے۔

۱۷ رمضان المبارک ۱۳۸۱ء/ ۲۲ فروری ۱۹۶۲ء کو مولانا نے انتقال فرمایا اور میانی صاحب کے قبرستان میں دفن ہوے۔ "رہبر راہ خدا احمد علی" ان کی تاریخ وفات (۱۳۸۱ھ) ہے (تذکرہ علمائے پنجاب، ص۱۰۲)۔

خدمات: مولانا احمد علی لاہوریؒ برعظیم پاک وہند کی ان چند منتخب شخصیات میں سے ہیں جن کی ذات ہر دور کے علما اور اہل قلم کے لیے مشعل راہ رہی ہے، انہوں نے نہ صرف یہ کہ بحیثیت ایک عالم دین اپنے منصبی تقاضے پورے کیے، بلکہ ایک "مسلمان شہری" کی حیثیت سے بھی اپنے ذمہ داریوں کی احسن طریقے پر تکمیل کی۔ ان کی حسب ذیل خدمات اب تک یاد گار تصور ہوتی ہیں۔

(۱) درس قرآن: مولانا جس دور میں لاہور میں تشریف لائے، یہ دور ہندوستان کی تاریخ کا نہایت ہی پرآشوب دور تھا۔ اس دور میں قرآن حکیم اور دوسرے منابع اسلام سے لوگوں کی دوری انتہائی ناگفتہ بہ حالت میں تھی، مسلمانوں کی اس اخلاقی، سیاسی اور معاشرتی زبوں حالی کا واحد علاج قرآنی تعلیمات اور اس کے فیوض وبرکات کو عام کرنے میں مضمر تھا۔ انہی مقاصد کے تحت مولانا نے یہاں اپنے مخصوص انداز میں "درس قرآن" کی ابتدا کی اور اسے اپنی وفات تک جاری رکھا۔ مولانا نے درس قرآن میں اپنے استاد ومربی مولانا سندھیؒ کے انداز تدریس کو اپنایا، جس کے مطابق بہت لمبی چوڑی تشریحات کے بجائے، روح قرآن اور مقاصد اسلام پر زور دیا جاتا تھا۔ مولانا کا یہ درس بہت مقبول ہوا اور دور و

نزدیک کے بہت سے لوگ اس میں شرکت کرنے لگے۔ مولاناؒ اس کے لیے اتنا اہتمام فرماتے تھے کہ چند راتوں کے سوا' اس کے ناغے کی نوبت نہیں آئی۔

مولانا کادرس قرآن' جو نماز فجر کے بعد ہوتا تھا' وہ عوام الناس کے لیے تھا' جس میں ان کی فکری سطح کے مطابق گفتگو ہوتی تھی؛ جبکہ دوسرا درس قرآن' جو نماز مغرب کے بعد ہوتا تھا' فارغ التحصیل طلبہ اور اہل علم کے لیے تھا۔ مولانا' شاہ ولی اللہ کی تصنیف حجۃ اللہ البالغہ کا بھی درس دیتے تھے۔ نماز فجر کے بعد جو درس قرآن ہوتا تھا اس کا پہلا دور ۸ برسوں میں' دوسرا پندرہ برسوں میں اور تیسرا ۱۹۴۹ء سے ان کی وفات تک جاری رہا (سوانح' ص۹۶۹)۔ درس قرآن میں خواتین کے لیے پردے کا اہتمام ہوتا تھا۔

(۲) تحریکوں میں شمولیت: مولانا اپنے استاد ومربی' مولانا عبیداللہ سندھیؒ کے زیر اثر' مختلف دینی اور سیاسی تحریکوں میں شریک رہے۔ جن میں سب سے پہلے تحریک "ریشمی رومال" [رک بآں] تھی ...... اس تحریک کے متعلق بہت سی باتیں ابھی تحقیق طلب ہیں۔ تاہم اس کے متعلق جو کچھ معلوم ہوسکا ہے وہ یہ ہے کہ یہ ۱۸۵۷ء کی جنگ آزادی کی طرز پر پورے ہندوستان پر پھیلی ہوئی جنگ آزادی کی ایک تحریک تھی' جسے ترکی حکومت کی امداد واعانت حاصل تھی' لیکن قبل از وقت راز فاش ہونے کی بنا پر انگریز حکومت نے اسے ناکام بنا دیا۔ مولانا احمد علی لاہوریؒ نے اس تحریک میں بھر پور حصہ لیا اور اس کی پاداش میں کئی برس جیل میں گزارے۔

جنگ آزادی کو کامیاب بنانے اور ہندوستان کو آزاد کرانے کے لیے' بعض مسلمان رہنماؤں نے جن میں مولانا سندھیؒ پیش پیش تھے' "ہندوستان چھوڑ دو" کی تحریک شروع کی۔ تحریک ریشمی رومال کی طرح' مناسب منصوبہ بندی نہ ہونے کی بنا پر' یہ تحریک بھی ناکام رہی اور "ہندوستان چھوڑنے والے" خانماں برباد ہو کر واپس ہوئے' مولانا لاہوریؒ بھی انہی لوگوں میں شامل تھے۔

برطانوی حکومت کی عیسائیت نواز پالیسیوں اور دوسرے مسائل کے تحت' پنجاب کے مسلمانوں نے کئی ایک تحریکیں شروع کی' جن میں انجمن حمایت اسلام بھی شامل تھی۔ ۲۲ ستمبر ۱۹۴۳ء کو مولانا کو اس کی جنرل کونسل کا' بحیثیت عالم دین' رکن منتخب کیا گیا۔ مولانا کی طرف سے انجمن کے رفاہی اور تبلیغی کاموں میں خصوصی دل چسپی لینے کے باعث ۱۷ نومبر ۱۹۵۰ء کو وہ اس کے نائب صدر چنے گئے۔ اپنی وفات تک وہ اس منصب پر کام کرتے رہے۔ انجمن حمایت اسلام کے ساتھ' مولانا کے خصوصی تعلق کا اندازہ انجمن کے جنرل سیکرٹری کے اس نوٹ سے ہوتا ہے' جو انہوں نے مولانا کی وفات پر لکھا: "مولانا مرحوم ومغفور ضعیف العمری اور ناتوانی کے باوجود انجمن کے اجلاسوں میں شرکت فرما کر اپنے قیمتی مشوروں سے انجمن کو مستفید فرماتے رہے۔ بالخصوص ان مشاورتوں میں' جو رد عیسائیت کے سلسلے میں منعقد ہوئیں۔ آپ انجمن کے سالانہ جلسوں میں بھی تشریف لاتے اور اپنے مواعظ حسنہ سے سامعین کو فیض یاب کرتے تھے" (سوانح)۔

مولانا کا سب سے یادگار کارنامہ جمعیت علمائے اسلام' پاکستان کی تاسیس ہے۔ جمعیت علمائے ہند کے نام سے علما کی ایک تنظیم ہندوستان (بھارت) میں کام کرتی تھی جو ملک میں دیوبندی علما [رکّ بہ دیوبند] کے نقطۂ نظر کو پیش کرتی تھی۔ قیام پاکستان کے بعد' اس مکتب فکر سے تعلق رکھنے والے بہت سے علما پاکستان منتقل ہوگئے اور انہوں نے پاکستان کے مختلف علاقوں میں اپنے مدارس اور تعلیم گاہیں قائم کر لیں۔ اس بات کی ضرورت محسوس کی جارہی تھی کہ ان علما کو سیاسی طور پر' ایک مرکز پر جمع کیا جائے۔ چنانچہ اس مقصد کے لیے مولانا لاہوری اور ان کے ہم خیال علما نے ۱۹ اکتوبر ۱۹۵۶ء کو ایک اجلاس بلایا جس میں تمام پاکستان (مشرقی ومغربی) سے چیدہ چیدہ ۱۷۷ علما نے شرکت کی۔ اس اجلاس میں مولانا احمد علی لاہوریؒ کو بالاتفاق جمعیت علمائے اسلام' پاکستان (مغربی شاخ) کا صدر منتخب کر لیا گیا' مولانا اپنی وفات

تک اس کے صدر رہے۔ مولانا کی صدارت میں جمعیت علما کی تین سو شاخیں قائم ہوئیں اور اس کے رسالے ترجمان اسلام کا آغاز ہوا (عبدالحمید خان: مرد مومن، ص۱۰۵۔۱۱۱)۔

۱۳۶۵ھ/ ۱۹۴۵ء میں انجمن خدام الدین نے لڑکیوں کی تعلیم کے لیے ایک مدرسہ قائم کیا، جو ۱۲ کمروں پر مشتمل ہے، جس میں دینی تعلیم کا ہشت سالہ نصاب رائج ہے (سوانح، ص۱۰۷)۔

مولانا کے اصلاحی اور تبلیغی کارناموں میں "انجمن خدام الدین" کا قیام بھی شامل ہے، جس کا قیام مولانا کی افغانستان سے واپسی کے بعد، عمل میں آیا (۱۳۴۰ھ/ ۱۹۲۱ء۔۱۹۲۲ء)۔ اس انجمن کے بنیادی اغراض ومقاصد میں قرآن وسنہ کی تعلیم واشاعت شامل تھے۔ اس انجمن کا قیام حکیم فیروز الدین کی تحریک پر عمل میں آیا۔ اس کے بانیوں میں مولانا کے سسر ابو محمد احمد چکوالی اور مولانا نجم الدین (استاد مولانا احمد علیؒ) وغیرہ بھی شامل تھے۔ مولاناؒ کو اس کا امیر مقرر کیا گیا۔ اشاعت قرآن حکیم اور احادیث وسنت نبوی اس کے نصب العین قرار پائے (ص۹۵)۔

مدرسہ قاسم العلوم: انجمن خدامُ الدین کے اجلاس منعقدہ ۱۹۲۴ء میں ایک دینی مدرسہ کے قیام کی تجویز باتفاق رائے منظور کی گئی؛ نام قاسم العلوم تجویز ہوا۔ ابتدا میں طلبہ اور اساتذہ کے لیے کرائے پر کمرے لیے گئے اور بعد ازاں قطعہ ارضی خرید کر ۱۵ کمروں پر مشتمل ایک عمارت بنائی گئی۔ اس میں دورہ تفسیر شروع کیا گیا۔ جس میں صرف فارغ التحصیل طلبہ شریک ہوتے تھے۔

۴۔ تالیفات: مولانا لاہوریؒ کی درج ذیل کتب شائع ہوچکی ہیں: (۱) تبلیغی رسائل (۳۴رسائل)۔ یہ رسائل مولانا احمد علیؒ نے مختلف موضوعات پر تحریر فرمائے، جو حالات حاضرہ سے تعلق رکھتے تھے۔ یہ رسائل لاکھوں کی تعداد میں چھپوا کر، تقسیم کیے گئے ہیں؛ (سوانح، ص۱۰۴۔۱۰۵)؛ (۲) خلاصۃ المشکوٰۃ (انجمن خدام الدین)۔ یہ تمام صحاح ستہ کا نچوڑ ہے، یہ مجموعہ جمادی الاولی ۱۳۶۱ھ کو طبع ہوا؛ (۳) ترجمہ وحاشیہ قرآن حکیم (قرآن عزیز) اس ترجمہ قرآن میں مولانا نے سادہ اور عام فہم زبان میں قرآن کا بامحاورہ ترجمہ اور حاشیے میں ہر رکوع کا خلاصہ لکھا ہے۔ اپنے اسلوب بیان کے باعث ہر دور میں بے حد مقبول ہوا۔ اس کی تکمیل ۱۹۲۷ء میں بمقام واہ (کیمبلپور) میں ہوئی اور پہلی بار ۱۹۳۷ء میں طبع ہوا؛ (۴) مجلس ذکر کے مواعظ، (۸ جلدیں)، مولانا کے یہ مواعظ مجالس ذکر کے مواعظ پر مشتمل ہیں، انداز بیان سادہ اور پراثر ہے (مطبوعہ انجمن خدام الدین)، شیرانوالہ گیٹ؛(۵) حق پرست علماء کی مودودیت سے ناراضگی کے اسباب (مطبوعہ انجمن خدام الدین شیرانوالہ گیٹ، لاہور)۔ اس کتاب میں مولانا لاہوریؒ نے اپنے ہم عصر، مولانا ابوالاعلی مودودیؒ کی بعض تحریروں پر گرفت کی ہے؛ (۶) خطبات جمعہ (۸ جلدیں) مولانا کے خطبات جمعہ کو، اکٹھا کر دیا گیا ہے (مطبوعہ انجمن خدام الدین شیرانوالہ گیٹ، لاہور)؛ (۷) خدام الدین، (ہفت روزہ) مولانا نے اصلاحی اور دعوتی مصالح کے تحت ۱۹۵۵ء میں خدام الدین کے نام سے ایک "ہفت روزہ" رسالہ جاری فرمایا جو تا حال جاری ہے۔ مولانا کی زندگی میں اس کی ماہانہ اشاعت پندرہ ہزار تک جا پہنچی تھی جو ایک دینی رسالے کے لیے بڑا اعزاز ہے۔ اس وقت اس کے مدیر اعلی میاں محمد اجمل قادری (مولانا کے پوتے) ہیں؛ (۸) انگریزی تراجم: مولانا کے بعض رسائل کے انگریزی زبان میں تراجم بھی شائع ہو چکے ہیں۔ جن کی تفصیل درج ذیل ہے۔(۱) The Wisdome of the Quran، حصہ اول ودوم؛ (۲) Islam and Ahmadiism؛ (۳) Quranic Cenception of National Solidarity and Internal Reforms؛ (۴) Quran and Science؛ (۵) Peace of Muslim Society؛ (۶) The Spirit of Islamic Culture؛ (۷) The Quranic Origin of the Islamic Polity؛ (۸) The Seceret of Inviolable of the five Prayers؛ (۹) Islamic Solution of the Basic

. Economic Problems

(۵) سلسلہ قادریہ کا اجراء: مولانا لاہوری کی خصوصی خدمات میں سے ایک خدمت یہ بھی ہے، کہ انہوں نے شیرانوالہ کی مسجد میں ایک "خصوصی سلسلہ تصوف" کا بھی اجراء فرمایا۔ مولانا لاہوریؒ کو مولانا سید محمود، المعروف بہ شاہ امروٹی اور حضرت مولانا غلام محمد دین پوریؒ سے خلافت واجازت حاصل تھی (سوانح، ص ۵۷)۔ یہ دونوں پاک وہند کے معروف قادری سلسلے سے وابستہ تھے ، مولانا لاہوریؒ انہی سے فیضیاب ہوے اور ان کا سلسلہ انہی دونوں سلاسل پر مبنی ہے۔ مولانا لاہوری ہر شب جمعہ کو مجلس ذکر کراتے تھے، (یہ سلسلہ ابھی تک جاری ہے)، جس میں کلمہ نفی واثبات (لا الہ الا اللہ) کا ایک خاص انداز میں ذکر ہوتا تھا۔ بعد ازاں مراقبہ اور پھر دعا ہوتی تھی۔ مولاناؒ کی مجالس ذکر میں سیکڑوں لوگ شامل ہوتے تھے، مولاناؒ نے اپنے ۲۶ مریدین کو خلیفہ مجاز کیا اور اپنے فرزند مولانا عبیداللہ انور کو، جانشین بنایا (سوانح، ص ۴۴۵)۔ حضرت لاہوری کا یہ بابرکت سلسلہ پاکستان کے معروف ترین سلسلہ ہائے طریقت میں سے ہے۔

مآخذ : (۱) عبدالرشید ارشد: بیس بڑے مسلمان؛ (۲) چوہدری محمد یوسف: ایک مفسر قرآن؛ (۳) پاکستان ٹائمز، ۲۵ فروری ۱۹۶۲ء؛ (۴) مولانا ابوالحسن علی ندویؒ: پرانے چراغ؛ (۵) عبدالحمید خان: مرد مومن؛ (۶) لال دین اختر ڈاکٹر: سوانح حیات: سید العارفین شیخ المفسرین حضرت مولانا احمد علی لاہوری، انجمن خدام الدین، شیرانوالہ گیٹ، ذوالحجہ، ۱۴ اگست ۱۹۸۵ء؛ (۷) اختر راہی: تذکرہ علمائے پنجاب، مکتبہ رحمانیہ، اردو بازار لاہور، ۱۴۰۰ھ/۱۹۸۱ء، ص ۹۸-۱۰۳.

(محمود الحسن عارف)

••-------------••

⊗ **احمد کسراوی** : (۱۸۹۰ء-۱۹۴۶ء) جدید ایران کا ایک مؤرخ، سیاسی مفکر، لادینی نظریہ حیات کا حامی اور "آزادیگان سوسائٹی" کے نام سے ایک نظریاتی مکتب فکر کا بانی.

کسراوی تبریز میں ایک روایت پسند متوسط طبقہ سے تعلق رکھنے والے خاندان میں پیدا ہوا اور ایک عالم دین کے طور پر اس کی تعلیم و تربیت ہوئی۔ تاہم وہ جوانی ہی میں شیعہ علما سے دور ہوگیا۔ اس دوری کا ایک سبب تو یہ تھا کہ دینی رہنما اس وقت کے آئینی انقلاب (۱۹۰۵-۱۹۰۹ء) کی مخالفت کر رہے تھے۔ دوسرا یہ کہ اسے فلکیات سے دلچسپی تھی اور اس نے دیکھا کہ ایران میں مروجہ علوم ۱۹۱۱ء میں ظاہر ہونے والے ہیلی دمدار ستارے کی آمد کا حساب لگانے میں ناکام رہے۔ چنانچہ اس نے مغربی علم الافلاک کا مطالعہ شروع کیا جس کے نتیجے میں وہ مغربی فکر وتہذیب خصوصاً فرانسیسی علمی ترقی سے بہت متاثر ہوا .

دینی شعبے کو خیرباد کہہ کر کسراوی ۱۹۲۹ء تک یعنی اس وقت تک جب اسے رضا شاہ کی طرف سے بے دخل کیے گئے چھوٹے جاگیرداروں کے حق میں فیصلہ دینے کی بنا پر برخاست کیا ، سول جج کی حیثیت سے کام کرتا رہا۔ اس نے کچھ عرصے تک تہران یونیورسٹی میں بھی پڑھایا ، لیکن اسے وہاں سے بھی نکال دیا گیا، کیونکہ وہ حافظ، سعدی اور خیام جیسے صوفی شعرا کو سخت تنقید کا نشانہ بناتا تھا، جنہوں نے اپنی شاعری میں، اس کے بقول، محض تقدیر پرستی، شراب نوشی اور رندبازی کا درس دیا ہے.

۱۹۳۲ء کے بعد کسراوی نے اتحاد، معاشرتی استحکام اور قومی وحدت پر مبنی اپنے نظریات کا پرچار شروع کیا جنہیں وہ "پاک دین" کا نام دیتا تھا۔ اس کا استدلال یہ تھا کہ ایران کی پس ماندگی کا حقیقی سبب غیر ملکی مداخلت اور مطلق العنان حکومتیں نہ تھیں، گو وہ تسلیم کرتا تھا کہ ان کا بھی اس میں ایک کردار ہے، بلکہ ذاتی مفادات کو اجتماعی مصالح پر ترجیح دینا اور قوم کو مختلف طبقوں اور فرقوں میں تقسیم کرنا زیادہ اہم عوامل ہیں۔ ان عوامل میں وہ قبائلیت، علاقہ پرستی، لسانی دھڑے بندی اور

مذہبی فرقہ واریت (خصوصاً بہائی ازم، تصوف، ملائیت اور شیعیت) کو بہت مضر سمجھتا تھا۔ اس کی یہ بھی رائے تھی کہ کمیونزم کے اثرات ایرانی معاشرے میں تقسیم کے اس عمل کو مزید فروغ دیں گے۔

کسراوی نے ان موضوعات پر پچاس سے زائد کتابچے لکھے۔ وہ اپنے جریدوں "پیمان" اور "پرچم" میں بھی وہ مسلسل انہیں زیر بحث لاتا رہا۔ اس نے ایران اور آذربائیجان کی تاریخ پر اپنی کتابوں تاریخ مشروطۂ ایران اور تاریخ ہژدہ سالہ آذربائیجان میں بھی قومی وحدت اور معاشرتی استحکام کی اہمیت پر خصوصی طور پر زور دیا ہے۔ اس نے ۶ دسمبر ۱۹۴۲ء کے پرچم میں لکھا کہ اس نے تاریخ نویسی کا کام شروع ہی اس لیے کیا ہے تاکہ وہ یہ ثابت کر سکے کہ آذربائیجان ہمیشہ سے ایران کا حصہ رہا ہے۔ ایران کی اصلاحی تحریک کے زوال کا سبب معاشرتی انارکی ہے اور اسی معاشرتی تقسیم اور طبقہ واریت نے ۱۹۰۵ء کے انقلاب کو ناکام بنایا ہے۔

کسراوی نے شیعیت پر شدید حملے کیے اور اس کی مذمت کرتے ہوئے کہا کہ اس کے پیش نظر ہمیشہ اقتدار رہا ہے، اس نے صفوی عہد (۱۵۰۱ تا ۱۷۲۲ء) میں ایران پر بالجبر تسلط جمایا اس کا بارہویں امام (مہدی) کا نظریہ کہ وہ غیبت میں چلے گئے ہیں محض ایک تاریخی جھوٹ ہے اور یہ کہ اسے ریاست کے اقتدار کو چیلنج کرنے کا کوئی حق نہیں کہ وہ ٹیکس نہیں لگا سکتی اور فوجی تربیت نہیں دے سکتی ؛ وہ تقیہ کے اصول کے ذریعہ دروغ گوئی کو پروان چڑھا رہی ہے اور یہ کہ اسے کوئی حق حاصل نہیں کہ وہ جمہوریت اور عوام کی حاکمیت کا یہ کہہ کر انکار کرے کہ حاکمیت دراصل امام غائب اور اس کے نائبین (یعنی مجتہدین) کا حق ہے اور یہ کہ عوام کو شیعی علما کی کورانہ تقلید کرنی چاہیے۔ اس نے بہت سے شیعی عقائد کو قرون وسطی کی اوہام پرستی کہہ کر رد کر دیا، مثلاً یہ کہ شیعی امام ابتلائے آفرینش سے بھی پہلے موجود تھے، وہ اپنی قبروں میں زندہ ہیں، زائرین کی گزارشات سنتے ہیں، اللہ کے حضور ان کی شفاعت کرتے ہیں اور ناقابل علاج مریضوں کو تندرست کر دیتے ہیں، حالانکہ ان امور کا دعوی تو خود نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی کبھی نہیں کیا۔ اس نے یہ بھی کہا کہ اہل تشیع نے مہدی کا تصور عیسائیت اور زرتشت سے لیا ہے۔

مذکورہ نظریات کے اظہار پر کسراوی کے خلاف علما کے غیظ و غضب کا طوفان امڈ آیا۔ امام خمینیؒ نے بھی اپنی پہلی سیاسی تصنیف کشف الاسرار (۱۹۴۳ء) میں کسراوی کے اعتراضات کا جواب دے کر روایتی شیعی نقطۂ نظر کی مدافعت کی۔ دیگر مذہبی رہنماؤں نے اسے "مرتد" قرار دیا اور الزام لگایا کہ "آزادی گان سوسائٹی" کے وقتاً فوقتاً منعقد ہونے والے کتب سوزی کے جلسوں میں نہ صرف متصوفانہ شاعری کی کتب، بلکہ قرآن پاک کو بھی نذر آتش کیا جاتا ہے۔ اس کا نتیجہ یہ نکلا کہ مارچ ۱۹۴۶ء میں ایک انتہا پسند تنظیم "فدایان اسلام" کے ایک رکن نے کسراوی کو قتل کر دیا۔ بعد ازاں امام خمینیؒ نے کسراوی کے بارے میں اپنے اس موقف کا اظہار کیا کہ وہ ایک عمدہ مؤرخ تھا، لیکن بعد میں اس نے گمراہ ہو کر پیغمبری کا دعوی کر دیا اور ایک نیا دین پیش کیا (کیہان، ۱۹ جولائی ۱۹۸۰ء)۔ کسراوی کی ایران کی آئینی تحریک کی تاریخ اکثر امام خمینی کے زیر مطالعہ رہتی تھی۔

مآخذ: (۱) Ervand Abrahamian: The Kasravi: Integrative Nationalist of Iran، در Middle East Studies، شمارہ ۹ (اکتوبر ۱۹۷۳ء): ۲۷۱-۲۹۵ ؛ (۲) محمد علی الجزائری: Ahmad Kasravi and the Controversy over Persian Poetry (حصہ اول و دوم) در International Journal of Middle East Studies، شمارہ ۴، (اپریل ۱۹۷۳ء): ۱۹۰-۲۰۳، و شمارہ ۱۳ (اگست ۱۹۸۱ء): ۳۱۱-۳۲۷ ؛ (۳) احمد کسراوی: On Islam and Shi'ism، ترجمہ محمد ارغنوپرور، کوستا میسا، کیلی فورنیا، ۱۹۹۰ء۔ محمد علی الجزائری کی طرف سے مرتب کردہ۔ کسراوی کی فکر کا ایک عمدہ خاکہ بھی شامل مطالعہ

ہے ؛ (۴) اروند ابراہا میان: مقالہ احمد کسراوی' در The Oxford Encyclopaedia of Modern Islamic World' بذیل مادہ.

(ظفر علی؛ ن:محمد امین)

..-------------..

⊗ **احمد محمد شاکر:** ابوالاشبال احمد بن محمد شاکر بن احمد بن عبدالقادر ' اسلامی علوم کے مصادر کی سائنسی انداز میں نشر وطبع کے حوالے سے بین الاقوامی شہرت پانے والے مصری عالم ومحدث۔ وہ قاہرہ میں ۱۸۹۲ء میں پیدا ہوے' سلسلۂ نسب حضرت حسینؓ تک پہنچتا ہے۔ ان کے والد محمد شاکر جامعہ ازہر کے نائب شیخ اور سوڈان کے قاضی القضاۃ رہے۔ ۱۹۰۰ء میں اپنے والد کے ساتھ سوڈان نقل مکانی کرنے پر وہاں گارڈن کالج میں تعلیم حاصل کی۔ ۱۹۰۴ء میں اسکندریہ واپس آکر تحصیل علم کا سلسلہ جاری رکھا۔ بعد ازاں جامعۂ ازہر میں داخلہ لیا اور ۱۹۱۷ء میں فارغ التحصیل ہوے۔ چار مہینے کی قلیل مدت کے لیے امامت کی ؛ پھر زعزغ میں قاضی مقرر ہوے' شرعی عدالت عظمی کے رکن کی حیثیت سے اپنی ملازمت سے سبکدوشی (۱۹۵۱ء) تک مختلف مقامات پر قاضی کے عہدے پر خدمات سر انجام دیں۔۲۷ ذوالقعدہ ۱۳۷۷ھ/۱۴جون ۱۹۵۸ء کو قاہرہ میں وفات پائی (دیکھیے مآخذ)۔

ان کے والد نے جو اسکندریہ کے معروف عالم دین محمد ابودقیقہ سے تفسیر ' حدیث' اصول فقہ' حنفی فقہ اور منطق میں تربیت یافتہ تھے ' اپنے بیٹے کی زندگی پر گہرے اثرات چھوڑے۔ ابودقیقہ نے ان کے کھیلوں کے شوق کو بھانپتے ہوے انہیں گھڑ سواری' نشانہ بازی اور تیراکی کا مشورہ دیا۔

۱۹۰۹ء میں ان کے والد نے انہیں حدیث کی طرف مائل کیا اور ابتدا میں مسند احمد بن حنبل کے ساتھ صحیح مسلم' سنن وشمائل ترمذی اور صحیح بخاری کا بھی کچھ حصہ پڑھایا۔

جامعۂ ازہر میں طالب علمی کے دوران میں ان کی عادت تھی کہ وہ وہاں آنے والے علماے کرام سے ملاقاتیں کرتے اور ان سے استفادہ کرتے۔ اس طرح انہوں نے عبداللہ بن ادریس السنوسی' محمد بن امین الشنقیطی' احمد بن شمس الشنقیطی' شاکر العراقی' طاہر الجزائری' رشید رضا اور بہت سے دوسرے علماے کرام سے فائدہ اٹھایا۔ علم حدیث میں ان کی مستقل آرا ہیں۔ اس مقام تک پہنچنے میں مذکورہ بالا علما کرام کے بھی ان پر بڑے اثرات ہیں۔ ان کے چھوٹے بھائی محمود محمد شاکر کے مطابق وہ قرون اولی کے علما کے اختیار کردہ اصول کے حوالے سے علم حدیث مکمل طور پر سیکھنے والے نادر علما میں سے تھے۔ نقد رواۃ کے سلسلے میں وہ متقدمین کی ناقدانہ آرا پر مجتہدانہ محاکمہ کرتے تھے۔ Juynboll نے ان کا تذکرہ کرتے ہوے لکھا ہے کہ گو وہ اہل سنت کی راہ سے الگ نہیں ہوے ' لیکن وہ بہت سے مقامات پر متقدمین کی آرا سے اختلاف کرتے ہوے اپنی ذاتی رائے پیش کرتے ہیں۔وہ مقلدانہ ذہن نہیں رکھتے تھے' لہذا شعبہ قضاء سے تیس سالہ وابستگی کے دوران میں انہوں نے کسی مخصوص فقہی مسلک کی پابندی کیے بغیر ہمیشہ اپنی رائے اور اجتہاد سے فیصلے کیے۔ان کے فیصلے سنت نبوی سے وابستگی اور تحقیقی اصولوں پر اعتماد کے مظہر ہوتے تھے۔ وہ ہر شے پر حق ہی کو اولیت دیتے تھے۔ ایک دفعہ شیخ الازہر مصطفیٰ المغربی نے قمری مہینے کی ابتدا معلوم کرنے کے لیے رویت کی بجائے حساب کا اصول اپنانے کی رائے دی۔ احمد شاکر نے اپنے والد کے ساتھ مل کر اس کی کھل کر مخالفت کی' لیکن کچھ عرصہ' بعد جب انہوں نے محسوس کیا کہ شیخ مغربی کی رائے زیادہ مدلل اور درست ہے تو انہوں نے اپنے والد کے خلاف اور شیخ مغربی کی حمایت میں ایک رسالہ لکھا اور کھلے عام اعتراف کیا کہ رویت کا فیصلہ مطلقاً حساب کے ذریعے ہونا چاہیے۔ وہ زبردست قوت حافظہ کے مالک تھے اور مختلف کتب خانوں میں موجود مخطوطوں اور مطبوعہ کتابوں کے حوالے

اپنی یاداشت کی بنا پر دینے پر قادر تھے۔

تصانیف: احمد محمد شاکر کی طبع زاد تصانیف بھی پائی جاتی ہیں لیکن اس کے ساتھ ساتھ ان کا اہم ترین کام مشہور علمی کتابوں کو اعلی تحقیقی انداز میں طبع کرنا ہے اور یہ زیادہ تر شروحات پر مبنی ہے۔ ان کی طبع زاد تصانیف درج ذیل ہے: (۱) نظامۃ الطلاق فی الاسلام (قاہرہ)' کسی فقہی مسلک سے وابستگی رکھے بغیر صرف آیات اور احادیث کی بنیاد پر تحریر کردہ اس کتاب کے طبع ہونے پر شدید رد عمل سامنے آیا اور محمد زاہدا لکوثری نے "الاشفاق فی احکام الطلاق" نامی رسالہ کے ذریعہ اس کتاب کا رد لکھا؛ (۲) کلمۃ الحق (قاہرہ' ۱۴۰۷ھ)؛ نظامت مصنفین کی طرف سے الھدی النبوی نامی مجلہ میں شائع شدہ بعض تحریریں جمع کر کے ان کی وفات کے بعد مذکورہ بالا نام سے طبع ہوئیں۔

ان کی تحقیق و تخریج پر مبنی' سائنسی انداز میں شائع کردہ اہم کتب درج ذیل ہیں:

۱۔حدیث : (۱) المسند (احمد بن حنبل) 'وفات تک اس پر کام کرتے رہے اور مجموعی کام کے پانچ میں سے دو حصے پندرہ جلدوں میں (قاہرہ ۱۳۷۸ھ/۱۹۴۹۔ ۱۹۸۵ء) طبع کروائے۔ المسند میں تقریبا چالیس ہزار احادیث پائی جاتی ہیں۔ ان میں سے آٹھ ہزار ایک سو احادیث پر انہوں نے تحقیق کی اور سولھویں جلد میں حدیث نمبر ۶۸۰ کے کچھ حصہ پر کام کر پائے تھے کہ دار فانی سے کوچ کر گئے۔ اس جلد کی باقی ماندہ احادیث کی تخریج ڈاکٹر الحسینی عبدالمجید ہاشم نے مکمل کی۔ "طلائع الکتاب" کے عنوان سے انہوں نے المسند کے مقدمہ میں قیمتی معلومات دی ہیں۔ انہوں نے احادیث کے نمبر لگائے ہیں اور صحت کے اعتبار سے ان کا درجہ واضح کیا ہے۔ غیر معروف رواۃ کے مکمل نام لکھ کر ان کا تعارف کروایا گیا ہے۔ ضعیف الاسناد احادیث کو تقویت دینے والی دوسری روایات' اگر پائی گئیں تو ان کی مدد سے مذکورہ ضعف دور کرنے کی کوشش کی ہے؛ (۲) الجامع الصحیح (ترمذی): یہ بھی ان کے نامکمل کاموں میں سے ہے۔ انہوں نے اس کتاب کی دو جلدیں شائع کیں۔ جن میں چھیانوے صفحات پر مشتمل مقدمہ اور تفصیلی حواشی ہیں (قاہرہ ۱۳۵۷۔۱۳۵۹ھ/۱۹۳۸۔۱۹۴۰ء)؛ (۳) معالم السنن (خطابی): یہ کتاب انہوں نے محمد حامد الفقی کے ساتھ مل کر شائع کی (قاہرہ' ۱۹۴۸ء)؛ (۴) انہوں نے اصول حدیث پر ابن کثیر کی کتاب اختصار (علوم الحدیث) کی شرح کی اور اسے "الباعث الحثیث الی معرفۃ علوم الحدیث" کے نام سے شائع کیا (قاہرہ ۱۳۵۵ھ)۔

۲۔ تفسیر : (۱) جامع البیان (طبری): اپنے بھائی محمود محمد شاکر کے ساتھ سورۂ ابراہیم کی آیت نمبر ۲۷ تک اس تفسیر کے حصے کو سولہ جلدوں میں شائع کیا (قاہرہ ۱۹۵۵ء۔۱۹۶۰ء) ۔ اس اہم طباعت میں ان کی ذمہ داری اپنے بھائی کے کام کو دیکھنا اور احادیث کی تخریج کرنا تھی؛ (۲) تفسیر القرآن العظیم (ابن کثیر)۔ اس تفسیر کا عمدۃ التفاسیر کے نام سے اختصار کیا۔ اسے دس جلدوں میں شائع کرنے کا خیال تھا۔ لیکن صرف پانچ حصے شائع کر پائے (قاہرہ ۱۹۵۶ء۔۱۹۵۷ء) ۔ تفسیر ابن کثیر میں پائی جانے والی احادیث کی اسناد ذکر نہیں کیں۔ ضعیف اور اسرائیلیات سے متعلقہ روایات نیز مکرر روایات کے علاوہ بعض فقہی اور کلامی مباحث ترک کر دیئے ہیں۔

۳۔ فقہ: (۱) الرسالہ (شافعی)' بانوے صفحات پر مشتمل مقدمہ اور قیمتی حواشی کے ساتھ شائع کردہ یہ کتاب ان کے اہم ترین کاموں میں سے ایک ہے (قاہرہ'۱۹۳۸ء)؛ (۲) جماع العلم (شافعی' قاہرہ' ۱۹۴۰ء)؛ (۳) المحلی (ابن حزم) یہ کتاب محمد حامد الفقی کے ساتھ دل کر شائع کی؛ (۴) کتاب الخراج (یحیی بن آدم' قاہرہ۱۳۴۷)۔

۴۔ادبیات:(۱) الشعر والشعراء (ابن قتیبہ' قاہرہ ۱۳۶۴۔ ۱۳۶۶ھ)؛(۲)المعرب (ابومنصور الجوالکی' قاہرہ ۱۹۴۲)؛ (۳) المفضلیات (مفضل الضبی' قاہرہ ۱۹۵۲)؛ (۴) الاصمعیات (الاصمعی' قاہرہ ۱۹۵۵)۔ آخری دونوں

کتابیں اپنے خالہ زاد عبدالسلام ہارون کے ساتھ مل کر شائع کی ہیں۔ ان ادبی کتابوں کو اعراب لگانے کے علاوہ متن سے زیادہ حواشی کے ذریعے تمام مشکل مقامات حل کرنے کے ساتھ مؤلف کے نظر انداز کردہ یا مبہم چھوڑے ہوئے نکات کو واضح کر دیا ہے۔ انہوں نے جس قدر جدید علمی انداز میں کتابیں شائع کی ہیں۔ ان سب کا ایک مشترک وصف ان کا اپنا آغاز کردہ مختلف فہارس کا اضافی سلسلہ ہے۔ان کی تحقیقی انداز میں شائع کردہ کتابوں کی تعداد چوبیس تک پہنچتی ہے۔

مآخذ: (۱) محمود محمد شاکر: کلمۃ الحق [احمد محمد شاکر]، قاہرہ ۱۴۰۷، مقدمہ (احمد محمد شاکر: امام المحدثین)؛ (۲) عادل نویہض: معجم المفسرین، بیروت ۱۴۰۳ھ/ ۱۹۳۸ء، ۱، ۴۸؛ (۳) الزرکلی: الاعلام (فتح اللہ)، ۱، ۲۵۳؛ (۴) محمود محمد الطناحی: المدخل الی تاریخ نشر التراث العربی، قاہرہ ۱۴۰۵ھ/ ۱۹۸۴ء ؛ (۵) صلاح الدین المنجد: "عمدۃ التفسیر" مجلّہ معہد المخطوطات العربیۃ، ۴/۱: قاہرہ ۱۳۷۷ھ/ ۱۹۵۸ء، ص:۱۶۶؛ (۶) Juynboll: احمد محمد شاکر (۱۸۹۲-۱۹۵۸ء) اور ان کی طبع کردہ مسند ابن حنبل در Isl، XLIX (۱۹۷۲ء) ۲۲۱-۲۴۷ ؛ (۷) رجب البیومی، النہضۃ الاسلامیہ فی سیر اعلامہ المعاصرین، قاہرہ، ۱۴۰۵ھ/ ۱۹۸۴ء، ۱V، ص ۱۱۵-۱۴۰.

(محمد الطناحی [ت خالد ظفر اللہ])

..-------------..

⊗ **احمد معمار لاہوری** : برعظیم پاک وہند میں عہدشاہجہانی کا ایک نامور معمار اور ماہر تعمیرات، ریاضی دان اور علم ہیئت کا ماہر۔ احمد معمار کوعام طور پر لاہوری لکھا جاتا ہے، لیکن تذکرہ باغستان میں، جو اس کے پوتے امام الدین ریاضی کی تصنیف ہے، اسے ہروی بھی قرار دیا گیا ہے۔("اکمل المحاسبین افضل المہندسین لطف اللہ مہندس بن احمد ہروی لاہور، پردہ کشائے") خود امام الدین ریاضی اپنی وطنی نسبت اس طرح لکھتا ہے: الہروی ثم لاہوری ثم الدہلوی، گویا اس خاندان کا تعلق پہلے ہرات سے تھا، پھر یہ وہاں سے نقل مکانی کرکے لاہور میں آباد ہوئے اور مذکورہ تحریر کے وقت وہ دہلی آگئے تھے۔ اس وقت بھی یہ لوگ عام طور پر لاہور والے ہی شمار ہوتے تھے۔

ڈاکٹر محمد عبداللہ چغتائی (مرحوم) کے بقول، برلن کے قومی کتب خانے میں "تذکرۃ الاولیاء فرید الدین عطارؒ" کے مخطوطہ کا ترقیمہ ظاہر کرتا ہے کہ اسے لطف اللہ بن احمد بن یوسف بن حسین بن عبداللطیف نے ۱۰۹۹ء میں محمد ثمر کے ہاں کتابت کیا۔ اگر یہ کاتب لطف اللہ مہندس بن احمد معمار ہے، جو ان سالوں میں بقید حیات بھی تھا، تو ہمیں اس خاندان کے جد امجد کا پتہ مل جاتا ہے۔ ترکی مؤرخین نے عہد وسطٰی کے دو معماروں، علیسی اور یوسف کے حالات تحریر کیے ہیں، جنہیں ۹۳۳ھ/ ۱۵۲۶ء میں ظہیرالدین بابر اپنے ہمراہ ہندوستان لایا تھا۔ یہ دونوں معمار خلافت عثمانیہ کے دور میں ترکی کے یادگار زمانہ اور بے مثل معمار سنان کے تلامذہ میں سے تھے۔ مغل عہد کے ابتدائی سالوں میں یوسف معمار لاہور میں رہائش پذیر ہوا اور یہیں احمد کی پیدائش ہوئی۔ عہد شاہجہانی (۱۰۳۷ھ/ ۱۶۲۸ء تا ۱۰۶۸ھ/ ۱۶۵۷ء) میں اسے یہیں کا باشندہ قرار دے کر لاہوری لکھا جانے لگا (چغتائی، ۱۹۵۷ء).

محمد یوسف معمار کا نام وتاریخ ایک کتبہ میں بھی ملتا ہے، جو ظاہر کرتا ہے کہ اس نے ابوظفر ابراہیم عادل شاہ کے عہد میں ۹۶۲ھ/ ۱۵۵۴ء میں دکن کا ایک قلعہ تعمیر کیا تھا۔ سلاطین بیجاپور (دکن) ترکی الاصل تھے اور اس نسبت سے عین ممکن ہے انہوں نے اس ترک معمار کی سرپرستی کی ہو۔ احمد معمار لاہوری کے فنی محاسن اور زندگی کے حالات معاصر کتابوں میں مختصراً بیان کیے گئے ہیں۔ عمل صالح میں، جو شاہجہاں کے عہد کی تاریخ ہے، شاہجہاں آباد (دہلی) کی عمارات اور قلعہ کی تعمیر کے ضمن میں تحریر ہے: "بعد از پنج ساعت از شب جمعہ بست

وپنجم ذی حجہ مطابق نہم اردی بہشت سال دوازدہم از جلوس اقدس مطابق یک ہزار وچہل وہشت (ایک نسخہ میں موافق ۱۰۴۸ھ بھی آیا ہے) ہجری در زمان محمود واداں مسعود استاد احمد وحامد سرآمد معمار ان نادرہ کار بسرکاری غیرت خاں صوبہ دار آنجا وصاحب اہتمام این کار مطابق طرحی تازہ ونقشۂ بدیع کہ ہیچ وجہ نظیرآں درشش جہت دنیا بہ نظر نظارگیاں در دنیا نیا مدہ بود رنگ ریختہ" یعنی جمعہ کی رات پانچ ساعت کے بعد پچیس ذی حجہ ۱۰۴۸ھ مطابق نو اردی بہشت بارہویں سال جلوس شاہجہاں استاد احمد وحامد جو سرکاری تعمیرات کے لیے ماہر فن اور نادر روزگار معمار ہیں اس جگہ (یعنی دہلی کے صوبہ دار) غیرت خاں کے زیر اہتمام اس کا م پر معمور ہوے۔ اس کے لیے ایسے نئی طرح کے اور عمدہ نقشے تیار کیے گئے کہ ان کی نظیر دنیا کی چھ سمتوں میں نہیں ملتی اور اس طریقے سے یہ کام شروع ہوا چنانچہ اس تاریخی حوالے سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ استاد احمد اور استاد حامد نے غیرت خاں صوبے دار کے زیر اہتمام دہلی کے لال قلعے کی تعمیر شروع کی۔ یہ واقعہ ۱۰۴۸ھ/ ۱۶۳۸ء مطابق بارہ سن جلوس شاہجہانی کا بیان کیا گیا ہے (محمد صالح کنبوہ: عمل صالح، کلکتہ)۔

سرسید احمد خاں نے دہلی کے پرانے آثار اور عمارات کو بیان کرتے ہوے "آثار الصنادید" میں استاد احمد اور حامد کا ذکر کیا ہے۔ وہ لال قلعہ کے سلسلے میں تحریر کرتے ہیں: "اچھی سے اچھی ساعت دیکھ کر استاد حامد اور استاد احمد معماروں نے کہ اپنے فن میں اپنا نظیر نہیں رکھتے تھے اور ہندسہ وہیئت میں ثانئ اقلیدس اور رشک ارزمیدس تھے، اس قلعہ کی پاؤ رکھی" (آثار الصنادید، طبع اول باب دوم۔ ۱۸۷۶ء)۔

طبع دوم میں یہ عبارت ہے: "استاد حامد اور استاد احمد جو اپنے فن میں یکتا تھے، اس قلعہ کو بنواتے تھے" (سرسید ۱۹۰۰ء)۔

مولانا سید سلیمان ندویؒ کی تحقیق کے مطابق مدرسہ دیوبند کے کتب خانہ میں ایک قلمی نسخہ تاریخ شاہجہاں، (بادشاہ نامہ از محمد وارث، بوڈلین لائبریری آکسفوڈ) کے نام سے موجود ہے۔ جس کا عدد ۴۳۴۳ ہے۔ اس کے چند صفحات باب قلعۂ شاہجہاں آباد، یعنی لال قلعہ اور شالامارباغ کی تعمیر کے حالات میں ہیں: "چوں رقم سنجاہ ہندسہ کارگاہان عمارت بعد از جستجوئے بسیار وگفتگوئے بے شمار برائے ایں کار رنمودند، بحکم اشرف بعد از پنج ساعت از شب جمعہ بست وپنجم اقدس (شاہجہانی) موافق سنہ ہزار و چہل و ہشت ہجری کہ مختار دانشوران انجم وافلاک بود استاد احمد و حامد کہ معماران ماہر بوونند وورکار عمارت سرآمد بسرکار غیرت خان برادر زادہ عبداللہ خاں بہادر فیروز جنگ کہ نظم صوبہ دہلی واہتمام تاسیس عمارت مذکور با و مفوض مطابق طرحی کہ درپیش گاہ خلافت مقرر گشتہ بود رنگ ریختند یعنی کیونکہ بہت سی جستجو اور بے شمار گفتگو کے بعد عمارتی کار گزاری کے ماہرین کا انتخاب ہوا۔ انہیں اس کام پر معمور کیا گیا۔ شاہی حکم سے جمعہ کے رات پانچ ساعت کے بعد پچیس ذوالحجہ ۱۰۴۸ھ نو اردی بہشت بارہویں سال جلوس شاہجہانی کو استاد احمد اور استاد حامد جو کہ ماہر معمار ہیں اور سرکاری تعمیرات کا کام کر چکے ہیں عبداللہ خاں بہادر فیروز جنگ کے بھتیجے غیرت خاں ناظم صوبہ دہلی کے زیر اہتمام مذکورہ بالا عمارت کا کام اس طرح (قرینے) پر شروع کیا جو پہلے بادشاہ نے مقرر کر دی تھی"۔

ان دونوں معماران کے نام مقبرہ ہوشنگ شاہ غوری (۸۰۸ھ تا ۸۳۸ھ) واقع شادی آباد، مانڈو مالوہ میں دروازہ کے دائیں پہلو پر بخط خفی تابنے کی لوح پر یوں درج ہیں:

"بتاریخ نہم ربیع الثانی سنہ ہزار وہفتاد ہجری فقیر حقیر لطف اللہ مہندس ابن استاد احمد معمار شاہجہانی۔ وخواجہ جادو رائے واستاد شیورام واستاد حامد، بجہت زیارت آمدہ بود دو کلمہ یاد گار نوشت" (چغتائی۔ ۱۹۵۷ء)، یعنی ۹ ربیع الثانی ۱۰۷۰ھ کو فقیر حقیر لطف اللہ مہندس بن استاد احمد

معمار شاہجہانی اور خواجہ جادو رائے ' استاد دشیو رام واستاد حامد سب یہاں زیارت کے لیے آئے اور دو کلمات یاد گار کے طور پر لکھے۔"

یہ کتبہ ۱۷ انچ لمبا اور ۲۔۱ر۴ انچ چوڑا ہے اور عبارت چار سطروں میں منقوش ہے۔ مانڈو میں مغل بادشاہ جلال الدین اکبر کے عہد میں سفر وگزر کی تاریخیں ثبت کرائی گئی تھیں۔ انہی کو دیکھ کر غالبًا ان معمار سیاحوں نے بھی اپنا یاد گار کتبہ یہاں لگا دیا ۔ اس کتبہ سے ظاہر ہوتا ہے کہ اس عہد کے استادان تعمیر دوسری عمارتوں کو بھی فنی مطالعے کی غرض سے دیکھنے کے لیے جایا کرتے تھے۔ (ندوی' ۱۹۳۶ء اور ظفر حسن' ۱۹۰۹۔۱۹۱۰ء)۔

محمد شفیع تگینوی نے اپنی کتاب مرات واردات میں شاہجہاں کے عہد کی عمارات' دولت خانۂ شاہجہاں آباد (لال قلعہ)' جامع مسجد دہلی' روضۂ تاج محل آگرہ' شالا مار باغ اور خانۂ آصف خاں لاہور کا ذکر کیا ہے ۔ اس نے لکھا ہے:" خانۂ نواب آصف خاں کی عمارت لاہور میں آیئنہ حیرانی ہے۔ اس پر اس زمانہ میں دو کروڑ روپیہ خرچ ہوے۔ بیان کیا جاتا ہے کہ جب خانۂ آصف کی تعمیر انجام پہنچی تو آصف خاں نے مکان دیکھ کر معمار احمد کو جو اس عمارت کا معمار تھا' عتاب سے فرمایا کہ شاید تمہارے ذہن میں میرے خزائن کی کمی کا وہم آگیا اس وجہ سے تم نے محل کو ایسا تعمیر کیا ہے کہ اس میں پاؤں تک پھیلانے کی گنجائش نہیں۔ احمد معمار نے فی البدیہہ عرض کیا: "ہر گاہ دریں خانہ کہ در زیر فلک مینائی از زمان آدم تا ایام حال چشم کہن پیر روز گار تماشا نکردہ پائی عالی در از نگردد۔ یقین کا ملست کہ بغیر از کنج تاریک گور دراز نخواہد گردید" یعنی یہ کہ آج تک تو اس آسمان کے زیر سایہ ایسا کوئی محل تعمیر نہیں ہوا جسے آنکھ نے مشاہدہ کیا ہو اور جس میں پاؤں سما سکیں۔ یقین کامل ہے کہ سوائے قبر کے تنگ وتاریک کو نہ کے حضور کے پاؤں کہیں بھی نہ پھیل سکیں گے"۔ اس جواب پر آصف خاں جو بڑا نکتہ سنج تھا' مسکرایا اور ایک لاکھ روپیہ مع خلعت خاصہ استاد احمد کو عطا کیے۔ ان عمارات میں مرصع کاری کیے ہوے متعدد شاہ نشین تھے اور لاہور میں خانۂ آصف بہشت کے مترادف تھا۔ آصف خاں (آصف الدولہ۔وزیر) کے بعد یہ محل داراشکوہ اور دیگر شاہی افراد کے پاس رہا' لیکن کثیر اخراجات کے متحمل نہ ہونے کی وجہ سے وہ اس کی شکست وریخت کی مرمت کی طرف متوجہ نہ ہوئے' اس امر کی تصدیق عمل صالح میں اس بیان سے ہوتی ہے کہ داراشکوہ کو شاہ جہاں نے ایک کثیر رقم عطا کی تاکہ خانۂ آصف کی مرمت اور کچھ تبدیلی کا کام کیا جا سکے۔ شفیع تگینوی کے بیان کے مطابق احمد معمار کا یہ شاہکار ۱۱۴۶ھ تک موجود تھا۔ اس وقت خانۂ آصف کا مقام متعین کرنا محض قیاس پر مبنی ہوگا(چغتائی' ۱۹۵۷ء)۔

شاہجہاں اور عالمگیری عہد کے امرا کے خطوط ومراسیل کا ایک مجموعہ چغتائی صاحب کے کتب خانے میں موجود تھا۔ ایک خط میں مدار المہام عمدۃ الملک نواب جعفر خاں کو سرائے باغ اور قلعہ حسن ابدال کی تعمیر کے متعلق لکھا گیا ہے۔ نواب مذکور مختلف مناصب جلیلہ کے بعد ۱۹ جلوس شاہجہانی ر۱۰۶۷ھ میں عالمگیر کا وزیر ہوا اور ۱۰۸۱ھ میں وفات پائی۔ یہ خط اس نے غالبا اپنے ابتدائی دور میں پنجاب کی صوبیداری یا وزارت کے عہد میں لکھا تھا۔ (ندوی ۔ ۱۹۳۶ء)۔

"ازانجا کہ جمیع مصالح عمارت قلعہ از حسن ابدال ومضافات انجام سر انجام وسربراہ مے شد بوسیلہ رفعت پناہ حاجی اللہ قلی کار فرمائی عمارت قلعہ مذکور درکار دانی ومعاملہ فہمی وحسن تردد ونیکو خدمتی وسربراہی وسعی وتلاش وحفظ ضوابط عملی می تواں گفت کہ سہیم وعدیل ندارد وصورت سرگرمیش را بیشتر بدرگاہ سلاطین سجدہ معروض داشتہ حقیقت حسن سلوک وکار دانی محمد مومن مذکور واستاد احمد معمار کہ در طراحی ووقوف کار عمارت و معاملہ شناسی استعداد تام ودستے بکمال دار د بعمدہ

الملک رسید برطبق تقدیم احکام مقدس معنی صورت سر انجام تعمیر قلعه از انها دیده" "نیاز مند بحسب ایں معنی که از وقوع وتغیر خدمات انجا از محمد مومن واستاد احمد سر رشته نظم ونسقے که در اینجا قرار داده بودند شاید ازہم افتند لازم دید که حقیقت را در گرامی خدمت اینجا بدستور سابق محمد مومن واستاد احمد بحال ومسلم باشد که بجمعیت خاطر در اینجا آں اشتغال نمایند که خدمت دولت خانه فیض آستانه مبارک مزکا قلعه شمشیر گڈ با ہمه گر لازم ملزوم داشت" (چغتائی۔ ۱۹۵۷ء)' یعنی یہ کام حاجی اللہ قلی مہتمم عمارت قلعہ کے اہتمام سے انجام پذیر ہوا ہے جو معاملہ فہمی' کام کو سمجھنے اور سنجیدگی سے کرنے کی وجہ سے عملی طور پر کام میں دلچسپی لینے میں مشہور ہے۔ یہ ذمہ داری کا کام اس سے بہتر اور کسی کو نہیں دیا جا سکتا تھا۔ جس کی سرگرمی کو پیشتر ہی بادشاہ کے گوش گزار کر دیا گیا۔ درحقیقت قابلیت' معاملہ فہمی اور فرائض شناسی محمد مومن جو اوپر بیان ہو چکا ہے اور استاد احمد معمار جو فن معماری وطراحی اور نقشے کی سمجھ میں خوب مہارت رکھتا ہے' عمدۃ الملک کے پاس پہنچ گئے ہیں۔ عمدۃ الملک شاہی فرمان کی مطابقت میں دونوں کے پاس آئے اور ان کو کسی طرح مصالح کی حفاظت اور کام کی نگرانی کے لیے راضی کر لیا جو وہ علاوہ سابقہ فرائض کی ادائیگی کے یعنی مع فرائض داروغگی اور معماری نہایت رضا مندی سے کرتے گئے۔ یہ واقعہ ہے کہ ان دونوں کو عملی کام کا خوب تجربہ تھا جیسا کہ ان کے متعلق بیان کیا گیا تھا۔ وہ تجربہ کاروں میں پیش پیش تھے چنانچہ میں تابعدار ملازم (راقم الخط) آپ کے گوش گزار کرنا لازمی خیال کرتا ہوں کہ محمد مومن داروغہ اور استاد احمد جو ان حالات کے تحت یہاں مقرر کیے گئے ہیں شاید ناپسند کریں اس لیے امید ہے کہ فرائض کو یہاں سر انجام دینے کے لیے بدستور سابق اپنے کام کرتے جائیں گے جو فیض مآب درگاہ اور قلعہ شمشیر گڑھ سے وابستہ ہیں۔(چغتائی' ۱۹۵۷ء).

مندرجہ بالا مراسلے سے ظاہر ہے کہ استاد احمد معمار نے حسن ابدال اور نواح میں شاہی خدمات سرانجام دی تھیں۔ اس خط میں استاد کے کارہائے نمایاں نہایت واضح الفاظ میں بیان کیے گئے ہیں۔ ان کی فنی وانتظامی صلاحیتوں کو سراہا گیا ہے۔ نیز ان دونوں صاحبان فن کی قابلیت' معاملہ فہمی اور فرائض شناسی کی تعریف بھی کی گئی ہے ۔ اسی خط میں یہ بھی تحریر ہے کہ کابل کا ایک معمار اس تعمیر کے سلسلے میں ناکام رہا تھا' جبکہ احمد معمار اور اس کے ساتھی نے اس وقت تک تیس ہزار گز سے متجاوز کنگرہ دار عمارت تعمیر کر لی تھی.

انشائے ہرکرن میں ایک دستک یعنی پروانہ کا مضمون استاد احمد کے متعلق ہے' "جو محصدیان وملاحان گزر آب اٹک" کے لیے ہے۔ شاہی تعمیرات کے سلسلے میں استاد احمد کو اکثر دریائے سندھ کے نواح میں آمد ورفت سے سابقہ رہتا تھا۔ اس لیے یہ احکام جاری کیے گئے کہ اسے روکا نہ جائے چنانچہ ایک اور ثبوت یہ ملتا ہے کہ استاد احمد اس تمام علاقے میں جو حسن ابدال' درہ مارگلہ اور قلعہ اٹک تک پھیلا ہوا ہے' مصروف عمل رہا اور اور یہاں کے تعمیری منصوبوں میں عمل دخل کی وجہ سے ایک طویل مدت تک قیام پذیر رہا.

اسی طرح ملا طغرا نے ملا احمد معمار' کا حوالہ دیاہے۔ یہ اس وقت کا واقعہ ہے جب شاہجہاں کشمیر سے واپس لاہور آرہا تھا۔ ملا طغرا نے اپنی تحریر میں شاہانہ سواری کو شطرنج کی بساط سے مثال دی ہے۔ اس واقعہ کی تاریخی اہمیت تو معلوم نہیں' لیکن اس تحریر سے احمد معمار کی طبیعت اور ایوان کی تعمیر کا ذوق ضرور معلوم کیا جا سکتا ہے۔ اسی طرح یہ بھی ظاہر ہوتا ہے کہ صاحب تحریر سے استاد احمد کی خوب شناسائی اور مناسبت تھی(رسائل ملا طغرا' نو لکشور لکھنؤ ۱۸۹۶ء).

شاید بیادش آرد فرد سخنی چوخشتم
از بہر با گلکار ایں وصف را نو شتم

دروقتے که موکب خوش بساط ہمایوں را در عرصه

کشمیر منصوبہ رخصت بلاہور رخ نمود و جنبش اسپ وفیل وپیادہ از خانہا شبیہہ نقل مکان فوج شاہ شطرنج بود' قدر دان صورت خانہ معنی تازہ پایہ شناس نقش کدہ الفاظ بلند آوازہ طرح پرداز قصر دانش پروری وکتابہ طراز ایوان کستری بنائے بیت المعمور خجستگی اطوار فضیلت پناہی ملا احمد معمار خرابہ دل ایں بیگانہ راحت را بآب وگل آشنائی تعمیر نمود۔ وصنم کدہ مجموعہ فقر را تبصرف یاد گاری از غبار کہنگی برآورد امید کہ یک بیت الصنم ازیں ہندوستان رقم برجاست شرا فخانہ وجود آں باقی فضل بفرش استحکام تواند آراست"۔ اس تحریر سے معلوم ہوتا ہے کہ استاد احمد اپنے زمانہ میں ایک نادر معمار اور ماہر ریاضیات وہندسہ کے طور پر ضرب المثل کی حیثیت رکھتا تھا۔ وہ خواجہ نصیر الدین طوسی کی مشہور کتاب" تحریر اقلیدس" کا عالم تھا۔ کتاب مجسطی' جو ریاضیات فلکی کا ایک مستند حوالہ ہے' اس کے لیے قابل فہم و دسترس تھی۔ ملا فرید ابراہیم منجم (م:۱۰۳۹ھ) کی تصنیف"زیج شاہجہانی" (مخطوطہ برٹش میوزیم add-16-869) کے مقدمہ میں مصنف نے کسی استاد احمد قدوۃ المہندسین' سے استفادہ کیا ہے۔ قیاس غالب ہے کہ یہ بھی اسی ہم عصر احمد معمار کی طرف اشارہ ہے(چغتائی۔ ۱۹۵۷ء).

اسی طرح ملا مرشد شیراز مکرمت خاں مہتمم عمارات تاج آگرہ اور عمارات دہلی کا ذکر معاصر کتابوں میں آیا ہے۔ استاد احمد کے پوتے ملا امام الدین ریاضی نے اپنے "تذکرہ مہندسی" میں اس ضمن میں بیان کیا ہے کہ استاد احمد اپنے دو فرزند عطاء اللہ اور لطف اللہ مکرمت خاں کے پاس جو ایک مایہ ناز ماہر فن تھا' برائے تلمذ لے کر گیا تھا' مکرمت خان تلامذہ میں ان کے علاوہ دیگر معمار اور ماہرین فن بھی رہے ہیں۔ چنانچہ یہ اندازہ لگایا جا سکتا ہے کہ استاد احمد معمار کی ایسے باکمال علما اور اہل ہنر سے دوستانہ علمی مجالس رہتی تھیں (چغتائی ۔ ۱۹۵۷ء).

مولانا سید سلیمان ندوی تحریر کرتے ہیں کہ انہیں دہلی کے ایک قدیم معزز خاندان کے ایک واقف کار سے معلوم ہوا کہ استاد حامد اور استاد احمد دو بھائی تھے (استاد حامد کو استاد احمد کا چچا زاد بھائی بھی لکھا گیا ہے)۔ استاد حامد کے نام سے "کوچہ اوستا حامد" دہلی اندرون فصیل' دریبہ اور جامع مسجد کے درمیان واقع ہے اور ان معماران کی اولاد اس وقت وہاں سکونت پذیر تھی اور سادہ کاری کا کام کرتی تھی.

احمد معمار' بطور معمار تاج محل: تاج محل کے معمار یا نقشہ نویس کا مسئلہ ایک طویل عرصے سے علمی بحث کا موضوع رہا ہے۔ دراصل تاج محل کی تاریخی اور فن تعمیر کے حوالے سے ایک عالمی حیثیت اور اہمیت اس شاہکار فن پارہ کی تخلیق کو کسی نہ کسی مخصوص مکتب فکر سے اپنے مفادات کو تقویت دینے کے لیے استعمال ہوتی رہی ہے۔ سب سے پہلی کوشش برطانوی عہد میں ہوئی جب نو آبادیاتی نظام میں اس بات کی گنجائش بہت کم تھی کہ کسی نادر روزگار فن پارہ کو مقامی ماہرین کی کاوش قرار دیا جائے۔ اس وقت پادری منریک (Fray Sebastien Manrique) کی روایت کو سامنے لایا گیا کہ اس منصوبے کا میر عمارت وینس' اطالیہ کا ایک باشندہ جیرونیمو ویرونیو (Geronimo Veroneo) تھا۔ یہ روایت کسی معاصر تاریخ یا سیاحت نامے میں موجود نہیں اور اس کی تائید بہت جلد ختم ہوگئی۔ یہ بحث ۱۸۴۴ء سے جاری تھی۔ ۱۹۳۳ء میں سید سلیمان ندوی نے اپنے مقالہ' تاج محل اور لال قلعہ دہلی کا معمار خاندان' میں ان مباحث کے لیے ایک مثبت جہت کا تعین کر دیا۔ تاج محل اور برصغیر میں فن تعمیر پر لکھی جانے والی جدید تصانیف میں اسی رجحان کو تقویت حاصل ہے.

اس رجحان کی بنیاد ایک مثنوی ہے جو لطف اللہ مہندس ابن استاد احمد معمار لاہوری نے اپنے دیوان مہندس میں لکھی ہے۔ ۱۹۳۰ء میں اس دیوان کا ایک قلمی نسخہ بنگلور (جنوبی ہند) میں ایک محقق سید محمود کو دستیاب ہوا۔ یہ فارسی مخطوطہ چھوٹی تختی کے ۹۶ صفحات پر مشتمل ہے ا تا ۸۷ صفحات پر حمد' نعت' قصائد(داراشکوہ

اور اس کے بیٹے سلمان شکوہ کی مدح میں) اور غزلیات ہیں۔ اس کے بعد ایک مثنوی ہے جس میں لطف اللہ مہندس صاحب دیوان نے یہ راز منکشف کیا ہے کہ تاج محل کا معمار اس کا باپ احمد معمار تھا۔ لطف اللہ مہندس ایک کہنہ مشق شاعر، ماہر تعمیر اور مہندس کی حیثیت سے شاہجہاں اور اورنگ زیب عالمگیر کے عہد میں ایک مشہور شخصیت مانا گیا ہے اور فارسی شعرا کے تذکرہ نگاروں نے اس کا ذکر کیا ہے۔ موجودہ صورت یہ ہے کہ قدیم طرز کے مغربی محققین اور ۱۹۳۳ء سے پہلے شائع ہونے والے تاریخی حوالوں میں استاد عیسٰی آفندی، شیرازی، رومی نقشہ نویس کا نام معمار تاج محل کے حوالے سے لیا جاتا ہے۔ موجودہ دور کے مشہور مؤرخ اور تاریخ فن تعمیر پر متعدد کتابیں تحریر کرنے والے آر۔ ناتھ اور ای۔ بی ہیول (E.B.Havel) جیسے ابتدائی برطانوی دور حکومت میں لکھنے والے مؤرخین نے مزید تحقیق کیے بغیر اس خیال کو عام کر دیا۔ سید سلیمان ندوی نے اپنے مقالے کے پہلے حصے میں نام نہاد، استاد عیسٰی نادر العصر نقشہ نویس ساکن روم، کو ایک فرضی شخصیت قرار دیا ہے اور اس سلسلے میں مختلف دلائل اور قابل قبول روایات کو سامنے لائے ہیں۔ یہ نام پہلی مرتبہ ایک فارسی قلمی نسخہ میں ملتا ہے جو مغل بیگ نے ۱۸۷۸ء میں آگرہ میں تحریر کیا۔ اس طرح یہ سمجھنا دشوار نہیں کہ یہ بہت بعد کی تحریر ہے اور اسے معاصر شہادت کی غیر موجودگی میں کسی علمی بحث کے لیے ثبوت کے طور پر پیش کرنا مناسب نہیں۔ استاد عیسٰی کی حمایت میں تمام دوسرے مخطوطات اس تاریخ کے بعد لکھے گئے ہیں اور ان میں بہت سے نقائص اور تضاد موجود ہیں۔ مثلاً ایک ہنر مند موہن لال پچیکار کو " ساکن روم" لکھا گیا ہے یا مختلف نسخوں میں استاد عیسی کو آفندی ساکن روم یا شیرازی لکھا گیا ہے۔ محمد عبداللہ چغتائی (مرحوم) اس ضمن میں ازحد محتاط رویہ اختیار کرتے تھے اور کسی نتیجے پر پہنچنے سے پہلے قدرے توقف کی ضرورت پر زور دیتے تھے (چغتائی۔ ۱۹۵۷ء)، لیکن معلوم ہوتا ہے وہ اپنی زندگی میں اس خیال پر مزید تحقیق نہیں کر سکے۔ بہرحال بعد میں آنے والی تصانیف میں انہوں نے یہ حقیقت واضح کی ہے "ان تمام بیانات سے ہم اس نتیجہ پر پہنچتے ہیں کہ احمد معمار ہی تاج محل اور دیگر شاہجہانی عمارات کا حقیقی معمار تھا" (چغتائی، تاج محل آگرہ ۱۹۶۳ء)۔

اب ہم اس مثنوی کی طرف آتے ہیں جسے سید سلیمان ندوی نے اپنے مقالہ میں پیش کیا ہے۔ لطف اللہ مہندس کے مندرجہ ذیل اشعار اس امر کی نشان دہی کرتے ہیں کہ استاد احمد معمار لاہوری کو عہد شاہجہانی میں شاہی عمارات کی تعمیر پر مامور کیا گیا تھا:

شاہ جہاں داور گیتی ستاں
روشنی دودہ صاحب قراں

عرش بریں قبہء خرگاہ اوست
رشک فلک سدہ درگاہ اوست

احمد معمار کہ در فن خویش
صد قدم از اہل ہنر بود پیش

کرد بحکم شہ کشور کشا
روضہء ممتاز محل را بنا

باز بحکم شہ انجم شپاہ
شاہ جہاں داور گیتی پناہ

قلعہ دہلی کہ ندارد نظیر
کرد بنا احمد روشن ضمیر

ایں دو عمارت کہ بیاں کردہ ام
در صفتش خامہ رواں کردہ ام

یک ہنر گنج ہنر ہائے اوست
یک گہرا از کان گہر ہائے اوست

چوں بنود عالم فانی مقر
کرد سوائے عالم باقی سفر

دیوان میں استاد احمد لاہوری کی وفات سے متعلق دو قطعات تاریخ بھی دیئے گئے ہیں:

در زمان سعید شاہ جہاں
شاہ علم پناہ جم مقدار
نادر العصر رفت وگفت خرد
شد بفردوس احمد معمار

اور :

آن نادر العصر زینت دہر
چوں رفت بسوئے ملک سرمد
تاریخ وفات او خرد گفت
محمود العاقبت شد احمد

ان اشعار سے سید سلیمان ندوی نے تاریخ وفات ۱۰۵۹ھ/ ۱۶۴۹ء اخذ کی ہے جو دور شاہ جہانی میں آتی ہے۔

مثنوی کے اشعار میں یہ واضح طور پر بیان کیا گیا ہے کہ استاد احمد معمار شاہجہاں کا ایک درباری معمار تھا وہ ریاضیات فلکی کی مستند کتاب مجسطی اور خواجہ نصیر الدین طوسی کی کتاب 'تحریر اقلیدس' کا بھی عالم تھا۔ اسے نادر العصر کا خطاب عطا ہوا اور بادشاہ کے حکم سے روضۂ تاج یا مقبرہ ممتاز محل اور قلعہ کی تعمیر اسی نے سر انجام دی۔ لطف اللہ مہندس نے اسے واقف تحریر ومقالات اور آگہ اشکال وحوالات' کے خطابات سے یاد کیا ہے جس سے یہ اندازہ ہوتا ہے کہ وہ ایک عالم وفاضل شخص تھا اور تحریر وتقریر میں اپنے زمانے کی ایک سر بلند شخصیت تھا۔ علم ہیئت سے اس کی واقفیت اور دلچسپی کا اندازہ اس امر سے بھی لگایا جا سکتا ہے کہ اس نے اپنے بیٹوں کو تعمیر وہندسہ وہیئت وریاضیات کی بہترین تعلیم دی۔ غالباً اس کے پیش نظر یہ خیال تھا کہ فارسی دان طبقہ ریاضیات وفلکیات کی ایسی اعلیٰ تصانیف سے بہرہ مند ہو جو اس وقت تک عربی میں ہی دستیاب تھیں۔ چنانچہ ۱۰۵۰ھ میں یعنی جس سال روضۂ ممتاز محل مکمل ہوا ہے اور ابھی قلعۂ دہلی کی تعمیر جاری تھی' اس نے اپنے بیٹے لطف اللہ مہندس سے عبدالرحمٰن صوفی کی علم ہیئت کی کتاب ''صور الکواکب'' کا ترجمہ فارسی میں کرنے کی فرمائش کی(ندوی ۔ ۱۹۳۶ء)۔

نادر العصر استاد احمد لاہوری کے تین بیٹوں کا ذکر معاصر کتابوں میں آتا ہے: (۱) عطاء اللہ رشیدی؛ (۲) لطف اللہ مہندس؛ (۳) نور اللہ معمار۔ یہ سب مختلف علوم وفنون میں دسترس رکھتے تھے۔ لطف اللہ مہندس نے اپنی ایک تصنیف میں لکھا ہے: ''ملا لطف اللہ مہندس تخلص لاہوری است کہ قلعہ ارک دارالخلافہ شاہجہاں آباد بتجویز وصواب دید او بنا یافتہ۔ مملوک ہوا دار ولد احمد معمار گوہر عمر را درکار کاہ وگل کاسد کردہ ......'' اس سے معلوم ہوتا ہے کہ لال قلعہ دہلی کی تعمیرات میں مہندس بھی استاد احمد واستاد حامد کے ساتھ شریک تھا اور اس کی عمر کا بڑا حصہ عمارت سازی میں صرف ہوا (سحر حلال : مطبوعہ چغتائی ۱۹۵۰ء)۔

لطف اللہ مہندس شاعر کے علاوہ ایک ماہر ریاضیات بھی تھا۔ مخزن الغرائب میں ہے (مخطوطہ بوڈلین لائبریری آکسفوڈ) ''موصوف لطف اللہ مہندس بودہ است ایشاں بگفتند اشعار میل تمام داشتند ومہندس تخلص می کردند ودر علم ریاضی مثل ایں ہر دو پسر وپدر در بلاد ہند نہ بودند'' (چغتائی ۱۹۶۳ء)۔

مہندس کے اپنے دیوان کے علاوہ پانچ دیگر تصانیف کا بھی علم ہوا ہے۔ نور اللہ معمار ماہر تعمیر ہونے کے ساتھ ساتھ ایک عمدہ خطاط بھی تھا اور اس کو مروجہ خطاطی کی سات قلموں پر عبور حاصل تھا۔ نور اللہ کی نقش کردہ' ایک لوح جامع مسجد دہلی میں موجود ہے (ندوی۔ ۱۹۳۶ء)۔

سب سے بڑے بھائی عطاء اللہ رشیدی کو علم اعداد (حساب)' علم جبر ومقابلہ مساحت' عملی اقلیدس اور معماری پر متعدد کتابوں کا مصنف بتایا گیا ہے وہ فارسی کا شاعر اور معمار ونقشہ نویش تھا۔ ۱۰۷۲ھ میں اس نے اورنگ زیب عالمگیر کی محبوب ملکہ دلرس بیگم عرف رابعہ دورانی کے مقبرہ واقع اورنگ آباد دکن کی طراحی ومعماری سر انجام دی۔ یہ مقبرہ روضۂ تاج محل سے

بہت مماثل ہے اور غالباً احمد معمار کے فرزند سے نقش ثانی کی فرمائش کی گئی تھی۔ بایں ہمہ مختلف فنی اور عملی مشکلات کی وجہ سے وہ تناسب اور لطیف عناصر برقرار نہیں رکھے جا سکے جو تاج محل کی خصوصیت ہیں۔

لطف اللہ منہدس کے ایک بیٹے خیر اللہ مہندس نے محمد شاہ رنگیلا کے عہد میں راجہ جے سنگھ سوائی (م۱۱۵۶ھ/۱۷۴۳ء) والیٔ امبر وصوبہ دار آگرہ ومالوہ کے حکم سے دہلی، جے پور، بنارس، متھرا اور اجین میں فلکیات کے مطالعہ کی غرض سے رصد گاہیں تعمیر کیں۔ وہ دہلی کی رصدگاہ کا بانی اور نگران تھا اور فلکیات کے علاوہ ریاضیات کا درس بھی دیا کرتا تھا۔ اس سے استاد احمد معمار کی اولاد میں پشت در پشت علم فلکیات اور ریاضی سے دلچسپی اور ان علوم میں اپنے زمانے کے ماہرین کی حیثیت سے تسلیم کیا جانا پایۂ ثبوت کو پہنچتا ہے۔ احمد معمار کا خاندان کئی نسلوں تک ان علوم وفنون کے صاحب تصنیف ماہرین کی وجہ سے مشہور رہا۔ یہ لوگ مغلیہ حکومت کے دور انحطاط میں دہلی سے لکھنؤ نقل مکانی کر گئے اور ان میں سے کئی دہلوی اور لاہوری کہلواتے رہے۔ استاد احمد اور اس کے خاندان کے علمی وفنی کارناموں کی تفصیل وقتاً فوقتاً دستیاب ہو جانے والے مخطوطات سے آگے بڑھی ہے اور اس سلسلے میں سید سلیمان ندوی (مقالہ جات ۱۹۳۱ـ ۱۹۵۰ء) ڈاکٹر محمد عبداللہ چغتائی (مقالہ جات، ۱۹۳۷ـ۱۹۶۳ء) لفٹیننٹ کرنل خواجہ عبدالرشید (۱۹۵۶ء)، پروفیسر مولوی محمد شفیع (۱۹۵۹ء) ڈاکٹر نذیر احمد (۱۹۵۹ء) وغیرہ کے گراں قدر اضافے جدید تصانیف میں بارہا حوالے کے طور پر پیش کیے گئے ہیں۔ تاج محل کے معمار کی حیثیت سے استاد احمد معمار لاہوری کو موجودہ دور میں بڑی حد تک تسلیم کر لیا گیا ہے اور بہت سے مشرقی ومغربی محققین مثلاً وائن بیگلے (Wayne Begley) ۱۹۷۹ء، مقالہ نگار میک ملن انسائیکلوپیڈیا آف آرکی ٹیکٹس (McMillan Encyclopedia of Architects) ۱۹۸۲ء، احسان جان قیصر، ۱۹۸۸ء، راحت عزمی ۱۹۸۹ء، ایبا کوخ (Ebba Koch) ۱۹۹۱ء، اور کیتھرین ایشر (Catherine Asher) ۱۹۹۲ء اسی نظریے کے حامی ہیں۔

فہرست عمارات تعمیر کردہ استاد احمد معمار: (۱) خانۂ آصف خاں لاہور؛ (۲) قلعہ شمشیر گڑھ؛ (۳) قلعہ (اور دیگر عمارات) حسن ابدال؛ (۴) قلعہ شاہجہاں آباد (لال قلعہ) دہلی؛ (۵) جامع مسجد دہلی؛ (۶) روضۂ تاج محل آگرہ۔

دستاویزی وکتبہ جاتی ثبوت فراہم نہ ہونے کے سبب استاد احمد معمار کی طراحی، معماری اور نقشہ نویسی کے مزید نمونے اس فہرست میں شامل نہیں کئے جا سکے تاہم فہرست سے اندازہ لگایا جا سکتا ہے کہ اس عہد کی بہت سی دیگر عمارات جو اسی طرز تعمیر کی غمازی کرتی ہیں وہ بھی شاید استاد احمد معمار کی شاہی تعمیرات کا ایک حصہ رہی ہوں۔

مآخذ: (۱) مولانا سید سلیمان ندوی: تاج محل اور لال قلعہ کا معمار، معارف، اعظم گڑھ۔ فروری، مارچ، اپریل ۱۹۳۶ء؛ (۲) ڈاکٹر محمد عبداللہ چغتائی: احمد معمار اور اس کا خاندان، لاہور ۱۹۵۷ء (۳) وہی مصنف، تاج محل آگرہ، لاہور ۱۹۶۳ء؛ (۴) لطف اللہ مہندس، دیوان مہندس، لاہور ۱۹۳۱ء؛ (۵) محمد صالح، کنبو: عمل صالح۔ کلکتہ ۷ـ۱۹۲۳ء؛ (۶) عبدالحمید لاہوری: بادشاہ نامہ دوجلدیں، تدوین متن از کبیر الدین احمد اور عبدالرحیم۔ کلکتہ ـ رائل ایشاٹک سوسائٹی آف بنگال ۱۸۶۶ـ ۱۸۷۲ء؛ (۷) ظفر حسن: Egraphia Indica Muslamica، کلکتہ ۱۹۰۹ـ۱۹۱۰ء؛ (۸) احسان جان قیصر Building Construction in Mughal India، علی گڑھ، دہلی، آکسفرڈ یونیورسٹی پریس، ۱۹۸۸ء؛ (۹) رضوان عظیم: Ustad Ahmad Mimar Lahori (زیر طبع) ثانوی فہرست مآخذ: (۱۰) Koch, Ebba : Mugbal Architechure, An Outline of Its History and Development (1526-1858)، میونخ، پرسٹل، ۱۹۹۱ء؛ (۱۱) Begley, Wayne

McMillan Encyclopedia of Architects. :E؛ Travels of Fray :Fray Sebastian Manrique(۱۲) Selbastion Manrique ؛(۱۳) کنبو، محمد صالح: عمل صالح یا شاہجہاں نامہ، ۳ جلد تصحیح شدہ فارسی متن از وحید قریشی۔ طبع دوم۔ لاہور ۔ مجلس ترقی ادب ۱۹۶۷ء۔۱۹۷۲ء.

(سید رضوان عظیم)

••-------------••

⊗ **احمد الہاشمی** : احمد بن ابراہیم بن مصطفیٰ السید الہاشمی ایک مصری ادیب، مصنف اور ماہر تعلیم، قاہرہ میں ۱۸۷۸ء میں پیدا ہوے۔ وہیں عقلی اور نقلی علوم حاصل کیے۔ جامعہ ازہر میں محمد بن محمد الاتیابی، جمال الدین افغانی عبدالقادر بن مصطفیٰ الرافعی اور محمد عبدہ جیسے علماء سے اسباق پڑھے، فارغ التحصیل ہونے کے بعد قاہرہ کے مقامی اور غیر ملکی مختلف تعلیمی اداروں میں طویل مدت تک استاد اور صدر شعبہ کے طور پر خدمات انجام دیں ۔ سلسلۂ نسب حضرت حسینؓ کے واسطے سے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم تک پہنچتا ہے۔ اس بنا پر "سید" کے لقب سے مشہور ہوے، انہوں نے قاہرہ میں ۱۹۴۳ء میں وفات پائی.

احمد الہاشمی نے زبان وادب سے متعلقہ درسی کتب اور سکولوں کے طرز تعلیم میں پائی جانے والی کوتاہیوں کی تلافی اور ایک مسلمان نسل تیار کرنے کی خاطر بہت زیادہ مساعی کیں۔ ان کی زبان، ادب اور دینی موضوعات پر اہم تصانیف درج ذیل ہیں: (۱) جواہر الادب فی صنعۃ (ادبیات وانشاء فی) اللغات العرب: دور جاہلیت سے ۱۳۱۹ھ(۱۹۰۱ء) تک کے شعری ونثری ادب میں سے منتخب عبارتوں میں ہے۔ یہ انتخاب دو جلدوں پر مشتمل ہے اور اس کی انیسویں طباعت ۱۳۸۱ھ/۱۹۶۲ء میں قاہرہ سے ہوئی؛ (۲) اسلوب الحکیم فی منہج الانشاء القویم ۱۱۷ مختصر دینی، ادبی، تاریخی اور فلسفیانہ مقالات کو بنیاد بنا کہ معرض وجود میں آنے والی اس کتاب میں بعد ازاں ۱۷۹ مقالات کے اضافے اور دیوان الانشاء اور اسلوب الحکیم فی منہج الانشاء القویم کے نام سے از سر نو کئی بار طبع ہوچکی ہے(مثلاً بار ہفتم، قاہرہ ۱۳۴۸ھ/۱۹۲۹ء)؛ (۳) میزان الذہب فی صناعۃ شعر العرب: عروض، قافیہ اور شاعری سے متعلقہ یہ کتاب قاہرہ سے کئی دفعہ طبع ہوچکی ہے (۱۳۸۲ھ / ۱۹۶۳ء)؛ (۴) القواعد الاساسیۃ للغات العربیۃ: ابن مالک کی الفیہ اور اس کی اہم شروحات کو بنیاد بنا کر عربی قواعد کے متعلق لکھی جانے والی یہ قیمتی کتاب قاہرہ سے طبع ہوچکی ہے (۱۳۵۴ھ/ ۱۹۳۵ء)؛ (۵) انشاء المکاتبات العصریۃ والمراسلات العربیۃ: مختلف موضوعات پر خطوط اور تحریری امثال پر مشتمل قاہرہ، طبع ششم (۱۳۷۷ھ/ ۱۹۵۸ء)؛ (۶) جواہر البلاغۃ: کئی بار طبع ہوچکی ہے، اس کا موضوع معانی، بدیع اور بیان ہے ۔ بار دوم (۱۳۲۳ھ/ ۱۹۰۵ء)؛ (۷) المفرد العلم فی رسم القلم: ہمزہ، واؤ اور یاء کی کتابت اور ان کی باہم تبدیلی سے متعلق ہے۔ (۸) مختار الاحادیث النبویۃ والحکم المحمدیۃ: کتب ستہ، المؤطا، الجامع الصغیر، الجامع الکبیر، الترغیب والترہیب کے علاوہ دیگر معتبر کتب حدیث سے منتخب اور ابتدائی حرف کے مطابق حروف تہجی کی ترتیب سے دو ہزار احادیث کو محیط ہے۔ علی فکری یاوز اور عبداللہ ایدن (استانبول ۱۹۶۴) احمد یالجی (انقرہ، ۱۹۶۵ء) اور عبدالقادر آک چیچک (استانبول ۱۹۶۷ء) کی طرف سے اس کتاب کے ترکی ترجمے کیے جا چکے ہیں؛ (۹) السعادۃ الابدیۃ فی الدیانۃ (الشریعۃ) الاسلامیۃ: مؤلف کے اسلامی موضوعات پر مختلف مقالہ جات پر مشتمل ہے ؛ (۱۰) السحر الحلال فی الحکم والامثال: آخری چار کتابیں قاہرہ سے کئی بار طبع ہوچکی ہیں.

مآخذ: (۱)احمد الہاشمی: دیوان الانشاء اور اسلوب الحکیم فی منہج الانشاء القویم، قاہرہ، ۱۳۴۸ھ/ ۱۹۲۹ء، مقدمہ؛ (۲) سرکیس، معجم، ۱۱: ۱۸۸۷۔۱۸۸۸؛ (۳) کحالہ: معجم المؤلفین، ۱ ۱۴۳؛ (۴)الزرکلی: الاعلام (فتح اللہ)، ۱، ۹۰ .

(خلوصی قلیچ [ت خالد ظفر اللہ])

••...............••

⊗ **احمدیت** : مرزا غلام احمد قادیانی (۱۸۳۵-۱۹۰۸ء) کا قائم کردہ ایک فرقہ یا مذہب، جو اپنے بانی کے مختلف دعووں کی بنا پر، مسلمانوں کے تمام فرقوں کے ہاں، بالاتفاق نیز حکومت پاکستان کے فیصلے کے مطابق "غیر مسلم" تصور کیا جاتا ہے۔

(۱) تاریخ: مرزا غلام احمد قادیانی (ابن غلام مرتضٰی بن عطا محمد بن گل محمد) کا خاندان (مغل برلاس) سمرقند سے یہاں آکر آباد ہوا۔ اس کی حیثیت علاقے میں ایک مؤثر زمیندار کی تھی، زمینداری کے باعث اس کا خاندان باثروت تھا اور اس کی جائیداد ۸۵ دیہاتوں پر مشتمل تھی۔ سکھوں نے اپنے عہد حکومت میں اس سے ساری جاگیر چھین لی، جس پر عطا محمد بیگو وال (مرزا) معروف سکھ سردار فتح آہلو والیہ کے ساتھ مل گیا۔ اس کی وفات کے بعد سردار رنجیت سنگھ نے اسے اس کی تمام جاگیر واپس کر دی، اس پر وہ رنجیت سنگھ کی فوج میں شامل ہوگیا۔ اس دور میں وہ نونہال سنگھ، شمشیر سنگھ اور دربار لاہور کے ساتھ وابستہ رہا اور بہت اہم خدمات انجام دیں (بشیر الدین محمود: سیرۃ مسیح موعود)۔ سکھ حکومت کے اختتام (۱۸۴۵ء) کے بعد مرزا غلام مرتضٰی نے انگریز حکومت کے ساتھ اپنی امیدیں وابستہ کر لیں، چنانچہ ۱۸۵۷ء کی جنگ آزادی کے موقع پر اس نے بہت سے آدمی بھرتی کر کے انگریز حکومت کی مدد کی۔ اس کا بیٹا غلام قادر (مرزا غلام احمد کا بڑا بھائی) جنرل نکلسن کی فوج میں اس وقت شامل تھا جب اس نے تریمو گھاٹ پر ۴۶ نیٹو انفنٹری کے باغیوں کو، جو سیالکوٹ سے بھاگے تھے، تہ تیغ کیا اور اس موقع پر جنرل نکلسن نے غلام قادر کو ایک سند دی جس میں لکھا تھا کہ ۱۸۵۷ء میں یہ خاندان سب سے زیادہ وفا دار رہا' (سیرۃ مسیح موعود ص۶ تا ۱۸)۔ ان خدمات کے صلہ میں انگریز حکومت نے مرزا غلام مرتضٰی کی جاگیر تو واپس نہ کی، البتہ اس کی سات سو روپے ماہانہ پنشن مقرر کر دی، جو آج کے دور کے کئی لاکھ روپے کے برابر تھی۔ مرزا غلام احمد کے والد کے انتقال پر اسے نصف کر دیا گیا اور اس کے بھائی کے مرنے پر یہ رقم بالکل بند کر دی گئی (سیرۃ المہدی)۔ خود مرزا غلام نے لکھا ہے کہ (اس کے والد) غلام مرتضٰی نے ۱۸۵۷ء کی جنگ آزادی میں انگریز حکومت کی امداد کے لیے پچاس گھوڑے اور سوار ارسال کیے تھے (مرزا غلام احمد: ازالۃ الاوہام، ص۵۸؛ بشیر الدین محمود: سیرۃ المہدی، ص۲۳، تحفۂ قیصریہ، ص:۱۶)۔

مرزا غلام احمد قادیانی بانی احمدیہ کی پیدائش ۱۴ شوال ۱۲۵۰ھ/۱۳ فروری ۱۸۳۵ء بروز جمعہ موضع قادیان ضلع گورداسپور (بھارت) میں ہوئی (مرزا غلام احمد قادیانی: کتاب البریۃ ص۱۳۴، خلاصہ حاشیہ)۔ والدہ کا نام چراغ بی بی تھا، اس کی ایک جڑواں بہن (رحمت بی بی) تھی، جو سات ماہ بعد فوت ہوگئی تھی (کتاب البریۃ)۔

مرزا غلام احمد قادیانی نے تعلیم اپنے گھر پر ہی بعض اساتذہ سے حاصل کی اور ان سے چیدہ چیدہ درسی کتب پڑھیں۔ بعد ازاں سیالکوٹ کے زمانۂ ملازمت میں ڈاکٹر امیر علی شاہ سے انگریزی پڑھی (سیرۃ المہدی، ۱:۱۵۵)۔ مرزا کے والد کے اصرار پر اس نے زمینوں کی دیکھ بھال میں کچھ وقت گزارا اور بعض خاندانی مقدمات کی پیروی کی، جن میں اسے خاطر خواہ کامیابی نہ ہوئی۔ ۱۸۶۴ء سے کر ۱۸۶۸ تک چار سال اس نے سیالکوٹ کے ضلعی دفتر میں بطور محرر (ماہوار پندرہ روپے پر) سرکاری ملازمت بھی کی (کتاب البریۃ، ص۱۳۴-۱۶۳)۔ اس دوران میں مرزا کے عیسائی پادریوں سے بھی روابط قائم ہوے جو بعد میں بھی قائم رہے (سیرۃ المہدی، ۱:۱۵۵-۱۵۶)۔

(۲) عملی زندگی: مرزا غلام احمد قادیانی کی عملی زندگی کا آغاز ۱۸۸۰ء سے ہوتا ہے۔ یہ زمانہ ہندوستان کی تاریخ میں مذہبی اور سیاسی اعتبار سے بہت اہم تھا۔ اس

وقت برطانوی حکومت ۱۸۵۷ء کی جنگ آزادی کے اثرات کو ختم کرنے کے لیے دور رس اقدامات کے متعلق غور و فکر کر رہی تھی۔ اسی زمانے میں ایک انگریز نے "انڈین نیشنل کانگرس[رک باں] کے نام سے ایک سیاسی تنظیم قائم کی۔ اس کے علاوہ انہی ایام میں پنڈت دیانت سرسوتی (۱۸۲۴ھ/۱۸۸۳ء) نے "آریہ سماج" کے نام سے ایک بنیاد پرست ہندو تنظیم کی بنیاد رکھی، جس نے ہندو قوم میں ایک نئی روح پھونکی۔ اس نے ہندو دھرم کی بنیاد ویدوں کو قرار دیا اور مسلمانوں کے خلاف بڑی سرگرمی دکھائی۔ یہ تحریک بہت جلد شمالی ہندوستان میں پھیل گئی۔

اس کے علاوہ "برہمو سماج" کے نام سے ایک الگ تحریک چل رہی تھی، جس کا بانی راجہ موہن (۱۷۷۴۔۱۸۳۳ء) تھا، اس کا فلسفہ امن و آشتی اور صلح کل تھا۔ اسی دور میں جنوبی ہندوستان میں تھیاسوفیکل سوسائٹی(Theosophical Society) کے نام سے ایک تنظیم معرض وجود میں آئی، جس کا مقصد ہندو فلسفے اور ویدک تعلیمات کا پرچار تھا، اس کا اثر پڑھے لکھے ہندوؤں نے سب سے زیادہ قبول کیا (آ آ آ بذیل پاکستان، ہندو تحریکیں)۔ اس کے علاوہ باقاعدہ ایک پروگرام کے تحت برطانیہ، فرانس اور جرمنی سے اعلی تعلیم یافتہ عیسائی پادری تبلیغ کے لیے ہندوستان بلائے گئے، جن کا خصوصی ہدف اسلام مسلمان ہی تھے۔

مزید یہ کہ ان دنوں مرزا غلام احمد کا خاندان مالی بحران میں مبتلا تھا۔ اس کے والد مرزا غلام مرتضی کی خدمات پر انگریز حکومت نے جو پنشن (سات سو روپے) مقرر کی تھی، وہ اس کی وفات پر صرف ۱۸۰ روپے رہ گئی تھی اور مرزا غلام قادر (برادر اکبر مرزا غلام احمد) کے انتقال پر وہ بھی ختم ہوگئی۔ اس وقت تک مرزا غلام مرتضی اپنی آبائی جاگیر واپس لینے کے لیے تقریبا ستر ہزار روپے کی خطیر رقم خرچ کر چکا تھا، مگر ناکام رہا تھا (کتاب البریۃ، در خزائن، ص۱۸۷، ج ۱۳) ان حالات میں مرزا کے خاندان کو آمدنی کے وسائل بڑھانے کی اشد ضرورت پڑی تھی۔

چونکہ اس زمانے کے مخصوص حالات میں جلد شہرت حاصل کرنے کا راستہ مناظرے اور قوی مباحثے تھے، اس لیے مرزا نے ہندوؤں اور عیسائیوں کی کتب کا مطالعہ شروع کر دیا اور سفر لاہور میں کئی عیسائی اور ہندو علما سے مناظرے کر کے اچھی شہرت حاصل کر لی۔ حالات سازگار دیکھ کر اس نے اعلان کیا کہ وہ "براھین احمدیہ" کے نام سے ایسی کتاب تصنیف کرے گا جس سے اسلام کی صداقت واضح ہو جائے گی اور باطل مذاہب اور فرقوں کی سرکوبی ہوگی۔ یہ کتاب ۵۰ حصوں پر مشتمل ہوگی اور اس میں اسلام کی صداقت پر ۳۰۰ دلائل ہوں گے۔ ان دنوں چونکہ لوگوں کا ذہن مناظرانہ بنا ہوا تھا اس لیے عوام نے بڑی فراخ دلی سے اس کتاب کے لیے اپنے آرڈر بک کرا دیئے، لیکن براہین احمدیہ کی صرف پانچ جلدیں شائع کی گئیں(براہین احمدیہ، ۵:۹۷) ۔ براہین کی تصنیف کے دوران میں، یعنی ۱۸۸۲ء میں اس نے پہلی مرتبہ یہ دعوی کیا کہ اسے الہام ہوا ہے کہ اللہ تعالٰی نے اسے چودہویں صدی کے مجدد کے طور پر مامور کیا ہے، یہ اس کا "دعوی ماموریت" تھا اور مذہبی میدان میں یہ اس کی پہلی پرواز تھی۔

۱۸۸۸ء میں اس نے دعوی کیا کہ اللہ تعالی نے اس کو بیعت لینے اور جماعت بنانے کا حکم دیا ہے، اس زمانے میں اس نے تین کتابیں، فتح اسلام، توضیح المرام اور ازالۂ اوھام شائع کیں، اس نے اول الذکر کتاب میں یہ دعویٰ کیا کہ حضرت عیسی علیہ السلام انتقال کر گئے ہیں، اس لیے نزول مسیح سے مراد چودہویں صدی کے مجدد کی بعثت ہے، جس کا مصداق اس کی اپنی ذات ہے، چنانچہ اس نے ۱۸۸۹ء سے "جماعت احمدیہ" کے نام سے ایک مستقل جماعت قائم کرکے لوگوں سے باقاعدہ بیعت لینا شروع کر دی۔ اس نے دعویٰ کیا کہ جو لوگ سچا ایمان اور سچی ایمانی پاکیزگی سیکھنا چاہتے ہیں وہ اس کی بیعت کریں اس موقع پر اس نے بیعت کے لیے دس

شرائط بھی مقرر کیں(دوست محمد شاہد: تاریخ احمدیہ، مطبوعہ دائرۃ المصنفین ربوہ ۱۹۴۱ء؛ وہی مصنف: مقالہ غلام احمد قادیانی، ص ۴-۵، مخطوطہ)۔

دعویٰ مسیحیت: ۱۸۹۰ کے آخر میں اس نے اعلان کیا کہ اسے الہام ہوا ہے کہ وہ وہی مہدی اور مسیح موعود ہے جس کا ذکر احادیث میں آیا ہے(الیاس برنی: قادیانی مذہب، ص۷۸۶ بحوالہ دیباچہ براہین احمدیہ، حصہ پنجم)۔ اس نے یہ دعوی بھی کیا کہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام اپنی والدہ کے ساتھ دشمنوں کے خوف سے بچ کر کشمیر آگئے تھے اور وہاں ۱۲۰ برس کی عمر پا کر ان کا انتقال ہوا (دیکھیے ازالہ اوہام، ص۶۶؛ حقیقۃ الوحی، ص ۳۸) لہذا احادیث میں "نزول مسیح" کا جو ذکر آتا ہے، اس سے مراد "مثیل مسیح" ہے، جو اس کی ذات ہے۔ اس مقصد کے لیے اس نے بہت سے تاریخی حقائق کو توڑ مروڑ کر پیش کیا۔

دعویٰ نبوت: ۱۹۰۱ء میں اس نے اپنے دعاوی میں ایک دعوے کا اور اضافہ کر دیا، اس نے اعلان کیا کہ وہ (العیاذ باللہ) محمد صلی اللہ علیہ وسلم کا "بروز" (عکس) اور ہندوؤں کا "کرشن اوتار" ہے (Oxford Ency-clopaedia of Islamic World، مادہ احمدیہ، ۱/۵۳)۔ یہ ظلی اور بروزی نبوت کا دعوی درحقیقت مکمل نبوت ہی کا دعوی تھا، اس لیے کہ اسلام میں ظلی اور بروزی نبوت کی کوئی گنجائش نہیں ہے، اسی لیے اس کے چند قریبی ساتھیوں کے سوا، تمام لوگوں نے اس کے ان دعووں کو رد کر دیا۔ اپنی جعلی نبوت کا بھرم رکھنے کے لیے آخری دنوں میں اس نے کئی پیش گوئیاں کیں، مگر ان میں سے کوئی بھی پوری نہ ہوئی، بلکہ مخالفین کے بقول ہمیشہ الٹ ہوتا رہا۔ آخری ایام میں اس نے اپنے متبعین کو غیر قادیانیوں سے تعلقات رکھنے سے منع کر دیا اور خود بھی اپنے بڑے بیٹے مرزا فضل احمد کا جنازہ نہ پڑھا، اس لیے کہ فرمانبردار ہونے کے باوجود وہ مرزا کی خود ساختہ نبوت کو نہیں مانتا تھا۔اس نے ۲۶ مئی ۱۹۰۸ء کو احمدیہ بلڈنگز (برانڈ رتھ روڈ لاہور) میں ہیضے کے مرض سے انتقال کیا، جہاں سے اس کی لاش کو قادیان لے جایا گیا اور قادیانیوں کے مزعومہ "بہشتی مقبرہ" (قادیان) میں دفن کیا گیا(سیرۃ المہدی؛ دوست محمد شاہد: غلام احمد قادیانی، قلمی مقالہ، ص۲۵)۔

مرزا غلام احمد قادیانی کی زندگی کا آخری دور (۱۹۰۱ تا ۱۹۰۸ء) مسلمانوں، عیسائیوں اور ہندوؤں کے خلاف مناظروں اور مذہبی مباحثوں میں گزرا، جن میں سے بعض نے بڑی شہرت حاصل کی۔ اس دور میں اس نے اپنی نام نہاد نبوت کے حق میں پروپیگنڈہ کرنے کے لیے نشرواشاعت کے جدید ترین ذرائع اور وسائل کا بھرپور استعمال کیا، اس کے علاوہ اسے تاج برطانیہ کی ہمدردی اور حمایت بھی حاصل تھی جس سے کچھ سادہ لوح مسلمان دھوکہ کھا گئے اور اس کے دام فریب میں آگئے۔

۲۔ قادیانیت کا دوسرا دور: اس کی وفات (۱۹۰۸ء) کے بعد اس کے متبعین نے "مولوی نور الدین" کو "خلیفۃ المسیح الاول" کے نام سے اس کا پہلا جانشین نامزد کر لیا۔ اس زمانے میں غیر احمدیوں کے ساتھ تعلقات اور اس کی قیادت کے مسئلے میں "احمدیوں" کے درمیان اختلافات کھل کر سامنے آئے (The Oxford Encyclopeadia of Modern Islamic World، ۱: ۵۵)۔ پھر جب ۱۳ مارچ ۱۹۱۴ء کو وہ بھی فوت ہوگیا اور غلام احمد کا بیٹا مرزا بشیرالدین محمود احمد (پیدائش۱۸۸۹ء) خلیفۃ المسیح الثانی، کےلقب سے اُس کا جانشین بنا تو احمدی جماعت میں مکمل طور پر پھوٹ پڑگئی: ایک جماعت (لاہوری گروپ) نے، جس کی قیادت مولوی محمد علی اور خواجہ کمال الدین لاہوری کر رہے تھے، مرزا غلام احمد قادیانی کی نبوت اور بشیر الدین محمود کی قیادت کو تسلیم کرنے سے انکار کر دیا۔ ان کے خیال کے مطابق مرزا نے کبھی نبوت کا دعوی نہیں کیا، وہ تو محض ایک "مجدد" تھا۔ یہ لوگ غیر احمدیوں کو "کافر" قرار نہیں دیتے تھے(حوالۂ مذکور)، مگر احمدیوں کا بڑا گروہ (قادیانی گروپ)

مرزا بشیر الدین محمود کی قیادت میں مرزا غلام احمد قادیانی کی نبوت ورسالت اور غیر قادیانیوں کے بارے میں مرزا غلام احمد قادیانی کے آخری ایام کے عقائد پر قائم رہا' (بشیر الدین محمود: دعوت احمدیہ ' مطبوعہ ۱۹۶۱ء' فہرست)۔ لاہوری جماعت "احمدیت" کا پرچار' محض ایک جدت پسند جماعت کے طور پر کرتی ہے' جبکہ قادیانی جماعت بدستور مرزا غلام احمد قادیانی کی نبوت وپیغمبری پر قائم ہے۔

مسلمانوں کی اکثریت کا خیال ہے' کہ اس جماعت کی تاسیس میں برطانوی حکومت نے بڑا اہم کردار ادا کیا ہے' اس لیے جب ہندوستان کی تقسیم کا مرحلہ آیا تو انگریز حکومت کے ایماء پر قادیانیوں نے جماعتی طور پر تحریک پاکستان میں شمولیت اختیار کر لی' جس کے نتیجے میں قائداعظم نے سر ظفر اللہ کو پاکستان کا پہلا وزیر خارجہ مقرر کر دیا۔ اس کامیابی کے بعد احمدی (قادیانی) جماعت پاکستان میں نقل مکانی کر آئی اور ۲۰ ستمبر ۱۹۴۸ء میں پاکستان کے ضلع (چنیوٹ) میں "ربوہ" کے نام سے "نئے مرکز" کی بنیاد رکھی (جس کا نام انہوں نے قرآن کریم [المؤمنون' ۲۳/۵۱] سے لیا ہے) ' مگر مسلمانوں کے پرزور مطالبے پر' حال ہی میں حکومت نے اس شہر کا نام بدل کر "چناب نگر" رکھ دیا ہے۔ یہ شہر مرزا طاہر احمد کے پاکستان سے جانے تک جماعت کا صدر مقام رہا (موجودہ صدر مقام برطانیہ کا شہر لندن ہے)۔ مسلمانوں کی طرف سے اس جماعت کی بھرپور مخالفت کی بنا پر' شروع سے ہی' اس جماعت نے بیرون پاکستان تبلیغی اور دعوتی کوششوں کو بنیادی اہمیت دی۔ سر ظفر اللہ کی وزارت خارجہ سے فائدہ اٹھاتے ہوئے اس جماعت نے متعدد ایشیائی اور افریقی ممالک میں اپنی شاخیں قائم کیں اور مشن ارسال کیے۔

۳۔ عوامی رد عمل: پاکستان میں ان کا مستقل مرکز (ربوہ) قائم ہونے اور وزارت خارجہ کا قلمدان ان کے پاس ہونے کے باعث ان کی دعوتی سرگرمیاں بڑھ گئیں جس سے پاکستان کے مسلمانوں میں تشویش کی لہر دوڑ گئی' جس کے رد عمل کے طور پر ۱۹۵۳ء میں پاکستان میں قادیانیوں کو غیر مسلم قرار دینے کے مسئلے پر خوفناک ہنگامے شروع ہوگئے' جن کا مرکز زیادہ تر پنجاب تھا' مسلمانوں کا مطالبہ تھا کہ حکومت سر ظفر اللہ قادیانی کو وزارت خارجہ سے الگ کرے اور اس جماعت کو غیر مسلم اقلیت قرار دے' مگر حکومت نے اس تحریک کو سختی سے کچل دیا اور اس کے رہنماؤں کو گرفتار کر لیا۔ بلاشبہ قادیانیت کے خلاف یہ ملک گیر تحریک تھی اور اس نے پوری حکومت کو ہلا کر رکھ دیا تھا ' مگر مرکزی حکومت نے اس کا الزام پنجاب حکومت پر دھرا اور اسے برخاست کر دیا۔

مرزا بشیرالدین محمود کے انتقال (۸ نومبر ۱۹۶۵ء) کے بعد مرزا ناصر احمد' خلیفۃ المسیح الثالث کے لقب سے اس کا جانشین بنا۔ اس کے زمانے میں ۱۹۷۴ء میں ربوہ ریلوے سٹیشن پر غیر احمدی طالب علموں کو زدو کوب کرنے پر دوبارہ ہنگامے شروع ہوگئے' جو بہت شدت اختیار کرگئے۔ اس تحریک کا مرکزی نقطہ بھی قادیانیوں کو غیر مسلم قرار دلوانا اور انہیں کلیدی عہدوں سے الگ کروانا تھا۔ جب حکومت ان ہنگاموں پر قابو پانے میں ناکام ہوگئی تو اس وقت کے وزیر اعظم ذوالفقار علی بھٹو نے اس مسئلے پر غور کرنے کے لیے قومی اسمبلی کا بند کمرے میں اجلاس طلب کیا۔ طویل غور وخوض اور بحث و تمحیص کے بعد بالآخر ۷ ستمبر ۱۹۷۴ء کے کھلے اجلاس میں متفقہ طور پر احمدیوں (لاہوری اور قادیانی گروپ) کو غیر مسلم قرار دے دیا گیا۔ اس سلسلے میں پاکستان کے ۱۹۷۳ء کے آئین میں جو ترمیم منظور کی گئی' اس کا متن حسب ذیل ہے: " جو شخص نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی ختم نبوت پر جو آخری نبی ہیں' مکمل طور پر یقین نہ رکھتا ہو یا کسی طرح کے الفاظ وعبارت میں اپنی نبوت کا دعوی کرتا ہو' یا کسی مدعی نبوت کو نبی یا مجدد تسلیم کرتا ہو' تو ایسا شخص آئین اور قانون کی رو سے مسلمان تصور نہ ہوگا" .

چنانچہ اس کے مطابق تمام کلیدی عہدوں کے حلف ناموں میں " ختم نبوت" پر ایمان لانے کی عبارت

بڑھا دی گئی (دیکھیے آئین حلف نامہ' بمطابق فرمان نمبر ۱۴' مجریہ ۱۹۸۵ء)۔ ۱۹۸۴ء میں پاکستان کے اس وقت کے صدر جنرل ضیاء الحق نے ایک آرڈیننس جاری کیا جس کے ذریعے احمدیوں کی سرگرمیوں کو مزید محدود کر دیا گیا۔ اس حکم نامے کے مطابق احمدیوں کو اپنے مذہب کو اسلام کہنے' اپنے مذہبی دوروں کو "تبلیغ و تعلیم" قرار دینے اور اپنی عبادت گاہوں کو مسجد کہنے کو جرم قرار دے کر' قابل سزا اور قابل جرمانہ ٹھہرا دیا (Oxford' ص۵۲' ۵۵)۔ ان حالات میں قادیانیوں کے لیے پاکستان میں اپنی توسیعی سرگرمیوں کو جاری رکھنا مشکل ہوگیا' جس پر مرزا طاہر احمد (چوتھا خلیفہ) ربوہ سے لندن چلا گیا اور وہیں اس نے اپنا مرکز بنا لیا چنانچہ وہیں سے ساری دنیا میں قائم مشنری اداروں کو کنٹرول کیا جا رہا ہے۔

۴۔ مذہبی خیالات: قادیانیت کا مرکزی نقطہ ایمان ان کے مزعومہ نبی مرزا غلام احمد قادیانی کی نبوت ورسالت کے گرد گھومتا ہے' اسی لیے مرزا غلام احمد اور اس کے متبعین کی تصانیف کا بڑا حصہ اس کی نبوت کے اثبات کی کوششوں پر مشتمل ہے۔

مرزا غلام احمد نے اپنی وفات سے سات سال پہلے (۱۹۰۱ء) میں اپنی نبوت کا اعلان کیا تھا (مرزا غلام احمد: حقیقۃ النبوۃ' ۱:۲۲۹)' لیکن چونکہ یہ بات کھلم کھلا' قرآن وسنت کی نصوص سے متصادم [رک بہ ختم نبوت] ہے' اس لیے مرزا نے اسے ظل (سایہ) اور بروز (ظہور) وغیرہ کے الفاظ میں چھپانے کی کوشش کی اور یہ دعوٰی کیا کہ وہ ظلی اور بروزی نبی ہے' حالانکہ اسلام میں ظلی بروزی نبی کی بھی کوئی گنجائش نہیں ہے۔ احمدی "ختم نبوت" کی یہ تاویل کرتے ہیں کہ اس سے مراد نبوت کی "مہر" ہے مطلب یہ ہے کہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی مہر کے بغیر اب کوئی نبی نہیں آسکتا اور مرزا غلام احمد کو اسی مہر کے ساتھ نبی بنایا گیا ہے (العیاذ باللہ) لیکن وہ یہ ثابت نہیں کر سکے کہ مرزا کی "ظلی نبوت" پر یہ مہر کیسے لگی؟ اسی لیے وہ لوگوں کو گمراہ کرنے کے لیے تاویلوں کا سہارا لیتے ہیں۔

نبوت کی طرح مرزا کے دوسرے دعاوی بھی اختلافی ہیں' اس سے پہلے اس نے "مہدی موعود" اور "مسیح موعود" ہونے کا دعوٰی کیا' اس مقصد کے لیے چونکہ قرآن وسنت میں مسیح موعود کے ذکر کے سلسلے میں تاویل کرنا ضروری تھا۔ اور چونکہ احادیث میں مذکور ہے کہ "مہدی اور مسیح" دنیا میں آکر یہودیت اور عیسائیت کا خاتمہ کر دیں گے' لہذا اس نے عیسائیوں کے خلاف مناظرانہ لٹریچر شائع کر کے یہ دعوی کیا کہ اس نے عیسائیت کے خاتمے کی بنیاد رکھ دی ہے۔ جہاں تک مہدی موعود اور مسیح موعود کی آمد پر دنیا میں قیام امن کا ذکر ہے[رکّ بہ عیسٰی] تو اس نے "جہاد بالسیف" کے ختم کرنے کا اعلان کیا۔ انگریز کے خلاف جہاد کی منسوخی اور جہاد کی مذمت میں وسیع پیمانے پر لٹریچر کی اشاعت' اس تحریک کے "انگریز حکومت" کے ساتھ ڈانڈے ملاتی ہے' جس کی تائید اس بات سے بھی ہوتی ہے کہ شروع سے ہی اس تحریک کو انگریز کی حمایت اور سرپرستی حاصل رہی ہے اور فی الوقت بھی انگریز دنیا بھر میں احمدی تحریک کی سرپرستی کر رہا ہے' علاوہ ازیں خود مرزا نے اپنے ماننے والوں کو غیر احمدیوں سے روابط رکھنے اور ان کا جنازہ پڑھنے سے منع کر دیا تھا' اسی طرح گویا اس نے اس بات کو خود تسلیم کر لیا کہ وہ ایک الگ مذہب ہے۔

احمدی دوسرے لوگوں کو غیر مسلم سمجھتے ہیں اور ان سے نکاح جائز نہیں سمجھتے' نہ ان کا جنازہ پڑھتے ہیں۔ پاکستان کے پہلے وزیر خارجہ سرظفراللہ خان نے بانئ پاکستان قائد اعظم محمد علی [رکّ بہ محمد علی جناح]کے جنازہ میں موجود ہونے کے باوجود اسی بنا پر شرکت نہیں کی۔

اپنے روز مرہ کے معاملات میں وہ سنی مسلمانوں کی طرح فرائض انجام دیتے ہیں اور انہی کے ائمہ فقہ کی تقلید کرتے ہیں۔

۵۔ تنظیم: جماعت احمدیہ پر' اس کے قیام کے وقت سے ہی مرزا کے خاندان کی گرفت مضبوط رہی ہے'

مرزا غلام احمد کی وفات کے بعد، مختصر سے عرصے (۱۹۰۸ء تا ۱۹۱۴ء) کے سوا اس جماعت کی قیادت ہمیشہ خاندان سے ہی مہیا ہوتی رہی ہے، گو رسمی طور پر مجلس مشاورت موجود ہے، لیکن عملاً جماعتی فیصلوں پر "خلیفہ" کو جملہ اختیارات حاصل ہوتے ہیں۔

جماعت احمدیہ اپنے مذہبی خیالات کی اشاعت کے لیے تمام ذرائع استعمال کرتی ہے۔ آڈیو، وڈیو اور انٹرنیٹ کے علاوہ اس نے اپنے ریڈیو اور ٹی وی اسٹیشن بھی قائم کر رکھے ہیں۔

ہر احمدی کو اپنی آمدن کا (چوتھائی حصہ) بطور چندہ مرکزی فنڈ میں دینا ہوتا ہے اور جو لوگ ان کے مزعومہ بہشتی مقبرے (واقع چناب نگر) میں دفن ہونا چاہتے ہیں، ان کے لیے عطیات کی مقدار اس سے بھی زیادہ ہے جب سے حکومت پاکستان نے اپنے ایک حکم نامے کی رو سے جماعت احمدیہ کو اپنی عبادت گاہوں کو مسجد کہنے اور ان پر کلمہ اسلام لکھنے سے منع کر دیا ہے۔ اس وقت سے حکومت پاکستان کی مخالفت وعداوت بھی اس جماعت کے پروگرام میں شامل ہوگئی ہے۔

مآخذ: (الف) مرزا غلام احمد کی اپنی کتابیں: (۱) غلام احمد قادیانی: ازالۂ اوہام، مطبوعۂ امرتسر، ۱۳۰۸ھ؛ (۲) وہی مصنف: حمامۃ البشری الی اہل مکہ وصلحاء ام القریٰ، مطبوعہ ۱۳۱۱ھ؛ (۳) وہی مصنف: انجام آتھم، مطبوعہ قادیان؛ (۴) وہی مصنف: حقیقۃ الوحی، قادیان، ۱۵ مئی ۱۹۰۷ء؛ (۵) وہی مصنف: رافع البلاء ومعیار اہل الاصطفاء، قادیان ۱۹۰۲ء؛ (۶) وہی مصنف: تریاق القلوب، قادیان؛ (۷) وہی مصنف: توضیح المرام، مطبوعہ امرتسر؛ (۸) وہی مصنف: تجلیات النبیۃ، مطبع ضیاء الاسلام، قادیان ۱۹۲۲ء اور ۱۹۴۳ء؛ (۹) وہی مصنف: اربعین، ادارہ تالیف و ترجمہ، ربوہ؛ (۱۰) وہی مصنف: کشتی نوح ودعوت الایمان، مطبع ضیاء الاسلام قادیان؛ (۱۱) وہی مصنف: اعجاز احمدی، مطبع ضیاء الاسلام قادیان، ۱۵ نومبر ۱۹۰۲ء؛(۱۲) وہی مصنف: تحفہ گولڑویہ، مطبع ضیاء الاسلام، قادیان، ستمبر ۱۹۰۲ء؛(۱۳) وہی مصنف: چشمۂ معرفت، مطبع احمدیہ قادیان ۱۹۰۸ء ؛(۱۴) وہی مصنف: نزول المسیح، مطبع میگزین پریس قادیان ۱۲۲۷ھ؛ (۱۵) وہی مصنف: نسیم دعوت، ادارۂ تالیف واشاعت قادیان، دسمبر ۱۹۳۶ء؛ (۱۶) وہی مصنف: بت بچن؛ (۱۷) وہی مصنف: راز حقیقت، مطبع ضیاء الاسلام ۳۰ نومبر ۱۸۹۸ء؛ (۱۸) وہی مصنف: قادیان کے آریہ اور ہم، میگزین پریس قادیان، ۲۰ فروری ۱۹۰۶ء؛

(ب) قادیانیوں کی مرتبہ کتب: (۱۹) عبدالکریم سیالکوٹی: سیرت مسیح موعود، مطبوعہ قادیان؛ (۲۰) بشیر الدین محمود: سیرت المسیح، قادیان ۱۹۳۹ء؛ (۲۱) وہی مصنف: حقیقۃ النبوۃ، قادیان ۱۹۱۵ء مطبع ضیاء الاسلام؛ (۲۲) وہی مصنف: انوار خلافت، امرتسر ۱۹۱۶ء؛ (۲۳) وہی مصنف: آئینہ صداقت ۲ دسمبر ۱۹۲۱ء دوجلدیں؛ (۲۴) دوست محمد شاہد: تاریخ احمدیہ، جلد ا دسمبر ۱۹۵۷ء، جلد ۲ دسمبر ۱۹۵۸ء، جلد ۳ دسمبر ۱۹۶۳ء؛ (۲۵) بشیر احمد مرزا: Review of Relegions، متعدد جلدیں؛ (۲۶) چوہدری ظفر اللہ خاں: امید کا پیغام، ۱۹۶۶ء؛ (۲۷) دوست محمد شاہد: آئینہ احمدیت، ۲۴ ستمبر ۱۹۳۳ء وملفوظات حضرت مسیح موعود علیہ السلام، از نومبر ۱۹۰۱ء تا ۱۴۔ اکتوبر ۱۹۰۲ء ربوہ۔

(ج) لاہوری گروپ: (۲۷) محمد علی لاہوری: Ahmedia Movement (چار جلدیں) لاہور ۱۹۱۵ء؛ (۲۸) وہی مصنف: مسیح موعود، لاہور ۱۹۱۸ء؛ (۲۹) خواجہ کمال الدین: مجدد کامل، ووکنگ مسلم مشن برانڈرتھ روڈ لاہور ۱۹۳۱ء؛ (۳۰) ڈاکٹر بشارت احمد: مجدد اعظم (تین جلدیں) لاہور ۱۴۔۱۹۳۹ء۔

(ز) جمہور مسلمانوں کا نقطہ نظر: (۳۱) محمد الیاس برنی: قادیانی مذہب کا علمی محاسبہ، مطبوعہ لکھنؤ؛ (۳۲) منظور احمد چنیوٹی: قادیانی اور ان کے عقائد، مطبوعہ ادارہ مرکزیہ دعوت ارشاد چنیوٹ پاکستان؛ (۳۳) احسان الٰہی ظہیر: القادیانیۃ، لاہور (۳۴) مولانا مودودی: قادیانی

مسئلہ؛ (۳۵) محمد متین خالد: ثبوت حاضر ہیں' بار سوم ۱۹۹۷ء؛ (۳۶)وہی مصنف: قادیانیت سے اسلام تک 'بار دوم ۱۹۹۹ء؛

(ھ) مغربی نقطہ ء نظر : (۳۷) Yohnam Fried Mann مقالہ Ahmadia در Encyclopeadia of the Modern Islamic World، ۱: ۱۵۵-۱۵۷؛ (۳۸) Stanleg E.Brush: Rebwa and the Ahmadia in Pakistan ' در Muslim World (1955)' ص ۱۴۵-۱۷۱؛ (۳۹) Humphrey Fisher: Ahmadia: A Study of Contemporary Islam on the West African Coast. ' ۱۹۶۳ء؛ (۴۰) Yohman Fried Mann: Prophecy Contiunous ۱۹۲۳ء' (افریقی ممالک میں احمدی تحریک کا مطالعہ)؛ (۴۱) Aspects of Ahmadia Religious Thought and Its Medieval Background' برکلے ۱۹۸۹ء؛ (۴۲) Smith' مقالہ Ahmadia' در Encyclopeadia of Islam لائیڈن ' بذیل مادہ؛ (۴۳) مقالہ : Ahmadiayah در Encyclopeadia Britannica '۱/ ۱۵۳ (ایڈیشن ۱۹۷۳ء).

(محمود الحسن عارف)

••-------------••

⊗ احیاء و تجدید دین : ایک معروف نیم مذہبی و نیم سیاسی اصطلاح [نیز رک بہ علامہ جمال الدین افغانیؒ ' محمد عبدہؒ اور شاہ ولی اللہ محدث دہلویؒ].

(۱) مفہوم: تجدید واحیاے دین کی اصطلاح آج کل دینی ادب میں عام ہے ' لیکن اس سے مراد وہ نہیں جو اس کے الفاظ سے مترشح ہوتاہے' کیوں کہ دین اسلام کو' جو اللہ تعالی کی طرف سے آنے والا آخری دین ہے' نہ تو معروف معنوں میں کسی تجدید کی ضرورت ہے اور نہ ہی وہ (خدا نخواستہ) ختم ہوگیا ہے کہ اس کے احیا (دوبارہ زندہ کرنے) کی ضرورت ہو ' بلکہ اس اصطلاح میں تجدید سے مراد دین کو جدید انداز میں اس طرح پیش کرنا ہے کہ لوگ اسے صحیح تناظر میں دیکھ اور سمجھ سکیں یا اسے جدید اسلوب میں اس طرح پیش کرنا کہ اس میں جدید تقاضوں کے پورا کرنے اور عصری مسائل کو حل کرنے کی صلاحیت نظر آئے۔ اسی طرح اس اصطلاح میں دین اسلام کی تعلیمات کو اس طریقے سے سامنے لانا جیسا کہ وہ اپنی ابتدا میں تھا اور اسے حشووزوائداور ان بدعات ومحدثات اور انحرافات سے مصفی کر کے خالص انداز میں پیش کرنا بھی شامل ہے جو مرور زمانہ سے اس میں داخل ہو گئے ہوں(عبدالرحمن المناوی: فتح القدیر شرح جامع الصغیر ' مطبوعہ قاہرہ ؛ ابو الاعلی مودودی : تجدید واحیاے دین ' ص ۱۱ ببعد)۔ یہ بھی ذہن میں رہے کہ تجدید سے مراد تجدد نہیں ہے ' جیسا کہ بعض لوگ غلطی سے سمجھتے ہیں۔ تجدد سے مراد اسلام کو عصر جدید کے حالات وخیالات کے مطابق ثابت کرنے کی کوشش کرنا اور مزعومہ عدم مطابقت کی صورت میں اسلامی احکام کی ایسی تاویل کرنا ہے جس سے یہ مطلب حاصل ہو جائے خواہ اس کوشش میں اسلام کے اپنے اصولوں کی نفی ہو جائے یا ان کو نقصان پہنچ جائے .

(۲) ضرورت وشرعی حیثیت: جہاں تک تجدید واحیاے دین کی ضرورت و اہمیت کا تعلق ہے تو اسلام میں اس کی دو بنیادیں ہیں : ایک اس کا تصور اجتہاد اور دوسرے اس کا تصور اصلاح۔ چونکہ اسلام اللہ تعالی کا آخری دین ہے' قرآن اللہ کی آخری کتاب اور حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم اللہ کے آخری رسول ہیں۔ اللہ تعالی نے نہ صرف قرآن کی حفاظت کا ذمہ لیا ہے' بلکہ اپنی حکمت بالغہ سے کام لیتے ہوے یہ انتظام بھی فرمایا ہے کہ زندگی کے وہ اہم مسائل جن کی اصلاح پر انسانی زندگی کا انحصار ہے انہیں واضح اور دو ٹوک الفاظ میں قرآن اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے ذریعے وضاحت سے بیان کر دیا ہے۔ جہاں تک ان امور کا تعلق ہے جو انسان کی اجتماعی زندگی (معاملات) سے متعلق ہیں اور جن پر تمدنی وتہذیبی ترقی اثر انداز ہوتی ہے تو وہاں منصوص تفصیلی احکام دینے کی بجائے محض اصول (پالیسی) بیان

کرنے پر اکتفا کیا گیا ہے اور یہ امت (کے اہل علم) پر چھوڑ دیا گیا ہے کہ وہ ناقابل تغیّر نصوص، پالیسی اصولوں اور عمومی مصالح کو پیش نظر رکھتے ہوے تفصیلی احکام کا تعین خود کر لیں۔ نصوص سے استنباط اور نئے امور میں حکم شرعی دریافت کرنے کا یہ منہاج اسلام میں اجتہاد کہلاتا ہے۔ بنی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے نہ صرف خود اجتہاد کیا ، بلکہ اپنے صحابہؓ کو بھی اس کی تربیت دی اور صحابہؓ کے بعد یہ روایت بعد کی صدیوں میں بھی جاری رہی۔ اگرچہ قرون متاخرہ میں یہ مضمحل ہوگئی اور اس جمود و تقلید کے آثار ابھی تک امت مسلمہ میں باقی ہیں۔ شرعی اصولوں کے مطابق اجتہاد اسلام میں تجدید کا بہترین ذریعہ اور شکل ہے۔ اجتہاد کی حجیت اور شرعی حیثیت واضح ہے۔ اس کی اساس قرآن اور احادیث نبویہ پر ہے [تفصیل کے لیے رک بہ آآآ بذیل مادہ اجتہاد] .

اسلام میں "اصلاح" کا تصور یہ ہے کہ چونکہ آئندہ کوئی نیا نبی نہیں آئے گا ، لہذا اب یہ امت کی عمومی ذمہ داری اور اس کے اصحاب علم واقتدار کا فرض ہے کہ وہ "امر بالمعروف" اور "نہی عن المنکر" کا عمل جاری رکھیں اور دین دوسروں تک پہنچائیں، چنانچہ بہت سی مسلم حکومتوں نے اس فرض کی ادائیگی کے لیے احتساب ، امر بالمعروف ونہی عن المنکر اور دعوت وارشاد کے محکمے قائم کیے، مساجد، مدارس اور خانقاہیں تعمیر کروائیں اور ان کی آباد کاری کے لیے اوقاف کا انتظام کیا یا بیت المال سے ان کی اعانت کی۔ مسلمان علماء و صلحا نے حکومتوں سے باہر رہ کر یہ فریضہ انجام دیا اور آج کل افراد کے علاوہ بہت سی مسلم جماعتیں اور تحریکیں بھی یہ ذمہ داری ادا کر رہی ہیں۔ اصلاح، انذار، امر بالمعروف ونہی عن المنکر کا حکم قرآن حکیم میں بہت سی جگہ آیا ہے (دیکھیے ، مثلاً ۱۱ [ہود] :۸۸ ؛ ۹[التوبہ] : ۷۱ ،۱۲۲ ؛۳[آل عمران]:۱۱۰و ۱۱۴) لہذا اس کی شرعی حجیت متفق علیہ اور مستند ہے .

بعض علما نے تجدید واحیاے دین کے ثبوت کے لیے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی وہ حدیث بھی پیش کی ہے جس میں آپؐ نے فرمایا کہ: "ان اللّٰہ یبعث لھذہ الامہ علی راس کل مائۃ سنۃ من یجدد لھا دینھا" (ابوداؤد : الجامع السنن ، کتاب الملاحم) ، یعنی اللہ تعالی ہر صدی کے سرے پر اس امت میں ایک ایسا شخص بھیجے گا جو دین کی تجدید کرے گا"۔ ابن حجر العسقلانیؒ ، جلال الدین السیوطیؒ ، زین الدین العراقی، حاکم(مستدرک، کتاب الفتن) اور بیہقی (المدخل، کتاب المعرفہ) سب نے اس حدیث کو صحیح قرار دیا ہے ، جبکہ بعض لوگ اس کی تضعیف بھی کرتے ہیں.

اس حدیث نے اس بنا پر بہت اہمیت اختیار کر لی ہے کہ مسلم تاریخ میں بہت سے لوگوں نے ، اسے سند بنا کر، اپنے مجدد یا مہدی ہونے کا دعوی کیا اور عوام میں اس کی اساس پر اپنا دینی اثر ورسوخ بڑھایا ، یہاں تک کہ بعض ملحد اور بے دین لوگوں نے بھی [رکّ بہ احمدیت] اسی بنیاد پر خود مجدد اورمہدی ہونے کا دعوی کیا، جس کے رد عمل کے طور پر بعض لوگوں نے اس حدیث اور نزول مہدی کے بارے میں روایات کی صحت کا انکار کر دیا (ابواللیث صدیقی : ملفوظات اقبال ، ص ۴۲ ، ۶۷ و ۴۶۸، لاہور ۱۹۸۲ء).

حقیقت یہ ہے کہ مسلمانوں کا نظام تجدید واصلاح صرف اسی ایک حدیث پر موقوف نہیں ہے، بلکہ اس کی اساس قرآن وسنت کی بہت سی نصوص پر ہے۔ علاوہ ازیں یہ اسلام کے مزاج اور نوعیت کا بھی اقتضا ہے۔ جب اس دین کو تا قیامت رہنا ہے تو یقیناً امت میں ہمیشہ ایسے افراد پیدا ہوتے رہیں گے، جو اس کے دینی فکر و عمل میں خرابیوں کے ازالے اور اسے اس کی اصل پر قائم رکھنے کی جدوجہد کرتے رہیں گے۔ چنانچہ ابوداؤد کی مذکورہ حدیث کی تشریح کے ضمن میں بعض علما نے یہ تصریح کی ہے کہ ضروری نہیں ہے کہ تجدید کرنے والا ایک ہی شخص ہو (ابن حجر العسقلانی : فتح الباری شرح صحیح البخاری) بلکہ یہ متعدد اشخاص بھی ہوسکتے ہیں اور یہ

بھی ضروری نہیں کہ وہ صدی کے سرے پر ہی آئے ' بلکہ وہ صدی کے وسط میں بھی آسکتا ہے (نواب صدیق حسن: حجج الکرامہ فی آثار القیامہ).

۳۔ مختصر تاریخ: جب یہ واضح ہے کہ تجدید واحیاے دین کا عمل ہمیشہ سے امت مسلمہ میں جاری ہے (اور انشاء اللہ تا قیامت جاری رہے گا) تو ایسے افراد کی نشان دہی ہونا بھی کوئی مشکل امر نہیں ' لیکن ہمارے ہاں تاریخ نویسی کا رجحان عموما یہ رہا ہے کہ خلفاء وسلاطین اور ان کی سیاست اور جنگوں کے حالات زیادہ تفصیل سے لکھے جاتے رہے ہیں اور امت کی علمی' مذہبی' فکری اور تہذیبی وتمدنی تاریخ پر زیادہ توجہ نہیں دی گئی۔ اگرچہ اس موضوع پر معلومات موجود ہیں ' لیکن وہ زیادہ تر تاریخ کی کتابوں میں منتشر ہیں۔ تاہم حال ہی میں ایسی کئی قابل قدر کوششیں ہوئی ہیں جن میں مذکورہ مباحث کو سمیٹا گیا ہے [دیکھیے مآخذ].

پہلی صدی ہجری میں حضرت علی بن حسین المعروف بہ علی زین العابدینؒ ' حضرت سعیدؒ بن میتب' عروہ بن زبیرؒ ' حضرت سالم بن عبداللہ بن عمر اور حضرت قاسم بن محمد بن ابی بکر جیسے تابعین اگرچہ اپنے علم وعمل میں مینارۂ نور تھے ' تاہم اصلاحی اور تجدیدی کوششوں میں زیادہ نمایاں نام حضرت عمر بن عبدالعزیزؒ (۹۹۔۱۰۱ھ [رک بآں]) کا ہے جنھوں نے نہ صرف سیاسی میدان میں اصلاحی کام کیا ' بلکہ لوگوں کی اخلاقی اصلاح اور دینی احکام کی تدوین وترویج کے لیے بھی بہت کوششیں کیں۔ اسی طرح اسی دور میں حضرت حسن بصریؒ (م۱۱۰ھ) نے بھی اخلاقی انحطاط کے خلاف آواز اٹھائی۔ اسی زمانے میں ایک طرف امام ابوحنیفہؒ ' امام شافعیؒ' امام مالکؒ اور امام احمد بن حنبلؒ وغیرہ نے فقہ اور امام بخاریؒ' مسلمؒ' نسائیؒ' ترمذیؒ ' ابوداؤدؒ اور ابن ماجہؒ وغیرہ نے حدیث کی تدوین کا عظیم کارنامہ انجام دیا تو دوسری طرف یونانی فکر کی درآمد واشاعت نے عقلی موشگافیوں کو ابھرنے کا موقع دیا۔ اس کے مقابلے میں امام ابو الحسن اشعریؒ اور ابو منصور ماتریدیؒ نے اہل سنت کی جمہوری فکر کو قوت استدلال مہیا کی ؛ تو امام احمد بن حنبلؒ نے فتنہ خلق قرآن کا مقابلہ کیا۔ پانچویں صدی میں علم کلام کا انحطاط اور فلسفہ اور باطنیت کا فروغ دیکھنے میں آیا تو اللہ تعالیٰ نے امام غزالیؒ جیسے متکلم' فقیہ اور سچے صوفی کو پیدا کیا اور بڑھتے ہوے اخلاقی اضمحلال کو روکنے کے لیے شاہ عبدالقادر جیلانیؒ اور علامہ ابن جوزیؒ جیسی شخصیتیں پیدا ہوئیں۔ چھٹی صدی ہجری میں سلطان نور الدین زنگیؒ اور سلطان صلاح الدین ایوبیؒ نے روح جہاد کو زندہ کیا' یورپی عیسائیوں کو شکست دی' دینی مدارس قائم کیے اور بدعات کا راستہ روکا۔ ان کے کاموں کو تقویت دینے کے لیے اللہ تعالیٰ نے شیخ الاسلام عز الدین بن عبدالسلام جیسی شخصیت پیدا کی جس نے امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کا حق ادا کر دیا اور مسلم حکمرانوں کو فتنۂ تاتار کی سرکوبی پر ابھارا۔ شیخ الاسلام ابن تیمیہ کی کوششوں سے منگولوں کی یورش سے مصر اور شام کا علاقہ تو محفوظ رہا ' مگر باقی عالم اسلام ان کی لپیٹ میں آگیا۔ ساتویں صدی میں بعض صوفیاے اسلام کی دعوت سے متاثر' ہو کر جلد ہی ان میں اسلام کی اشاعت شروع ہوگئی' جس کے نتیجے میں اس صنم خانے سے بہت سے پاسبان کعبہ پیدا ہوئے' جنھوں نے اسلام کے نفاذ اور اس کی اشاعت میں مؤثر کردار ادا کیا۔ اسی دور میں علم کلام وعقلیت کے بڑھتے ہوے رجحان میں اعتدال پیدا کرنے کے لیے' مولانا رومؒ نے اپنی شاعری کو ذریعہ اظہار بنایا اور اپنے صوفیانہ کلام کے ذریعے اسلامی تعلیمات اور روحانیت کو عام کیا۔ چنانچہ ان کی مثنوی کو ”ہست قرآں در زبان پہلوی“ کا لقب ملا.

اوپر شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ کے سیاسی کردار کا ذکر آچکا ہے' وہ ایک ایسے زمانے میں پیدا ہوے تھے جو اس امر کا تقاضا کرتا تھا کہ کوئی ایسا شخص سامنے آئے جو فلسفہ ومنطق اور کلام وتصوف پر گہری تنقیدی نگاہ ڈال کر کھرے کو کھوٹے سے الگ کرے اور قرآن وسنت کو فقہ و

عقائد کا مآخذ بنا کر تقلید کے بندھنوں کو ڈھیلا کرے۔ چنانچہ اللہ تعالیٰ نے ابن تیمیہؒ جیسی شخصیت مسلمانوں میں پیدا کی، جو جامع کمالات تھی۔ ان کے بعد ان کے جلیل القدر شاگردوں نے، جن میں ابن قیم الجوزیہؒ، ابن کثیرؒ اور ابو اسحاق شاطبیؒ جیسے لوگ شامل تھے، ان کی علمی روایت کو آگے بڑھایا۔ اسی زمانے میں خواجہ معین الدین چشتیؒ ہندوستان آئے اور برعظیم پر اسلامی اثرات کی بنیاد رکھی اور اشاعت اسلام کے اس کام کی ابتدا کی جو مسلمان حکمران نہ کر سکے تھے۔ ان کے بعد ان کے تلامذہ و خلفا کے سلسلے نے (جن میں خواجہ فرید الدین گنج شکرؒ اور نظام الدین اولیاءؒ معروف ہیں) ان کے اثرات کو مزید وسیع کیا۔ گیارھویں صدی میں جب مغل سلطنت عروج پر تھی اور ہندوستان تاتاریوں سے محفوظ رہ کر خوب پھل پھول رہا تھا کہ جلال الدین اکبر نے "دین الٰہی" ایجاد کر لیا جس سے اسلامی اقدار مٹنے لگیں اور کافرانہ اصول واقدار حکومتی طاقت سے نافذ کی جانے لگیں۔ اس صورت حال کی اصلاح کے لیے اللہ تعالیٰ نے شیخ احمد سرہندی (مجدد الف ثانیؒ) کو ہمت وتوفیق دی چنانچہ انہوں نے بااثر امرا، علما اور صوفیہ کو اس فتنے کی بیخ کنی کی طرف متوجہ کیا۔ علاوہ ازیں انہوں نے مصلحانہ اور مجددانہ انداز میں جادۂ شریعت سے ہٹے ہوئے "صوفیۂ خام" کی غلط روش اور ان کے ناپسندیدہ افعال پر تنقید کی اور علمائے سوء کی جاہ پسندی سے اسلام کو جو نقصان عظیم پہنچ رہا تھا اس پر انہیں متنبہ کیا۔ ہندوؤں کے میل جول سے مسلمانوں میں جو قبیح رسوم رائج ہو گئی تھیں ان سے اجتناب اور بدعات کو محو کر کے سنت کو زندہ کرنے کی کوشش کی۔ بعض حکومتی دانشوروں کے ملحدانہ خیالات کے اثرات بد، روافض، خوارج اور دیگر فرق باطلہ کے گمراہ کن عقائد کے مفاسد کے استیصال کی کوشش کی۔ انہوں نے شریعت کو طریقت پر مقدم رکھنے پر اصرار کیا اور کہا کہ جو طریقت مخالف شریعت ہے وہ الحاد و زندقہ ہے۔ ان کے مکاتیب (جو طبع ہو چکے ہیں، رک بہ مکتوبات) ان کے افکار اور جدوجہد کا بہترین آئینہ ہیں۔

اور جب ہندوستان میں مسلمانوں کی عظمت کا چراغ ٹمٹما رہا تھا اور لوگوں کے دین واخلاق کو گھن لگ چکا تھا اور یہی نہیں بلکہ پورے عالم اسلام میں جمود و تنزل پایا جاتا تھا، اخلاق ومعاشرت میں فساد آچکا تھا، اہل عجم اور غیر مسلموں کے بہت سے شعائر اور ان کی عادات و رسوم مسلمانوں نے اختیار کر لی تھیں، امراء و اغنیا کا طبقہ دولت وتمول کے برے اثرات کا اسیر ہوچکا تھا اور عوام میں کسل مندی، تعطل، توہمات کا زور، توحید خالص کی حدود سے تجاوز اور تصوف میں غلو کے مظاہر عام تھے، بلکہ یورپ میں سائنس کے غلبے اور مذہب سے دوری کے اثرات بھی مسلم معاشرے تک پہنچ کر اپنے اثرات دکھا رہے تھے، اس وقت اللہ تعالیٰ نے شاہ ولی اللہؒ جیسے نادر روز گار شخص کو پیدا فرمایا جنہیں بجا طور بارھویں صدی کا مجدد کہا جاتا ہے۔ شاہ صاحبؒ کا تجدیدی واصلاحی کارنامہ بڑی وسعت وجامعیت لیے ہوئے ہے۔ اس میں اصلاح عقائد ودعوت الی القرآن، حدیث وسنت کی اشاعت وترویج، فقہ و حدیث میں تطبیق کی دعوت وسعی، شریعت اسلامی کی مربوط ومدلل ترجمانی اور اسرار ومقاصد قرآن و سنت کی نقاب کشائی کے علاوہ امت کے مختلف طبقات کا احتساب اور ان کو دعوت اصلاح وانقلاب، اسلام میں خلافت کے منصب کی تشریح، خلافت راشدہ کے خصائص اور ان کا اثبات اور رد رفض نیز سیاسی انتشار اور حکومت مغلیہ کے دور زوال میں شاہ صاحب کا مجاہدانہ و قائدانہ کردار شامل ہے۔ شاہ صاحبؒ کو یہ بھی احساس تھا کہ جس علمی، فکری اور سیاسی تحریک کی وہ بنیاد رکھ رہے ہیں وہ مستقبل میں مزید برگ وبار لائے گی چنانچہ انہوں نے ایسے علمائے راسخین اور مردان کار کی تعلیم وتربیت کا بھی بیڑا اٹھایا جو ان کے بعد اصلاح امت اور اشاعت دین کا کام جاری رکھیں۔ اللہ تعالیٰ نے ان کی مساعی میں برکت ڈالی اور ان سے نسبت رکھنے والے بزرگوں (مثلاً حضرت سید آدم بنوریؒ) کے علاوہ خود ان کی اپنی اولاد

ہیں سے حضرت شاہ عبدالعزیزؒ ، شاہ رفیع الدینؒ، شاہ عبدالقادرؒ، اور شاہ عبدالغنیؒ نے ولی اللّٰہی تحریک اور اس فکر وجذبے کو نہ صرف مزید پروان چڑھایا' اشاعت دین اور اصلاح عقائد کا کام تندہی سے جاری رکھا ' بلکہ اسے اگلی نسل تک بھی پہنچایا۔ چنانچہ تحریک مجاہدین' جسے بلاشبہہ تیرھویں صدی کی عالم اسلام کی سب سے بڑی تجدیدی وجہادی تحریک کہا جا سکتا ہے' انہی کے خانوادے سے اٹھی اس تحریک کے سرخیل سید احمد شہیدؒ حضرت شاہ عبدالعزیزؒ کے مرید تھے اور ان کے دست راست سید محمد اسماعیل شہیدؒ' شاہ عبدالغنیؒ کے بیٹے اور شاہ ولی اللّٰہؒ کے پوتے تھے۔

شاہ اسماعیل شہیدؒ (۱۷۷۹ء۔۱۸۳۱ء) مجتہدانہ صلاحیتوں کے مالک تھے اور ان کی تحریروں سے شاہ ولی اللّٰہؒ جیسا عالمانہ رنگ اور تفقہ جھلکتا ہے (دیکھیے مثلاً عقبات اور منصب امامت) اور ان کی تصنیف تقویۃ الایمان نے تو اصلاح عقائد اور رد شرک کا وہ کام کیا جو ایک جماعت سے بھی نہیں ہوسکتا۔ یہی نہیں انہوں نے جہاد فی سبیل اللّٰہ میں حضرت سید احمد شہیدؒ کا ساتھ دیا اور اپنی باقی ماندہ عمر انہیں کے ساتھ بتا اور اسی راہ میں قربان کردی۔

حضرت سید احمد شہیدؒ (۱۷۸۶ء۔۱۸۳۱ء) بھی اپنے دور کے ایک عظیم مجدد تھے۔ انہوں نے برعظیم پاک و ہند کی اس عظیم تحریک کی رہنمائی کی جس کی جامعیت' قوت تاثیر اور اسلام کی اولین دعوت اور طریق نبوت سے قرب ومماثلت میں دور و نزدیک کہیں کوئی نظیر دکھائی نہیں دیتی۔ وہ عقائد واعمال کی تصحیح' افراد کی تربیت' وعظ وتبلیغ اور جہاد وسرفروشی کے وسیع محاذ پر جس طرح سرگرم عمل رہے اس کا اثر صرف ان کے میدان کار زار اور ان کی معاصر نسل تک ہی محدود نہیں رہا ' بلکہ اس نے آئندہ نسلوں اور بعد میں آنے والے علمبرداران دین پر بھی گہرے نقوش چھوڑے ہیں۔ سکھ اور انگریزی اقتدار کے مقابلے ' ہندوستان اور اس کے پڑوسی مسلم ممالک کی حفاظت اور قیام حکومت اسلامیہ علی منہاج الخلافۃ الراشدہ کی جدوجہد کی ابتدا انہوں ہی نے کی ' بلکہ یہ کہنا بے جا نہ ہوگا کہ برعظیم میں مسلمانوں کی سیاسی بیداری' جو بعد میں مسلمانوں کی ہندوؤں سے الگ تنظیم' دو قومی نظریئے کے احیاء اور پاکستان کے قیام پر منتج ہوئی ' سب اسی جدوجہد کا بالواسطہ نتیجہ تھی۔ اس کے علاوہ دین کی نشرواشاعت' اصلاح معاشرہ' جاہلی رسوم کے ابطال' ہندووانہ اثرات کے ازالے اور صحیح اسلامی زندگی کی باز گشت بھی اسی جہادی تحریک اور ولی اللّٰہی فکر کے تسلسل کا ثمرہ تھی جس کا ایک مظہر دارالعلوم دیوبند کا قیام اور حضرت امداد اللّٰہ مہاجر مکیؒ اور ان کے خلفا (خصوصاً مولانا رشید احمد گنگوہیؒ ومولانا اشرف علی تھانویؒ وغیرہ) کی تحریک اصلاح ' بلکہ مولانا محمد الیاسؒ کی تبلیغی جماعت اور اس وقت پاک وہند میں پھیلے ہوئے ہزاروں دینی مدارس اور دینی نشر واشاعت کی جماعتیں اور ادارے' یہ سب اسی تحریک ولی اللّٰہی کا بلا واسطہ یا بالواسطہ صدقۂ جاریہ ہیں۔

۴۔ احیاء وتجدید کی تحریکیں: تاریخ اسلام کی بارہ صدیوں کی احیاء وتجدید کی جن کوششوں کی طرف انتہائی اختصار کے ساتھ سطور بالا میں جو اشارے کیے گئے ہیں وہ زیادہ تر انفرادی جدوجہد کا مظہر تھیں۔ گو ماضی میں بھی بعض ادارے اور مکتب فکر موجود تھے ' لیکن پچھلی دو صدیوں میں احیاء وتجدید کے لیے جس طرح بعض تحریکوں نے کام کیا اس طرح کی اجتماعی جدوجہد کا رجحان ماضی میں بہت کم تھا ' لہذا اب ہم مسلم ممالک میں احیاے دین کی بعض اہم دینی تحریکوں کا مختصر تذکرہ کریں گے (سواے برعظیم کی تحریک مجاہدین کے جس کا تذکرہ ابھی گزر چکا ہے)۔

(ا) سلفی تحریک: سلفی تحریک یا سلفیہ' سلف سے ہے اور سلف (جمع اسلاف) کا اطلاق عام طور پر صحابہ' تابعین وتبع تابعین یا پہلی تین صدیوں کے بزرگوں پر ہوتا ہے ' کیونکہ ان صدیوں کی فضیلت کے بارے میں

نبی کریم کی حدیث موجود ہے ' چنانچہ امام احمد بن حنبلؒ کو اسلاف کا آخری بڑا فرد سمجھا جاتا ہے جن کی تاریخ وفات ۲۴۱ھ/۸۵۵ء ہے.

عصر حاضر میں سلفیہ سے مراد وہ افراد یا گروہ ہے جو قرآن وسنت سے تمسک اور اس کی لفظی تشریح پر اصرار کرتا ہو' ابتدائی صدیوں کے اس اسلام کی طرف لوٹ جانے کا داعی ہو جو ان کے خیال میں بدعات و محدثات سے پاک ہے ' اگرچہ بحیثیت ایک نظریہ اور تحریک کے سلفیہ کا تعلق کسی خاص عہد یا علاقے سے نہیں ہے ' بلکہ امام احمد بن حنبل' ابن تیمیہؒ اور ابن قیم الجوزیہؒ کا شمار بھی سلفیہ میں کیا جاتا ہے اور نجد کے شیخ محمد بن عبدالوھاب کے ہم عصر پیروکار بھی خود کو سلفیہ ہی سمجھتے ہیں ' لیکن یہاں سلفی تحریک سے ہماری مراد وہ جدید تحریک ہے جس کے نمائندے جمال الدین افغانیؒ (۱۸۳۹ـ ۱۸۹۷ء) ' شیخ محمد عبدہؒ (۱۸۴۹ـ ۱۹۰۵ء) اور علامہ رشید رضاؒ (۱۸۶۵ـ۱۹۳۵ء) کو سمجھا جاتا ہے.

سید جمال الدین افغانی [رک بآں] ایک متحرک' پرجوش اور فعال شخصیت کے حامل تھے جب وہ مصر پہنچے تو انہیں شیخ محمد عبدہ [رک بآں] کی صورت میں ایک روشن خیال عالم دین اور مفکر کا ساتھ میسر آگیا۔ ان کا مرکزی خیال یہ تھا کہ مسلمانوں کو مغربی تہذیب کے چیلنج کو سمجھنا چاہیے اور اس کے مقابلے میں اپنے تشخص کو برقرار رکھنے کے لیے اسلام کی اصل تعلیمات کی طرف لوٹ جانا چاہئے۔ انہوں نے یہ ثابت کرنے کی بھی کوشش کی کہ اسلام اور سائنس نیز اسلام اور عصری تقاضوں میں کوئی تضاد نہیں ' بلکہ اسلام میں اجتہاد کا اصول ہر قسم کی ترقی سے مطابقت رکھنے کی صلاحیت رکھتا ہے۔ تاہم سرسید احمد خاں [رک بآں) کی طرح شیخ محمد عبدہؒ نے بعض اسلامی اصولوں کی اس طرح تشریح کی جو روایتی دینی فکر کے لیے قابل قبول نہ تھی ' مثلاً انہوں نے مغربی لباس پہننے' یہودیوں اور عیسائیوں کا ذبیحہ کھانے اور سود کی بعض صورتوں کے جواز کا فتوی دیا' انہوں نے تعلیم کی اصلاح پر زور دیا اور اسلامی علوم کے ساتھ جدید علوم کی تحصیل کی حمایت کی۔ انہوں نے مسلم معاشرے میں مغربی قوانین کے نفاذ کو ہدف تنقید بنایا اور سیاسی تبدیلی کے لیے تعلیم کو بنیادی شرط قرار دیا۔ انہوں نے شرک وبدعات کی مذمت کی اور قرون اولی کے خالص اسلام کی طرف رجوع پر اصرار کیا.

عالم عرب اور دیگر اسلامی دنیا پر اس جدید سلفی تحریک نے کافی اثرات ڈالے۔ الجزائر میں اس کے علمبردار عبدالحمید بن بادیس تھے ' جنہوں نے تعلیم کے ذریعے فرانس کے تہذیبی غلبے کے خلاف مزاحمت کی' اہل تصوف کی غیر اسلامی روش کے خلاف آواز اٹھائی اور "جمعیت علماے اسلام" کی صورت میں اہل دین کو جمع کرنے کی کوشش کی۔ مراکش میں ابوشعیب الدکالی (۱۸۷۸ـ۱۹۳۷ء) اور محمد ابن العربی العلوی (۱۸۸۰ـ ۱۹۶۴ء) کی زیر قیادت سلفی تحریک نے مراکش کی قومی تحریکوں کو متاثر کیا ' خصوصاً استقلال پارٹی کے صدر علال الفاسی نے جو العلوی کا شاگرد تھا اور جس نے تحریک آزادی میں نمایاں کام کیا ' اس تحریک کو بہت مقبول بنایا۔ تیونس میں بھی سلفی تحریک کا بڑا اثر تھا۔ وہاں مفتی محمد عبدہ خود (۱۸۸۵ء اور ۱۹۰۳ء میں) دو دفعہ گئے اور وہاں قارئین المنار کا منظم حلقہ تھا۔ جن زیتونی علما اور زعما نے سلفیہ کا اثر قبول کیا ان میں بشیر صفر (م۱۹۳۷ء) (جو بن بادیس کے استاد بھی تھے)' مفسر قرآن محمد الطاہر ابن عاشور (پ ۱۸۷۹ء) اور ان کے لائق فرزند الفاضل ابن عاشور (۱۹۰۹ـ۱۹۷۰ء) اور دستور پارٹی کے بانی عبدالعزیز الثعالبی (۱۸۸۹ـ ۱۹۴۴ء) جیسے لوگ شامل تھے۔ شام میں بھی سلفیہ کے اثرات پہنچے اور عبدالقادر المغربی (۱۸۶۷ء ـ ۱۹۵۶ء) اور شکیب ارسلان (۱۸۶۹ـ ۱۹۴۶ء) نے وہاں سلفی تحریک کے پیغام کو پھیلایا۔ ہندوستان میں سرسید احمد خان (۱۸۹۸ـ۱۸۱۷ء) نے' جو افغانیؒ اور اور شیخ عبدہؒ کے ہم عصر تھے' سلفی اثرات قبول کیے۔ البتہ افغانی کے برعکس انہوں نے انگریزوں کی مزاحمت کی

بجائے ان سے مصالحت کو ترجیح دی اور اسلام کو عصر جدید سے ہم آہنگ کرنے کی کوشش میں ایسے خیالات کا اظہار کیا جو جمہور کی رائے کے خلاف تھے۔ انڈونیشیا میں سلفی اثرات کے تحت ۱۹۱۲ء میں تحریک محمدیہ قائم کی گئی جس نے تعلیمی اور ثقافتی میدان میں مفید کام کیا۔ سلفی تحریک نے جدید اسلامی تحریکوں خصوصاً عالم عرب میں الاخوان المسلمون اور برصغیر میں جماعت اسلامی کی فکر پر بھی دور رس اثرات ڈالے۔ تاہم افغانیؒ اور عبدہؒ کے بعد سلفیہ ایک تحریک کی طرح منظم نظر نہیں آتی' بلکہ اس فکر کے حامل مختلف افراد تھے جو اپنے اپنے معاشرے میں انفرادی انداز سے کام کرتے رہے[رکّ بہ سلفیہ؛اصلاح] .

(۲) وہابیہ یا وہابی تحریک کے بانی نجد (موجودہ سعودی عرب کا ایک صوبہ) کے شیخ محمد بن عبدالوہاب (۱۷۰۳ء - ۱۷۹۱ء) ہیں۔ اس تحریک نے اٹھارویں صدی میں جزیرہ نما عرب سے اصلاحی وتجدیدی کام کا آغاز کیا۔ وہ آل سعود کی مدد سے وہاں حکومت قائم کرنے میں کامیاب ہوگئے۔ اس کا زیادہ زور تصحیح عقائد' رد شرک وبدعات ومحدثات اور تمسک بالقرآن والسنہ پر ہے [رک باں بذیل مادہ وہابیہ اور محمد بن عبدالوہاب].

(۳) السنوسیہ: سنوسی تحریک کے بانی محمد بن علی السنوسی (۱۷۸۷ء-۱۸۵۹ء) تھے۔ وہ الجزائر میں پیدا ہوے۔ حدیث وفقہ کے ساتھ تصوف کی تعلیم حاصل کی اور قاہرہ سے ہوتے ہوے حجاز پہنچے اور مکہ کے مشہور صوفی احمد بن ادریس سے منسلک ہو گئے۔ ابن ادریس کے سفر یمن کے بعد وہ ان کے خلیفہ مقرر ہوے اور ۱۸۲۷ء میں جبل ابوقبیس پر زاویہ (خانقاہ) تعمیر کیا ۔ ۱۸۴۱ء میں وہ لیبیا چلے گئے اور سنوسیہ کی بنیاد رکھی [رک بہ السنوسی].

سنوسی تحریک بنیادی طور پر ایک مذہبی تحریک تھی' جس کی اساس تصوف کا شاذلیہ طریقہ تھا۔ سنوسیہ کو ایک اسلامی اور تجدیدی جماعت سمجھا جاتا ہے اور گو وہ متصوفانہ انتہا پسندی کے خلاف تھے اور رقص وسرود (سماع اور دھمال ڈالنے) کے قائل نہ تھے' لیکن بہر حال وہ روایتی صوفی مسلک ہی کے حامل تھے۔ غالباً جس چیز نے ان کی تحریک کو اہم مقام دلایا وہ فرانسیسی اور اطالوی استعمار کے خلاف ان کا مزاحمتی کردار اور جہاد ہے۔ محمد بن علی سنوسیؒ اتباع سنت پر بہت زور دیتے تھے اور عقائد کے معاملے میں دین کے بنیادی مآخذ قرآن وسنت کی طرف مراجعت پر اصرار کرتے تھے۔ فقہ میں وہ اجتہاد کے علمبردار تھے اور گو مالکی المسلک تھے' لیکن انہوں نے شافعی فقہ کی بہت سی چیزوں کو بھی قبول کر رکھا تھا' خصوصاً عبادات وغیرہ میں اور اس وجہ سے ان کی مخالفت بھی ہوئی۔

سنوسیہ کا نظام مرکزیت پسند تھا۔ دور دراز علاقوں میں جتنے زاویے بھی بنائے جاتے تھے ان کے انتظام کے لیے مرکز سے آدمی بھیجے جاتے تھے جو مرکز ہی کو جوابدہ ہوتے تھے۔ مصر اور لیبیا کی موجودہ سرحد کے قریب جغبوب کے مقام پر ایک مرکزی زاویہ بنایا گیا تھا جو "مرکزی دفتر" کے طور پر کام کرتا تھا۔

سنوسی تحریک اصلاً صحرائی باشندوں پر مشتمل تھی خصوصا کرینیثا کے علاقے کے بدوؤں کی اکثریت اسی سے منسلک تھی' تاہم سنوسیوں کے زاویئے شہروں میں بھی تھے۔مغربی لیبیا میں طرابلس اور فزان کے علاوہ حجاز میں بھی ان کے اثرات تھے اور انیسویں صدی کے اواخر میں تو ان کے اثرات صحارا کے پار جھیل چاڈ تک پھیل چکے تھے۔ یہ بنیادی طور پر مزاحمتی مزاج بھی نہ رکھتے تھے اور ابتداء تعلیم وتزکیہ ہی ان کا میدان تھا اور ان کی دل چسپی بھی زیادہ تر نئے زاویوں کی تعمیر وترقی پر مرکوز تھی۔ وہ اکثر زراعت پیشہ تھے۔ صحارا میں تجارتی نقل و حمل میں مصروف تاجر زاویوں کو بطور "ریسٹ ہاؤس" استعمال کرتے تھے جہاں ان کی جان و مال کو کوئی خطرہ نہ ہوتا تھا' اس طرح بہت سے تاجر اس صوفی طریقے سے وابستہ ہوگئے تھے۔ اس طرح مشرقی صحارا ان کا گڑھ بن گیا اور اس کے باوجود کہ ان کے کوئی سیاسی عزائم نہ تھے' عثمانی حکمران ان کی بڑھتی ہوئی طاقت سے خائف رہنے

لگے۔ فرانسیسوں نے ' جو علاقے میں قدم جما رہے تھے اور جھیل چاڈ کی طرف بڑھنا چاہتے تھے' ۱۹۰۱ء میں کانم کے علاقے میں زاویہ بر العلی پر حملہ کر دیا۔ سنوسی چونکہ اس حملے کے لیے تیار نہ تھے ' لہذا انہوں نے پسپائی اختیار کی'تاہم انہوں نے فوراً ہی ہتھیار اٹھا لیے اور مزاحمت شروع کر دی جو پہلی جنگ عظیم تک جاری رہی.

۱۹۱۱ء میں اطالویوں نے لیبیا پر حملہ کر دیا اور ایک سال بعد جب ترکی نے لیبیا خالی کر دیا تو سنوسی رہنما احمد الشریف نے ان کے خلاف اعلان جہاد کر دیا اور کئی سال تک اطالویوں کو آبنائے پار نہیں کرنے دی' لیکن جب اس نے مصر میں موجود برطانوی فوجوں کے خلاف بھی محاذ کھول دیا جو اس وقت اطالیہ کے اتحادی تھے تو اسے ہزیمت کا سامنا کرنا پڑا۔ احمد الشریف کی جگہ اس کے چچا زاد محمد ادریس نے لی اور خود مختاری پر صلح کر لی ' لیکن اطالیہ میں فسطائیت کے زمانے میں فریقین میں دوبارہ جنگ چھڑ گئی' جس کی قیادت قبائلی رہنماؤں کے پاس تھی' جن میں احمد مختار نمایاں تھے۔ سنوسی قیادت اس وقت مصر میں جلا وطنی کی زندگی گزار رہی تھی۔ ۱۹۳۲ء تک یہ مزاحمتی تحریک جاری رہی جس میں سنوسیوں کے اکثر زاویے برباد ہوگئے۔ جب لیبیا کی جدید ریاست وجود میں آئی تو محمد ادریس لیبیا کے بادشاہ مقرر ہوے جن کا تختہ معمر القذافی نے ۱۹۶۹ء میں الٹ دیا اور سنوسیوں کی سرگرمیوں پر پابندی لگادی۔ لیبیا سے باہر اس وقت سنوسیوں کے اکا دکا زاویے موجود ہیں جو ان کی عظمت رفتہ کی یاد دلاتے ہیں.

(۴) مہدویہ: مہدیہ یا مہدویہ وہ تحریک ہے جو انیسویں صدی عیسوی کے ربع آخر میں موجودہ سوڈان کے شمالی علاقہ سے اٹھی۔ وہ اصلاً تو ایک اصلاحی اور مذہبی تحریک تھی ' لیکن بتدریج اس نے سیاسی اور جہادی رنگ اختیار کر لیا اور بالآخر سوڈان تک محدود ہو کر رہ گئی۔ اس کے بانی محمد احمد السید عبداللہ تھے۔ جو سامانی صوفی طریقے کے شیخ تھے۔ انہوں نے ۱۸۸۱ء میں "مہدی منتظر" ہونے کا دعوی کیا اور ساتھ ہی ترکی مصری اقتدار کو بھی چیلنج کر دیا۔ چونکہ یہ تیرھویں صدی ہجری کے اختتام کا زمانہ تھا اور سید احمد نے اپنے آپ کو اس حدیث نبوی کا مصداق ٹھہرایا کہ "ہر صدی کے سرے پر ایک مجدد آتا ہے" اور سوڈانی عوام غیر ملکی حکمرانوں کے مظالم سے بھی تنگ آئے ہوے تھے ' لہذا انہوں نے سید احمد کا ساتھ دیا۔ حکمرانوں نے جو فوجی دستے انہیں گرفتار کرنے کے لیے بھیجے سید احمد نے انہیں شکست دی اور اس طرح بدوؤں اور شہری علاقے میں ان کی دھاک بیٹھ گئی۔ سید احمد شرعی اصطلاحوں کا اطلاق اپنی تحریک پر بے دریغ کرتے تھے' چنانچہ وہ دفاعی نقطہ نظر سے جب مغربی صوبے کردفان منتقل ہوے تو اسے ہجرت اور مقامی لوگوں کو انصار قرار دیا ۔ اپنی مسلح جدوجہد کو وہ جہاد (خواہ بالمقابل بھی مسلمان ہی ہوں) اور اپنے مخالفوں کو وہ کافر کہتے تھے۔ انہوں نے ۱۸۸۳ء میں سوڈان کے صوبائی صدر مقام الابیض پر قبضہ کر لیا اور بتدریج سارے شمالی صوبے ان کے زیر اقتدار آگئے۔ ۲۵ جنوری ۱۸۸۵ء کو انہوں نے دارالحکومت خرطوم پر بھی قبضہ کر لیا جس میں برطانوی گورنر جنرل مارا گیا۔ چھ ماہ بعد سید احمد اچانک بیمار ہو کر فوت ہوگئے۔ [رک بہ محمد احمد بن عبداللہ].

مہدوی نظریات کے مطابق محمد احمد مہدی ہونے کی وجہ سے خلیفۃ الرسول تھے ' لہذا ان کے بعد ان کے خلیفہ عبداللہ بن محمد نے اپنے آپ کو خلیفہ اول حضرت ابوبکر صدیق کا نائب (خلیفۃ الصدیق) اور مہدی کے دوسرے بڑے خلفا کو حضرت عمرؓ 'عثمانؓ اور علیؓ کا نائب اقرار دیا اور اس طرح اپنے لیے تقدس کی ایک بنیاد مہیا کی لیکن اس کا دور حکومت زیادہ کامیاب ثابت نہ ہوا کیونکہ مہدی کے قریبی عزیز جو اپنے آپ کو خلافت کا زیادہ حقدار سمجھتے تھے' اس کے خلاف سازشیں کرتے رہے۔ اولاد العرب اور اولاد البلاد کے نسلی گروہوں کے درمیان ہم آہنگی قائم نہ ہو سکی۔ پھر ۱۸۸۸ء میں شدید قحط پڑ گیا جس کے اسباب اگرچہ قدرتی تھے ' لیکن خلیفہ نے

لوگوں کو دارالحکومت کی طرف منتقلی پر مجبور کیا ' جس سے ہزاروں لوگ مر کھپ گئے۔ انتظامی ڈھانچے کو بھی فعال نہ بنایا جاسکا۔ اس عدم استحکام کی صورت میں استعماری طاقتوں نے مہدویہ کو ختم کرنے کی منصوبہ بندی کی اور برطانوی اور مصری فوجوں نے ۱۸۹۶ء میں سوڈان پر حملہ کر دیا اور اگلے دو سالوں میں سارے ملک پر تسلط حاصل کر لیا۔ سادہ لوح سوڈانی نئے برطانوی گورنر جنرل کو مسیح دجال سمجھتے رہے اور حکومت الٹنے کی کوشش کرتے رہے .

جہاں تک مہدی سوڈانی کے دینی نظریات کا تعلق ہے تو اس نے دعوی مہدویت کے علاوہ اپنی جماعت کی بنیاد چھ اصولوں پر رکھی: (۱) نماز (باجماعت پر اصرار کے ساتھ) ؛ (۲) جہاد ؛(۳) اطاعت احکام الٰہی؛ (۴) کلمۂ شہادت ؛(۵) تلاوت قرآن؛ (۶) راتب (اوارد و اذکار)۔ قرآن حکیم کے بعد زیادہ اہمیت مہدی کے اقوال اور تصانیف کو دی جاتی تھی جس میں مہدی کا مرتب کردہ احادیث وسنن کا (ایک نامکمل) مجموعہ (جس کا نام مجلس تھا) استعمال ہوتا تھا۔ مہدیوں کے ہاں آرائش و زیبائش' موسیقی' شادی بیاہ پر فضول خرچی اور تمباکو نوشی منع تھی اور پیر پرستی' جھاڑ پھونک اور تعویذ گنڈوں کی مخالفت میں وہابیوں کی طرح غلو سے کام لیا جاتا تھا۔ ان کے ہاں امیر و غریب برابر تھے اور ایک معمولی آدمی ان کے ہاں بڑے سے بڑے مرتبے کو پہنچ سکتا تھا ۔ ان میں اتحاد ومساوات کا اصول بدرجہ اتم کار فرما تھا۔ مہدی کے معتقدین میں اس کی کشف وکرامات کے چرچے تھے اور وہ اسے دیوتا کی طرح مانتے تھے.

سوڈانی معاشرے کی مذہبی اور سیاسی زندگی پر مہدوی تحریک کے اثرات بانی کی وفات کے بعد بھی نمایاں طور پر باقی رہے۔ مہدی کے بیٹے عبدالرحمٰن (۱۸۸۵-۱۹۵۹ء) نے تحریک الانصار قائم کی جس کا سیاسی دھڑا امۃ پارٹی کی صورت میں ۱۹۴۵ء میں منظم ہوا۔ عبدالرحمٰن کا پوتا صادق المہدی دو دفعہ سوڈان کا وزیر اعظم رہ چکا ہے۔ سوڈان کا فوجی حکمران جعفر نمیری (۱۹۶۹ء- ۱۹۸۵ء) برس ہا برس تک بائیں بازو اور قوم پرستانہ نظریات کی سرپرستی کے بعد بالآخر اسلام کی طرف لوٹ آیا اور موجودہ حکمران بھی الاخوان المسلمون کی مدد سے ملک میں عوامی اور حکومتی سطح پر اسلامی نظریات کی بالا دستی کے لیے کوشاں ہیں۔ سوڈان کا اسلامی مستقبل اگر محفوظ نظر آتا ہے تو اس کے پس منظر میں بھی مہدوی تحریک کے اثرات ہی کار فرما ہیں جس نے اسلام کو سیاسی' معاشی اور سماجی اداروں کی صورت میں منظم ہونے میں مدد دی ہے .

(۵) الاخوان المسلمون: عالم عرب کی مشہور دینی تحریک جس کی بنیاد حسن البنّاء نے ۱۹۲۹ء میں مصر کے شہر اسماعیلیہ میں رکھی۔ اس تحریک نے مصر کے علاوہ عالم عرب (شام' فلسطین' اردن' عراق' سوڈان' یمن وغیرہ) اور افریقہ وایشیا کے مسلم ممالک (تیونس' مراکش' پاک وہند' انڈونیشیا وغیرہ) اور یورپ کے مسلمانوں اور مسلم تحریکوں پر بھی اثرات ڈالے ہیں [رک بہ تکملہ ' بذیل مادہ الاخوان المسلمون وحسن البناء].

(۶) تبلیغی جماعت: تبلیغی جماعت عصر حاضر کی بڑی اسلامی تحریکوں میں سے ایک ہے جو سادہ انداز میں مسلمانوں کے اندر تبلیغ واصلاح کا کام کرتی ہے۔ اس کا آغاز ۱۹۲۶ء میں برصغیر میں میوات اور دہلی میں تبلیغی کام سے ہوا۔ اس کے بانی ایک صوفی عالم مولانا محمد الیاسؒ (۱۸۸۴ء-۱۹۴۴ء) تھے۔ اس کے قیام کے پس منظر میں کئی عوامل کار فرما تھے۔ ایک تو یہ کہ برصغیر میں مسلمانوں کی سیاسی پسپائی اور انگریزی غلبے کے استحکام کے نتیجے میں مسلمان زعماء اسلامی قدروں کی بقا کے لیے فکر مند تھے۔ اس کا ایک رد عمل تو بہت سے دینی مدارس کے قیام کی صورت میں سامنے آیا (خصوصا شمالی ہند میں) جو دراصل مجدد الف ثانیؒ ' شاہ ولی اللہؒ اور سید احمد شہیدؒ کی کوششوں ہی کا ایک تسلسل تھا جس میں تعلیم' تبلیغ اور اقامت دین کے ساتھ تصوف کے ذریعے اصلاحی پہلو بھی

ان کے پیش نظر تھا تاکہ مسلمان دین اور دینی اداروں سے جڑے رہیں اور عملاً اچھے مسلمان بن جائیں۔ دوسرے ہندوؤں نے شدھی اور سنگھٹن کی تحریکیں شروع کر دیں اور وہ چاہتے تھے کہ جو ہندو مسلمان ہوگئے ہیں ان کو دوبارہ ہندو بنایا جائے اور اس طرح مسلمانوں کو کمزور کیا جائے۔ اس کے علاوہ مولانا الیاسؒ یہ بھی سمجھتے تھے کہ محض دینی مدارس کا قیام مسئلے کا حل نہیں ' کیونکہ علما کا کردار عموماً مسجد کے وعظ اور تدریس تک محدود رہتا ہے جب کہ ضرورت اس امر کی تھی کہ مسلم عوام کو متحرک کیا جائے تاکہ ان میں ایک عمومی دینی بیداری پیدا ہوجائے۔

تحریک کے بانی مولانا محمد الیاس دینی فکر کے لحاظ سے دیوبندی اور صوفی فکر کے لحاظ سے نقشبندی تھے۔ وہ نہ تو کوئی غیر معمولی عالم اور محقق تھے' نہ بہت اچھے مقرر اور نہ طلسماتی شخصیت کے مالک ' لیکن ان کے دل میں گہرا درد اور اخلاص تھا جو اللہ نے قبول کر لیا' چنانچہ جو سادہ کام بستی نظام الدین (دہلی) کی چھوٹی سی بنگلہ مسجد سے میوات کے دینی لحاظ سے بنجر علاقے سے شروع ہوا تھا وہ آج دنیا کے کونے کونے میں پھیل گیا ہے اور رائے ونڈ (پاکستان) کے مرکز میں تبلیغی جماعت کا سالانہ اجتماع اب حج کے بعد عالم اسلام کا سب سے بڑا اجتماع ہوتا ہے جس میں حاضرین کی تعداد ۱۹۹۷ء میں دس لاکھ سے متجاوز تھی [رک بہ محمد الیاس]۔

تبلیغی جماعت اپنی دعوت میں چھ باتوں کی تاکید کرتی ہے : اولاً کلمہ طیبہ صحیح تلفظ سے پڑھنا اور اس کے معنی سمجھنا (یعنی ایمانیات کی اصلاح) ' دوسرے نماز پڑھنا ' شروط وقیود کے ساتھ۔ تیسرے دین کا بنیادی علم حاصل کرنا اورذکر کرنا (اس کے لیے شیخ الحدیث مولانا محمد زکریا کاندھلوی کا تیار کردہ سات کتابچوں پر مشتمل تبلیغی نصاب استعمال کیا جاتا ہے جو ترغیبی اور اصلاحی قصوں اور غیر مستند احادیث پر مشتمل ہے)؛ چوتھے اکرام مسلم' پانچویں اللہ کے لیے اخلاص اور چھٹے گھر بار چھوڑ کر تبلیغ کے لیے نکلنا۔ یہ آخری نکتہ عملاً سارے پروگرام کا محور ہے۔ ہر کارکن سے یہ توقع کی جاتی ہے کہ وہ تبلیغ کے لیے چلہ (۴۰ دن) لگائے یا متفرق طور پر سال میں ۴۰ دن پورے کرے۔ عمر بھر میں کم سے کم چار مہینے تبلیغ کے لیے وقف کرنا ضروری ہے اور یہ کم سے کم ہے عملاً ہر کارکن کو یہ ترغیب دی جاتی ہے کہ وہ اپنا زیادہ سے زیادہ وقت تبلیغ کے لیے وقف کرے اور اکثر ایسا ہوتا بھی ہے۔ تبلیغی کارکن ایک ملک سے دوسرے ملک' ایک شہر سے دوسرے شہر' گاؤں گاؤں اور گلی گلی پھرتے ہیں اور لوگوں کو دین کی دعوت دیتے ہیں۔ اس سے ان کو اللہ کی راہ میں خرچ کرنے' سفر کے مصائب برداشت کرنے' دین سیکھنے' سکھانے اور نیک صحبت میں رہنے کی تربیت ملتی ہے۔

تبلیغی جماعت کا کام اس وقت ہر اس جگہ تک پھیل چکا ہے جہاں مسلمان رہتے ہیں۔ جنوب مشرقی ایشیا (پاکستان' ہندوستان' بنگلہ دیش)' مشرق بعید (ملائیشیا' انڈونیشیا' تھائی لینڈ) افریقی ممالک' مشرق وسطی کے ممالک' یورپ اور شمالی امریکہ میں تبلیغی جماعت کے وفود سال کے بارہ مہینے گھومتے نظر آتے ہیں۔ عرب ممالک میں ان کا اثر نسبتاً کم ہے۔ تبلیغی جماعت کی اس کامیابی کے اسباب میں سے ایک تو اس کی دعوت اور اسے پہنچانے کے انداز کی سادگی ہے۔ دعوت کے چھ نکات عام فہم ہیں' ان میں کوئی فلسفہ اور تعقید نہیں۔ پھر ان نکات کی تبلیغ کے لیے عالم دین ہونا شرط نہیں اور نہ اس کے لیے کسی لمبی چوڑی تربیت کی ضرورت ہوتی ہے۔ جو آدمی تبلیغ کے لیے نکلتا ہے وہ خود بخود مبلّغ بن جاتا ہے۔ اس کے وسیع اثرات کی ایک وجہ اس کی دعوت کا غیر سیاسی ہونا ہے۔ خود بانی جماعت نے اس کی عملی مثال قائم کی تھی اور تقسیم برصغیر کے شدید جذباتی اور اختلافی مسئلے پر بھی غیر سیاسی رویہ اختیار کیا تھا۔ تبلیغی جماعت نے اس رویے کو شدت سے برقرار رکھا ہے اور وہ سیاسی مسائل پر نہ تو کوئی موقف اختیار کرتی

ہے اور نہ اس کا اظہار کرتی ہے۔ اس کا ایک فائدہ تو یہ ہے کہ حکومتیں ان کی مخالفت نہیں کرتیں دوسرے یہ کہ ان کے ہاں ہر خیال کے لوگ جمع ہوجاتے ہیں۔ تبلیغی جماعت کی کامیابی کی ایک وجہ اس کا مؤثر اور نتیجہ خیز ہونا بھی ہے۔ جو لوگ گھر بار اور دفتر وکاروبار چھوڑ کر تبلیغ کے لیے نکلتے ہیں اور نیکی کے ایک خاص ماحول میں عرصہ تک رہتے ہیں عموما ان کی زندگی میں تبدیلی آجاتی ہے۔ وہ نمازی ہوجاتے ہیں' روزے رکھنے لگتے ہیں' داڑھی رکھ لیتے ہیں اور ان کا لباس اور زندگی کا رنگ ڈھنگ بدل جاتا ہے۔ جماعت سے اختلاف رکھنے والے اسے دین کے ناقص تصور' نہی عن المنکر کے ترک' قومی اوراجتماعی امور سے غفلت' علمی اور فکری امور سے بُعد اور دین کی قدامت پسندانہ تعبیر پر مطعون کرتے ہیں۔

۷۔ جماعت اسلامی: اس جماعت کا قیام لاہور میں ۲۶ اگست ۱۹۴۱ء کو عمل میں آیا۔ اس کے بانی مولانا سید ابو الاعلی مودودی (۱۹۰۳۔۱۹۷۹ء) تھے جو ابتداء ہی سے برصغیر کی ملت اسلامیہ کی دینی بیداری اور اس کی عظمت رفتہ کی بازیافت کے خواہاں تھے۔ انہوں نے ۱۹۳۲ء میں رسالہ ترجمان القرآن جاری کیا اور اپنے خیالات کا پرچار شروع کیا۔ آزادی کی تحریک میں انہوں نے کانگرس اور مسلمانوں کی وطنی قومیت کے نظریے کی مخالفت کی اور دو قومی نظریے کا دفاع کیا ' لیکن مسلم لیگ کی حمایت بھی نہ کی۔ وہ روایتی علما اور صوفیا کے کام سے بھی مطمئن نہ تھے۔ وہ تقلید کی بجائے حریت فکر اور اجتہاد کے قائل تھے اور اسلامی عقائد واحکام کو منطقی اور متکلمانہ انداز میں پیش کرتے تھے۔ ان کا نقطۂ نظر یہ تھا کہ اسلام ایک مکمل نظام زندگی ہے اور منظم اسلامی زندگی کا بہترین اظہار اسلامی ریاست کی صورت میں ہوتا ہے ' لہذا سیاسی قیادت بھی انہی لوگوں کا حق ہے جو صالح مسلمان ہوں۔ وہ ایک ایسا گروہ قائم کرنا چاہتے تھے جو اقامت دین اور حکومت الہیہ کے قیام کو مقصد زندگی بنا لے [رکّ بہ مودودی' سید ابوالاعلی] ' اسی غرض کے لیے انہوں نے جماعت اسلامی قائم کی۔ جماعت اسلامی نے مؤثر اور وسیع دینی لٹریچر تیار کیا ہے جس کا عربی انگریزی اور دنیا کی بہت سی زبانوں میں ترجمہ ہوچکا ہے۔ اس نے کمیونزم' سوشلزم کے علاوہ مغربی فکر و تہذیب کی بھی مخالفت کی اور اسلام کو عصری تناظر میں اس انداز میں پیش کیا کہ وہ ملک کے جدید تعلیم یافتہ افراد خصوصاً نوجوانوں کو اسلام کی حقانیت پر مطمئن کرتا ہے۔ جماعت اسلامی کو پاکستان میں مضبوط تنظیم کے باوجود کوئی بڑی سیاسی کامیابی تو نہیں ملی ' لیکن ملک کے پڑھے لکھے شہری طبقے کی دینی زندگی پر اس کے اثرات موجود ہیں خصوصا طلبہ' اساتذہ اور وکلا میں جہاں اس کی ذیلی تنظیمیں فعال ہیں۔

جماعت اسلامی اور مولانا مودودی کی فکر نے دوسری اسلامی تحریکوں اور ان کے قائدین کو بھی متاثر کیا ہے۔ پاکستان کے علاوہ ہندوستان' بنگلہ دیش' کشمیر اور سری لنکا میں جماعت اسلامی کی تنظیمیں فعال طریقے سے کام کر رہی ہیں۔ مصر' اردن' سوڈان' الجزائر ایران' ملائیشیا کے علاوہ خلیجی ریاستوں' برطانیہ' شمالی امریکہ اور یورپ وغیرہ میں جہاں بھی برصغیر کے لوگ موجود ہیں جماعت کے فکری اثرات وہاں موجود ہیں۔ پاکستان میں اسے حکومتوں کے علاوہ علما کی عمومی مخالفت کا بھی سامنا ہے جو اس کی دینی فکر سے مطمئن نہیں ہیں اور جماعت کی سیاسی ناکامی میں اس عنصر کا بھی خاصا دخل ہے۔

اسلامی ممالک کی ان بڑی تحریکوں کے علاوہ کئی مقامی اور ملکی نوعیت کی تحریکیں بھی تجدید واحیائے دین کے لیے کام کر رہی ہیں۔ ان کے لیے [رکّ بہ متعلقہ ممالک]۔

مآخذ: متن میں مذکورہ مآخذ کے علاوہ دیکھیے:

(الف) سلفیہ: جمال الدین افغانی: رسالۃ الرد علی الدھریین (۱۸۷۹ء) در الثائر الاسلامی : جمال الدین الافغانی ' مرتبہ محمد عبدہ' قاہرہ' ۱۹۷۳ء؛ (۲) محمد عبدہ : رسالۃ التوحید' قاہرہ' ۱۸۹۷ء؛ (۳) وہی مصنف: الاسلام والنصرانیۃ مع العلم والمدنیہ (۱۹۰۵ء) قاہرہ' ۱۹۵۴ء؛

(۴) عبدالرحمن عبدالخالق: الاصول العلمیہ للدعوۃ السلفیۃ' قاہرہ' ۱۹۷۵ء؛ (۵) احمد امین: زعماء الاصلاح فی العصر الحدیث' بار چہارم' قاہرہ' ۱۹۷۹ء؛ (۶) محمد سعید رمضان البوطی: السّلفیہ مرحلۃ زمنیۃ مبارکۃ لا مذہب اسلامی' دمشق' ۱۹۸۸ء؛ (۷) مصطفیٰ حلمی: السّلفیہ بین العقیدۃ الاسلامیہ والفلسفۃ الغربیہ' اسکندریہ' ۱۹۹۱ء؛ (۸) ابویوسف ابن بکر: محاضرات فی السّلفیہ' مصر' ۱۹۹۰ء ؛ (۹) محمد عمارۃ: تیارات الفکر الاسلامی' قاہرہ' ۱۹۸۲ء؛ (۱۰) وہی مصنف: تیارات الیقظۃ الاسلامیۃ الحدیثۃ' قاہرہ' ۱۹۸۲ء؛ (۱۱) محمد عابد الجابری: الحرکۃ السلفیۃ والجماعۃ الدینیہ المعاصرہ فی المغرب در الحرکۃ الاسلامیۃ المعاصرۃ فی الوطن العربی' ص۱۸۷-۲۳۵' بیروت' ۱۹۸۹ء؛ (۱۲) صلاح الدین الجرشی: التاثیرات السّلفیہ فی التیارات الاسلامیۃ المعاصرۃ ' در اشکالیات الفکر الاسلامی' عدد ا (۱۹۹۱ء) ' ص ۲۰۳- ۲۳۰)؛ (۱۳) مصطفیٰ الشکعۃ: الاسلام بلا مذاہب' بار پنجم' قاہرہ ۱۹۷۶ء؛ (۱۴) فتحی عثمان: السّلفیہ فی المجتمعات المعاصرۃ' قاہرہ' ۱۹۸۲ء؛ (۱۵) John L. Esposito: *Islam: The Straight Path*' نیویارک' ۱۹۹۱ء؛ (۱۶) Albert Houranli: *Arabic Thought in the Liberal Age* 1798-1939 '.

(ب) سنوسیہ: (۱) احمد صادق الدجانی: الحرکۃ السنوسیہ: نشأتہا ونموھا فی القرن التاسع عشر' بیروت' ۱۹۶۷ء؛ (۲) Nichola A. Ziadeh: *Sanusiyah: A Study of Revivalist Movement in Islam* : لائیڈن' ۱۹۸۳ء؛ (۳) B.G. Martin: *Muslim Brotherhoods in Nineteenth Century Africa*' کیمبرج' ۱۹۷۶ء؛ (۴) Ahmad S.O: *Enigmatic Saint Bin Idris and the Idrisi Tradition*' لنڈن' ۱۹۹۰ء؛ (۵) Knut.S. Vikor: *Sufi and Scholar on the Desert Edge* Muhammad Bin Ali *Al-Sanusi* 1787-1859' برجن' ۱۹۹۱ء؛ (۶) E-F. Evans - Pritchard: *The Sanusi of Cyrenaica*' آکسفرڈ' ۱۹۴۹ء؛ (۷) Emrys L. Peters: *The Bedoun of Cyrenaica: Studies in Personal and Corporate Power*' کیمبرج' ۱۹۹۰ء.

(ج) مہدویہ: (۱) نعوم شقیر: تاریخ السودان القدیم والحدیث وجغرافیتہ' تین جلدیں' قاہرہ' ۱۹۰۳ء؛ (۲) محمد احمد الجابری: تاریخ السودان اور فی شان اللہ' مطبوعہ قاہرہ؛ (۳) بابکر بدری: ذکریات بابکر بدری' انگریزی ترجمہ از یوسف بدری وجورج سکاٹ' لنڈن' ۱۹۶۹ء؛ (۴) اسماعیل بن عبدالقادر: کتاب سعادۃ المستہدی بسیرۃ الامام مہدی (۱۸۸۸ء)انگریزی ترجمہ از Haim Shaked: *The Life of the Sudanese Mahdi*' New Brunswick' N. J. ۱۹۷۸ء؛ (۵) P. M. Holt: *The Mahdist State in the Sudan*' بار دوم' آکسفرڈ' ۱۹۷۰ء؛ (۶) G. N. Sanderson: *England Europe and the Upper Nile* 1882-1899' ایڈنبرا' ۱۹۶۵ء .

(د) تبلیغی جماعت: (۱) محمد ایوب قادری: تبلیغی جماعت کا تاریخی جائزہ' کراچی' ۱۹۷۱ء ؛ (۲) مولانا ابوالحسن علی ندوی : مولانا محمد الیاس اور ان کی دینی دعوت' لکھنؤ ' ۱۹۶۰ء؛ (۳) سید سلیمان ندوی : یاد رفتگاں' کراچی ۱۹۸۳ء؛ (۴) مولانا محمد زکریا : تبلیغی نصاب' ملتان ' بدوں تاریخ ؛ (۵) مولانا احتشام الحسن : مسلمانوں کی موجودہ پستی کا واحد علاج' ملتان' سن ندارد؛ (۶) Mumtaz Ahamd: *Islamic Fundamentalism in South Asia The Jamaat-i-Islami and the Tablighi Jamaat*' در *Fundamentalists Observerd*' مرتبہ Martine Marty and R.Scott' ص ۴۵۷-۵۳۰ ' شکاگو' ۱۹۹۱ء؛ (۷) M. Anwarul Haq: *The Faith Movememt of MawLana Muhammad Ilyas*' لنڈن' ۱۹۷۲ء؛ (۸) I. S. Marwa: *Tabligh Movement Among the Meos of Mewat*' در *Social Movements in India*' جلد دوم مرتبہ M.S.A. Rao' نیو دہلی' ۱۹۷۸ء .

(ھ) جماعت اسلامی: (۱) سید ابوالاعلیٰ مودودی:

تحریک اسلامی اور اس کا آئندہ لائحہ عمل، لاہور ۱۹۷۲ء؛ (۲) وہی مصنف: تجدید واحیاے دین، لاہور ۱۹۷۱ء؛ (۳) وہی مصنف: تحریک آزادئ ہند اور مسلمان، لاہور ۱۹۸۸ء؛ (۴) چودھری رحمت الٰہی: پاکستان میں جماعت اسلامی کا کردار، لاہور ۱۹۹۰ء؛ (۵) آباد شاہ پوری: تاریخ جماعت اسلامی، لاہور ۱۹۸۹ء؛ (۶) روداد جماعت اسلامی، سات جلدوں میں ۱۹۳۸ء-۱۹۹۱ء مطبوعہ جماعت اسلامی پاکستان؛ (۷) اجتماع سے اجتماع تک، ۱۹۶۳ء تا ۱۹۷۴ء، لاہور ۱۹۸۹ء مطبوعہ جماعت اسلامی پاکستان؛ (۸) اجتماع سے اجتماع تک، ۱۹۷۴ء تا ۱۹۸۳ء، لاہور، ۱۹۸۹ء، مطبوعہ جماعت اسلامی، پاکستان؛ (۹) سید اسعد گیلانی: سید مودودی: دعوت و تحریک، لاہور، ۱۹۹۱ء؛ (۱۰) ڈاکٹر اسرار احمد: تاریخ جماعت اسلامی، ایک تحقیقی مطالعہ، لاہور، ۱۹۶۶ء؛ (۱۱) دستور جماعت اسلامی، پاکستان، لاہور، ۱۹۸۹ء، مطبوعہ جماعت اسلامی پاکستان؛ (۱۲) Charles J. Adams: The Ideology of Mawlana Mawdudi، در South Asian Politics and Religion، مرتبہ Donald E Smith، ص ۳۷۱-۳۹۷، Princetion، ۱۹۶۶ء؛ (۱۳) Mumtaz Ahmad: The Islamic Fundamentalism in South Asia: Jamaat-i-Islami and the Tablighi Jamaat، در Observed، مرتبہ R.Scott Appleby و Martin E.Marty، ص ۴۵۷-۵۳۰، شکاگو، ۱۹۹۱ء؛ (۱۴) Freeland Abbot: The Jamaat-i-Islami of Pakistan، در Middle East Journal، عدد ۱۱:۱ (۱۹۵۶ء)، ۳۷-۵۱؛ (۱۵) Kalim Bahadur: The Jamaat-i-Islami of Pakistan، نیو دھلی، ۱۹۷۰ء؛ (۱۶) Masud ul Hasan: Sayyid Abul A'ala Maududi and His Thought، دو جلدیں، لاہور، ۱۹۸۴ء؛ (۱۷) Seyyed Vali Reza Nasr: The Islamic opposition to the Islamic State Jamaat-i-Islami 1977-1988، در International Journal of Middle East Studies، شمارہ ۲۴.۴ (۱۹۹۲ء) ص ۲۶۱-۲۸۳.

(و) عمومی مراجع: تجدید واحیائے دین اور اس کی مختلف تحریکوں اور ان کے زعما کے بارے میں عمومی معلومات کے لیے دیکھیے: (۱) The Encyclopaedia of Islam، لائیڈن، بذیل مادہ؛ (۲) The Oxford Encyclopaedia of Modern Islamic World، بذیل مادہ؛ (۳) The Encyclopaedia of Religion and Ethics، بذیل مادہ؛ (۴) ابوالحسن علی ندوی: مسلم ممالک میں اسلامیت اور مغربیت کی کشمکش؛ (۵) Haddad, Yuonne Yazbech (Eds): The Contemporay Islamic Revival: A Critical Survey and Bibliography، نیویارک، ۱۹۹۱ء؛ (۶) John L.Esposito: Islamic Revivalism، واشنگٹن، ۱۹۸۵ء؛ (۷) Hunter, Shireen (Ed.): The Politcis of Islamic Revivalism، بلومنگٹن، ۱۹۸۸ء؛ (۸) Nehemia Levtzon John Obert Vall (Eds.): Eighteenth Century Renewal and Reform in Islam، نیویارک ۱۹۸۷ء؛ (۹) John and Obert Vall: Renewal and Reform in Islamic History: Tajdid and Islah، در Voices of Resergent Islam، طبع John L.Esposito، ص ۳۲-۴۷، نیویارک و آکسفورڈ، ۱۹۸۳ء؛ (۱۰) علی ہلال الدسوقی: Islamic Resurgence in the Arab World، نیویارک، ۱۹۸۲ء.

(محمد امین)

••-------------••

⊗ **اخبار**: رکّ بہ خبر (در آآ، بار اول، بذیل مادہ).

••-------------••

⊗ **اخباریہ**: شیعی فقہ میں ایک پر زور روایتی (منقولی) رجحان کے حاملین، جو ایک جداگانہ مکتب فکر کے طور پر پہلے پہل بارھویں صدی میں، واضح شکل میں سامنے آئے۔ اخباریہ کا لقب اخبار (بارہ اماموں کی

روایات) سے تعلق رکھتا ہے۔ قم روایت پرستوں کا ایک قدیم گڑھ تھا، مگر اس کا مخالف مکتب (جو اصولیہ کے نام سے معروف ہوا) کئی صدیوں سے بااثر تھا۔ اسلامی تاریخ میں اخباریہ کا ظہور مقابلتاً بعد میں ہوا۔ اس کی تشکیل، بطور ادارہ، پہلی بار ملا، محمد امین استر آبادی (اخباری، م ۱۰۳۴ھ/۱۶۲۴ء) نے کی۔ اس نے دسویں صدی کے بعد کے اکثر فقیہوں کی تعلیمات کو مسترد کر دیا اور اصرار کیا کہ ان کے تسلیم شدہ فقہی اصول، مثلاً قیاس (تمثیلی استدلال) سنی فقہ سے غیر معترفانہ طور پر اخذ کیے گئے ہیں۔ استر آبادی کے نزدیک اخبار (روایات ائمہ) تنہا قانون کا سب سے زیادہ اہم ماخذ ہیں اور انہیں قرآن اور احادیث نبویہ کے ظاہری معانی پر فوقیت حاصل ہے۔ اس کی بنیاد اس شیعی عقیدے پر تھی کہ آئمہ معصوم ہیں اور وہ قرآن اور نبوی روایات کے حتمی شارح ہیں، لہذا کسی بھی مخصوص عمل کا جواز ایسی روایت کی موجودگی پر منحصر ہے جسے امام کی توثیق حاصل ہو۔ ایسی روایت کی عدم موجودگی میں وہ عمل مشکوک ہوگا اور اسے نظر انداز کر دیا جائے گا (یہ امر اصول کے برعکس ہے جو شیعہ اور سنی دونوں فقہوں میں موجود ہے اور جس کے مطابق ہر عمل جائز ہوتا ہے تاوقتیکہ کہ اسے واضح طور پر ممنوع قرار دیا گیا ہو)۔ اخبار پر اس سخت انحصار کا صریح نتیجہ یہ نکلا کہ ائمہ کی تمام روایات صحیح اور ضعیف میں منقسم ہوگئیں۔ اصولیوں کی بہت سی باضابطہ اقسام [روایت] پر بھی سنیت سے ماخوذ ہونے کا الزام عائد کیا گیا۔

سترھویں صدی کے معروف اخباریوں میں سے دو شخصیتیں ایسی تھیں جو اپنے فقہی مکتب کے اصولوں پر سختی سے پابندی کے ساتھ تصوف کی طرف بھی میلان رکھتی تھیں: محمد تقی مجلسی (م ۱۰۷۱ھ/۱۶۶۰ء) اور ملا محسن فیض کاشانی (م۱۰۹۱ھ/۱۶۸۰ء)۔ ان کے علاوہ [مشہور اخباری] ائمہ کی روایات کے وسیع مجموعے کے مؤلف الحرّ العاملی (۱۰۳۴-۱۱۰۵ھ/۱۶۲۴-۱۶۹۳ء) اور فقیہ، سید نعمت اللہ جزائری (۱۰۵۰-۱۱۱۲ھ/۱۶۴۰-۱۷۰۰ء) تھے۔ اٹھارھویں صدی کے زیادہ حصے میں اخباری علما، بالخصوص بحرین کے رہنے والے، عتبات، یعنی عراق کے مقامات مقدسہ پر جو ایران میں صفوی خاندان (۹۰۷-۱۱۳۵ھ/ ۱۵۰۱-۱۷۲۲ء) کے زوال کے بعد سے شیعی علوم کے اہم مراکز تھے، تقریباً مکمل غلبہ واختیار رکھتے تھے۔ ان کی طاقت کا یہ عالم تھا کہ کہا جاتا ہے کہ اصولی مکتب کے وابستگان کو عوام میں اپنی کتابیں تک دکھانے کی جرأت نہیں ہوتی تھی۔

یہ صورت حال اصولی عالم آقا محمد باقر بہبانی (۱۱۱۶-۱۲۰۸ھ/۱۷۰۴-۱۷۹۳ء) کی مساعی سے بدل گئی جو اپنے دلائل اور جوشیلے کردار کی بنا پر اپنے اہم ترین اخباری مد مقابل یوسف بحرینی (۱۱۰۷-۱۲۸۶ھ/۱۶۹۵-۱۷۷۲ء) پر غالب آگیا، جس کی اخباریہ سے وابستگی کٹر مذہبی عقیدے کے لحاظ سے اپنے متقدمین کے مقابلے میں بہرحال کمزور درجے کی تھی۔ بہبانی کی مکمل کامیابی نے اسے اخباریوں کو "غیر معتقد" قرار دینے کے قابل بنا دیا۔ آخری معروف اخباری مرزا محمد اخباری (۱۱۷۹-۱۲۳۴ھ/ ۱۷۶۵-۱۸۱۸ء) تھا، جس کے متعلق کہا جاتا ہے کہ ایرانی حکمران فتح علی شاہ (۱۲۱۲-۱۲۵۰ھ/ ۱۷۹۷-۱۸۳۴ء) نے اس کی حمایت کا وعدہ کیا تھا بشرط یہ کہ وہ باکو پر قابض ایک روسی کمانڈر کو طلسماتی طریقے سے موت سے ہمکنار کر دے۔ بادشاہ نے وعدہ خلافی کی جس کی بنا پر مرزا محمد کو عتبات کے لیے جانے پر مجبور ہونا پڑا جہاں وہ (۱۲۳۴ھ/۱۸۱۸ء) میں ایک بلوے میں مارا گیا۔ اخباریوں کے حتمی زوال کا باعث اصولیوں کی وسیع تر لچک اور حقیقت پسندی کو قرار دیا جاتا ہے جن کے نظریات وعقائد نے انہیں اس قابل بنایا کہ وہ شیعہ فرقے کو، بارھویں امام کی مسلسل غیبت میں ہدایت و رہنمائی کا ایک طاقت ور منبع بنا کر پیش کر سکیں۔

آج کل اخباری صرف خوزستان، بحرین کے شیعہ گروہوں اور خلیج فارس کے جنوبی ساحلی علاقوں میں پائے جاتے ہیں۔

مآخذ: (۱) Juan R.I. Cole: Clebrics in Shi'i Akhbari-Usuli Conflict Peconsidered Iraq and Iran, 1722-1780، در Iranian Studies، ۱۸۰۱۔ ۱۹۸۵ء، ۳۔۴؛ (۲) Etan Kohlberg: Akhbariya، در Encylopaedia Iranica، ۱: ۷۱۶۔۷۱۸، لنڈن و نیویارک ۱۹۸۲ء؛ (۳) وہی مصنف: Aspects of Akhbari Thought in the Seventeenth and Eighteenth Centuries، در Renewal and Reform in Islam، طبع Nohemia Levizion and John Obert، ص ۱۳۳۔۱۶۰، نیویارک ۱۹۸۷ء؛ (۴) Wilferd Medelung: Aukbariyya، در تکملہ آ آ ؛ (۵) Gianroberto Scarcia: Intorno alle Controversie tra Ahbarie Usuli Presso gli imamiti di Persia، در Rivista degli Studi Orientali، ۳۳ (۱۹۵۸ء): ۲۱۱۔۲۵۰.

(حامد الگر[ت: امین اللہ وثیر])

••--------------••

⊗ **اختیار** : ایک عربی اصطلاح جو کئی معنوں میں مستعمل ہے : (۱)لغوی معنی چننا (برگزیدن)' ایک شے کو دوسری شے پر ترجیح دینا۔یہ ارادے کے مقابلے میں زیادہ خاص (اخص) ہے (التھانوی' ۲:۴۱۹)' اس کا مادہ خ ی ر ہے۔ جس سے قرآن حکیم میں بہت سے مشتقات کا استعمال ہوا ہے۔ "خیر" کے معنی ہیں "ما یرغب فیه الکل" (الاصفہانی: مفردات الالفاظ القرآن' ص۱۶۳)' یعنی وہ شے جس میں ہر انسان رغبت محسوس کرے' جیسے عقل' انساب اور دوسری فائدہ مند اشیا ۔ اس کی ضد شر ہے۔ قرآن حکیم میں لفظ" خیر "کئی معنوں میں استعمال ہوا ہے.

باب افعال سے اختیار کے لغوی معنی ہیں "طلب ما ھو خیر وفعله" (حوالہ مذکور) ' یعنی بھلائی چاہنا اور بھلا کام کرنا۔ تاہم بعض اوقات انسان جس کام کو اچھا سمجھتا ہے اسے بھی خیر کہ دیا جاتا ہے' حالانکہ وہ حقیقت میں خیر نہیں ہوتا۔ جیسا کہ قرآن حکیم میں اللہ تعالیٰ نے ایک جگہ ارشاد فرمایا ہے : کُتِبَ عَلَیْکُمُ الْقِتَالُ وَھُوَ کُرْہٌ لَّکُمْ وَعَسٰی اَنْ تَکْرَھُوْا شَیْئًا وَّھُوَ خَیْرٌ لَّکُمْ وَعَسٰی اَنْ تُحِبُّوْا شَیْئًا وَّھُوَ شَرٌّ لَّکُمْ(۲[البقرة]:۲۱۶) ' یعنی اور تم پر قتال فرض کر دیا گیا ہے' حالانکہ وہ تم پر گراں ہے' لیکن کیا عجب کہ تم کسی شے کو ناپسند کرو اور وہ تمہارے حق میں (خیر) بہتر ہو' اور کیا عجب کہ تم کسی شے کو پسند کرو اور وہ تمہارے حق میں باعث خرابی ہو.

قرآن حکیم میں اللہ تعالیٰ نے ایک جگہ ارشاد فرمایا : وَلَقَدِ اخْتَرْنٰھُمْ عَلٰی عِلْمٍ عَلَی الْعٰلَمِیْنَ (۴۴[الدُّخان] : ۳۲) (اور ہم نے انہیں جہاں والوں میں سے دانستہ چن لیا) ' اس طرح اختیار کے لغوی معنی کسی شے کو منتخب کرنے یا چن لینے کے ہیں ' اس لیے کہ عام طور پر بندہ اسی بات کو چنتا اور منتخب کرتا ہے جو بات اس کے لیے بہتر ہو۔ اصطلاحاً اختیار کے معنی ترجیح الشئ وتخصیصه وتقدیمه علی غیره (کسی شے کو ترجیح دینا' اس کو مختص کر لینا اور اسے دوسرے پر مقدم کرنا) ہیں۔ اس اعتبار سے' یہ ارادے کے مقابلے میں خاص ہے۔ علم النحو میں "اختیار" سے مراد کسی عبارت کو اس کے اصلی قواعد اور اسلوب کے مطابق چلانا ہے۔ اس کا بالمقابل لفظ "اضطرار" ہے جس کے معنی کسی خاص ضرورت یا مجبوری کی بنا پر کسی کلام کا اس کے اصلی قواعد سے باہر ہونا ہے جس کی عموماً ضرورت اشعار میں پیش آتی ہے (البستانی: دائرة المعارف' ۲:۶۲۲).

۲۔ علم الفقہ "اختیار" [رک بہ خیار] سے مراد یہ ہے کہ خریدنے والے کو مبیع (زیر فروخت شے) کی خریداری یا عدم خریداری کا اور بائع کو فروخت یا عدم فروخت کا اختیار ہو۔ فقہا نے مخصوص شرائط کے ساتھ اس کو درست قرار دیا ہے۔ [تفصیل کے لیے ' دیکھیے خیار ' بذیل مادہ].

اس کے علاوہ علماے فقہ کے ہاں اس کے دو معنی مشہور ہیں: ایک یہ کہ اس کا کرنے والا "مختار" ہو۔ وہ چاہے تو کرے اور چاہے نہ کرے۔ دوسرا یہ کہ وہ اس فعل کو کرے یا نہ کرے ' دونوں باتیں اس کے لیے

جائز ہوں' اس صورت میں اس کا مفہوم اباحت [رک بآں] کے مترادف ہے ؛ تاہم فقہ میں اس لفظ کا استعمال بہت کم ہوتا ہے۔ اس کے بجاے اباحت اور مباح کے الفاظ زیادہ استعمال ہوتے ہیں.

۳۔ علم الکلام: اختیار اور مختار کے الفاظ کا سب سے زیادہ استعمال علم فلسفہ اور اس کے بعد علم الکلام [رک بہ کلام] میں ہوتا ہے۔ چنانچہ حکما اور متکلمین کے نزدیک اس کا اطلاق بعض اوقات تو محض "ارادے" پر ہوتا ہے اور بعض اوقات اس سے قدرت مراد لی جاتی ہے ' جو ایجاب (وجوب ولزوم) کی ضد ہے۔ تاہم ان میں اس کے دو معنی مشہور ہیں :

ا۔ مختار (صاحب اختیار) ہونا ' اس سے مراد یہ ہے کہ "کرنے والے" کی حالت ایسی ہو' کہ وہ اگر چاہے' تو اس (فعل) کو کرے اور چاہے تو نہ کرے۔ اس اعتبار سے مشیت کا حق صرف اللہ تعالٰی کو حاصل ہے ' چنانچہ کسی انسانی فعل کا نہ ہونا اس لیے نہیں ہوتا کہ اس کے ساتھ مشیت متعلق نہیں ہوئی' بلکہ اس لیے کہ (اللہ تعالٰی کی طرف سے) عدم مشیت اس کے نہ ہونے کی علت ہے' اس اعتبار سے "مختار" اسمائے حسنٰی میں سے ہے' جیسا کہ ایک حدیث میں ہے' کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ما شاء اللہ کان وما لم یشأ لم یکن (ابوداؤد) "اللہ جو چاہتا ہے وہ ہوجاتا ہے اور جو وہ نہیں چاہتا نہیں ہوتا"۔ اختیار کے اس مفہوم پر حکما اور متکلمین دونوں متفق ہیں (کشاف اصطلاحات الفنون' ۲: ۴۱۹) ' البتہ یونانی فلاسفہ اور متکلمین میں ' اس حوالے سےفرق یہ ہے کہ یونانی فلاسفہ کا خیال ہے کہ مشیت (چاہنے) کا ہونا' جو فیض اور جود (سخاوت ورحمت) سے عبارت ہے ' اللہ تعالٰی کی ذات کے ساتھ اس طرح لازم وملزوم ہے جس طرح علم اور دوسری صفات کمال اللہ کی ذات سے وابستہ ہیں ' لہذا دونوں کے ما بین جدائی کا تصور بھی محال ہے اور یہ کہ فعل کو چھوڑنے کی مشیت (مشیت الترک) اور عدم مشیت کا بیک وقت پایا جانا ناممکن ہے ' لہذا پہلی شرط' یعنی اس کے چاہنے پر مشتمل جملے کا' ان کے نزدیک سچا ہونا واجب ہے اور دوسری شرط' یعنی اس کے نہ چاہنے کا ہونا ممتنع (محال) ہے اور کسی ایک جملہ شرطیہ کا سچا ہونا' دونوں مقدمات کے کسی ایک حصے کے سچا ہونے پر موقوف نہیں ہوتا ' لہذا دونوں مقدمے (جملے) صحیح اور درست ہیں ' جبکہ متکلمین مذکورہ دونوں شرطیہ مقدمات کے صحیح ہونے کے قائل ہیں' لہذا ان کے نزدیک "مختار" اور "قادر" سے مراد وہ ہستی ہے جو چاہے تو کسی کام کو کرے اور چاہے نہ کرے.

مختار کے دوسرا مفہوم ایسا شخص ہے جس کی طرف سے کسی کام کو چاہنا یا چھوڑنا صحیح ہو' لہذا اس معنی کی رو سے ایسا شخص ہی مختار اور قادر ہے جس کے لیے فعل کا کرنا اور چھوڑنا دونوں باتیں ممکن ہوں۔ بعض اوقات اس کی تشریح اس طرح کی جاتی ہے' کہ مختار وہ ہے کہ اگر وہ چاہے تو کرے اور چاہے تو نہ کرے۔ چنانچہ یونانی فلاسفہ (حکما) نے اس مفہوم کی ذات باری تعالٰی سے نفی کی ہے' اس لیے کہ ان کا عقیدہ یہ ہے کہ اللہ تعالٰی کی طرف سے عالم کا ایک نظام پر پیدا کرنا اس کی ذات کے لوازم میں سے ہے ' لہذا اس کا اس سے خالی ہونا ناممکن ہے۔ان کا گمان ہے کہ یہی "کمال تام" ہے' مگر وہ یہ نہیں جان سکے کہ ذات الٰہی میں یہی تو نقصان تام ہے ' اس لیے کہ حکمرانی کا کمال تو یہ ہے کہ اس کی مشیت ہر شے سے پہلے بھی ہو اور اس کے بعد بھی ہو ؛متکلمین نے یہی اختیارذات باری کے لیے ثابت کیا ہے اور یہی بات اللہ تعالٰی کی ذات کے شایان شان بھی ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اختیار کا مفہوم اسی طرح ثابت ہوتا ہے ' کیوں کہ ارادہ اور اختیار کے حقیقت میں یہی معنی ہیں' کہ فاعل (کرنے والے) سے اس کا کرنا اور نہ کرنا دونوں باتیں درست ہوں (مواقف)۔ مختار کے اسی مفہوم کے بارے میں یونانی اور مسلمان متکلمین اختلاف کرتے ہیں اور اس کے متعلق

یہی موقف ومسلک حقیقت کے زیادہ قریب ہے (کشاف' ۱:۴۲۰ ؛مزید تفصیل کے لیے دیکھیے التھانوی: کشاف' ۴۲۰:۲).

۳۔ اختیار (اور مختار) کی بحث کا تیسرا محور انسان کی ذات ہے۔ اس بارے میں شروع سے ہی کئی مسالک رہے ہیں۔ ایک مسلک یہ ہے کہ انسان مکمل طور پر مختار (کسی کام کو کرنے یا نہ کرنے کا مجاز) ہے۔ دوسرا مسلک' جسے مرجئہ [رک بآں] کا مسلک کہا جاتا ہے یہ ہے کہ انسان تقدیر کے سامنے مکمل طور پر مجبور ہے۔ مگر اہل السنّت والجماعت کا مجموعی مسلک ''بین بین'' ہے ' یعنی بندہ تکوینی امور (مثلاً بیماری' جسمانی قوت' زندگی اور موت) کے بارے میں تو مجبور ہے اور تکلیفی امور (مثلاً اعمال خیر وشر) کے ضمن میں مختار ہے۔ اسی لیے اللہ تعالٰی کی طرف سے ' احکام تکلیفیہ اس کی طرف متوجہ ہوتے ہیں [نیز رک بہ ارادہ' قضاء وقدر' بذیل مادہ].

مآخذ : قرآن کریم 'بمدد اشاریہ محمد فؤاد عبدالباقی : معجم المفہرس لالفاظ القرآن الکریم ' بذیل مادہ خیر' ارادہ' قدرت؛ (۲)احادیث نبویہ: بمدد اشاریہ A.J. Wensinck: معجم المفہرس لالفاظ الحدیث النبوی ' بذیل مادہ؛ (۳) التھانوی: کشاف اصطلاحات الفنون' ۲: ۲۱۹۔۴۲۰؛ (۴) البیہقی' ابوبکر: کتاب الاسماء والصفات' الہ باد' ۱۳۱۳ھ؛ (۵) النسفی' نجم الدین ابوحفص: کتاب العقائد (لنڈن): مع شرح التفتازانی: شرح عقائد' بامراد فہرست؛(۶) بلال زبیری: فرقے اور مسالک ' اشاریہ.

۴۔علم النجوم: علم نجوم [رک بآں] میں اس سے مراد کسی کام کو شروع کرنے کے لیے ''موزوں اور مناسب وقت'' اختیار کرنا ہے (جمع اختیارات)؛ ایسے وقت کا تعین' کئی باتوں' مثلاً مطالع وغیرہ کے ملاحظہ سے کیا جاتا ہے(التھانوی' ۲:۴۲۱).

بنیادی طور پر علم النجوم میں چونکہ احکام کا دارومدار' ستاروں (نجوم) کی حرکات یا ان کی چالوں پر ہوتا ہے ' اسی لیے ان کے ہاں کچھ اوقات کو سعد اور کچھ اوقات کو منحوس تصور کیا جاتا ہے۔ ان کا خیال ہے کہ منحوس اوقات میں کام شروع کرنے سے احتراز کرنا چاہئے اور احسن یاسعد اوقات میں کاموں کی ابتدا کرنی چاہیے' جبکہ کچھ اوقات اوسط درجے کے ہوتے ہیں' یعنی نہ تو بہت اچھے اور نہ ہی برے.

علم النجوم کی رو سے اوقات اور انسانی افعال میں اگر مناسبت ہو جائے تو اس سے اس فعل کی تاثیر بڑھ جاتی ہے اور اس فعل میں اس وقت کی سعادت یا نحوست بھی شامل ہو جاتی ہے۔ مثال کے طور پر ، اگر کوئی شخص کوئی برا کام (کسی دوسرے کو نقصان پہنچانے وغیرہ کا) کرنا چاہتا ہو تو اس کے لیے''منحوس اوقات'' زیادہ موزوں اور مناسب ہوتے ہیں اور اگر کوئی شخص مفید اور نیک کام (مثلاً نکاح اور سفر وغیرہ) کرنے کا ارادہ رکھتا ہو تو اگر اس کے حسب حال اور حسب ضرورت نیک اور سعد وقت سے مناسبت ہو جائے، تو اس سے فعل کی تاثیر کئی گنا زیادہ ہو جاتی ہے.

اختیارات کی اساس سورج کے برجوں اور چاند کی منزلوں اور ان کے مابین مربعاتی یا مسدساتی تقابل پر ہے'اس کے لیے منجمین عموماً زائچے بناتے ہیں۔ جس میں سورج اور چاند کے باہمی تقابل کے علاوہ مختلف سیاروں اور ستاروں کی رفتار کا بیان ہوتا ہے اور اس حوالے سے اس وقت پر اچھے یا برے ہونے کا حکم لگایا جاتا ہے.

بقول البستانی اس عنوان پر بہت سے لوگوں نے داد تحقیق دی ہے' جن میں بطلیموس' والینس المصری (Valence)'دروثیوس الاسکندری(Dorotheus)، ابومعشرالمنجم،عمر بن فرحان الطبری، یعقوب بن علی القصرانی، کو شیان بن لبان الجبلی، سھل بن نصر، کنکر الھندی، ابن علی الخیاط، الفضل بن بشیر، احمد بن یوسف، الفضل بن سھل، نوفل الحمصی، ابوسھل ماجور اور اس کے بھائی علی بن احمد الھمدانی، الحسن بن الخصیب، ابو الغنائم بن مصلال ' ھبۃ اللہ بن شمعون ، ابو نصر بن علی القمی، ابونصر القبیصی اور ابو الحسن بن علی بن نصر وغیرہ (دائرۃ

المعارف '۲: ۶۴۲-۶۲۲).

یہ عقیدہ کسی نہ کسی درجے میں موجودہ زمانے میں بھی موجود ہے اور بہت سے لوگ اس پر یقین رکھتے ہیں، لیکن قرآن و سنۃ کی واضح نصوص کی روشنی میں یہ عقیدہ بے اصل اور بے سند ہے۔ "انسان" کے لیے اچھائی یا برائی اللہ تعالیٰ کی طرف سے آتی ہے اور اس میں انسانی اعمال بنیادی اہمیت رکھتے ہیں۔ البتہ شریعت نے کچھ اوقات کو نماز [رکّ بہ صلوٰۃ] ' کچھ اوقات کو سونے اور کچھ اوقات کو قصے کہانیوں کے لیے ناموزوں قرار دیا ہے ' مگر یہ عدم موزونیت، سورج یا چاند کی حرکات کی بنا پر نہیں، بلکہ ان اوقات میں انسان کے اپنے افعال کی بنا پر ہوتی ہے [نیز دیکھیے ' اگلا مقالہ].

مآخذ: متن مقالہ میں مذکور ہیں۔

(محمود الحسن عارف)

••-------------••

※ **اختیارات**: (meno logtes' remerologies) اس سے مراد ایسا جوتشیانہ عمل ہے جس کا مقصد مستقبل کے مبارک(سعید) یا منحوس(نحس) اوقات ہونے کا پتہ لگانا ہے۔ یہ عمل سالوں ' مہینوں اور گھنٹوں سے تعلق رکھتا ہے۔ یہ کام جس پر اموی دور میں ایک سرکاری ملازم نجومی مامور ہوا کرتا تھا ' عباسی دور میں ایرانی رسوم اورساسانی تقویم کو اپنا لینے کے بعد بہت زیادہ اہمیت اختیار کر گیا۔ اس تقویم میں بالکل ٹھیک ٹھیک انداز میں اس بات کو طے کر دیا گیا تھا کہ بادشاہ کو ایام ہفتہ کس طرح سے گزارنے چاہئیں(مثال کے طور پر دیکھیے: الجاحظ:باب العرفان والزجر والفراسۃ علی مذہب الفرس ' طبع K.Inostranzeff ' در *Materiaux de Sources arabes Pourl' histoire de La Perse sassanide* ' پیٹرز برگ" ۱۹۰۷ء؛ص ۵۹؛ (۲)ایف جبریلی: *Etichetta di scorte e costumi sasanides nel* : کتاب اخلاق الملوک للجاحظ ' در RSO ' ۱۱(۱۹۲۸ء):۲۹۲-۳۰۵).

غیب دانی کے سلسلے میں کہانت و فراست قدیم اقوام کی طرح عربوں کے ہاں بھی قدیم زمانے سے معروف تھی (دیکھیے *La divinaton arabe* 'ص ۴۸۳ ' ح ۴ ' ۵)۔ اس کی سب سے زیادہ مشہور مثال المنذر بن ماء السماء کے غریان کا قصہ ہے ' جو سال میں ایک بار دو دنوں کے لیے دو ایسے مقدس پتھروں کے پاس قیام کیا کرتا تھا ' جن پر خون کا چھڑکاؤ کیا جاتا تھا۔ ان دنوں میں سے ایک دن مبارک (یوم نعیم) خیال کیا جاتا تھا اس روز جو لوگ اس سے ملنے کے لیے آیا کرتے تھے؛ وہ ان کے ساتھ فیاضانہ برتاؤ کرتا تھا، جبکہ دوسرا دن منحوس (یوم بؤس) تصور کیا جاتا تھا۔ اس روز اس کے بدنصیب ملاقاتیوں کو بتوں پر قربان کر دیا جاتا تھا (اس قصہ اور غریان کے لیے ملاحظہ کیجئے T.Fahd: *Le Pantheon de l' arabie central a La veille de l' hegire* 'ص۹۱-۹۴'پیرس ۱۹۶۸ء).

اسلامی دور میں بطور خاص عہد عباسی کی ایسی بہت سی داستانیں مشہور ہیں، جن سے اس امر کی تصدیق ہوتی ہے کہ اس دور میں کہانت کی طرف کس قدر زیادہ رجوع کیا جاتا تھا(C.A. Nolino : Raccolta ' ۵:۳۸ ؛ T.Fahd: *Le divination arabie* 'ص ۴۸۴).

بنو عباس کے دور حکومت میں نظری اعتبار سے اس علم نے بہت زیادہ ترقی کی۔ اس عہد میں اختیارات کے موضوع پر کثیر تعداد میں رسائل و مقالات تصنیف کیے گئے ' جن پر الکندی (بروکلمان: تکملہ '۱:۳۹۲) ' سہل بن بشر (جس کا رسالہ لاطینی ترجمے کی صورت میں محفوظ رہ گیا ہے(کتاب مذکور ۸۶۹)، القیسرانی (کتاب مذکور ۳۹۲)' ابومعشر الفلکی (وہی مصنف: تکملہ ۱:۲۲۲)' ابوسعید السجازی (ایضاً تکملہ ۱:۳۸۹)' محمد بن یعقوب بن نوبخت (ایضاً ' ص۸۶۹) ' فخر الدین الرازی(ایضاً ۱: ۵۵۷؛تکملہ '۱: ۹۲۴) اور دیگر مصنفین کے نام درج ہیں۔ عملی استعمال کے لیے متعدد طریق ہائے عمل کے مطابق مختصر جنتریاں وضع کی گئیں ' جو ایسے اچھے یا برے افعال کی نشان دہی کرتی تھیں جن کا ہفتہ کے کسی

خاص دن یا قمری سال کے کسی خاص مہینے میں انجام دینے کا مشورہ دیا جاتا ہے یا پھر ان کے کرنے سے منع کیا جاتا ہے (مثالوں کے لیے ملاحظہ کیجئے La divination ' ص۴۸۷).

ایرانی اور ترکی معاشروں میں ایرانی سال کے یوم اول(نوروز[رکّ بآں])کو خصوصی اہمیت حاصل ہے، خیال کیاجاتا ہے کہ اس روز انجام دیئے جانے والے اعمال و افعال اس امر کی پیش بنی کر دیتے ہیں کہ باقی سال کیسا رہے گا.

مآخذ : La divination arabe :T. Fahad Etudes religieuses, Sociologiques et folkloriques sur le milieu natif de L Islam ' لائیڈن ۱۹۴۴ء' ص ۴۸۳۔۴۸۸؛ (۲) :C. A. Nallino Raccolta di Scritti در 'Astrologia , astronomia Edite ed Inediti ' ۲ (۱۹۴۴ء)' ا۔۴۱ ؛ (۳) Uber Tagewahlevei bei den :IGoldziher Muhammedanern 'در Globus' جلد IX(۱۸۹۱) ' ص ۲۵۷۔ ۲۵۹ ؛ (۴) نیز دیکھیے الآلوسی: بلوغ الارب' بمدد اشاریہ؛ (۵) کرد علی : تاریخ العرب قبل الاسلام.

(T. Fahad[ت:محمد ارشد؛ ن:محمود الحسن عارف])

••--------------••

⊗ [تعلیقہ]: اسلامی نقطہ نظر سے کسی ایسے جوتشیانہ عمل کی کوئی گنجائش نہیں ہے جس کی رو سے آنے والے دنوں میں سعد یا نحس کا اندازہ کیا جا سکے۔ کائنات کا موجد وخالق اللہ تعالیٰ ہے اور اللہ تعالیٰ نے ہی یہاں ہر قسم کے حالات پیدا فرمائے ہیں۔ البتہ انسانی اعمال کی نحوست ضرور انسان پر اثر انداز ہوتی ہے۔ مثال کے طور پر سورۂ یسین میں فرمایا : قَالُوا طَآئِرُكُمْ مَّعَكُمْ (۳۶[یسین]:۱۹) یعنی تمہاری بدشگونی تمہارے ساتھ ہے [نیز رکّ بہ بمدد اشاریہ محمد فواد عبدالباقی : معجم المفہرس لالفاظ القرآن الکریم، بذیل مادہ طائر]۔ البتہ انسانی افعال کا اثر ضرور اس کی ذات پر ضرور پڑتا ہے 'چنانچہ ایک مقام پر ارشاد فرمایا:مَاۤاَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللّٰهِ وَمَاۤ اَصَابَكَ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنْ نَّفْسِكَ(۴[النساء]:۷۹)یعنی تجھے جو بھلائی پہنچتی ہے وہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے ہے اور تجھے جو برائی پہنچتی ہے، وہ تیری ہی (شامت اعمال کی) وجہ سے ہے۔ علاوہ ازیں قرآن کریم نے متعدد مقامات پر ایسے لوگوں کی خدمت کی ہے جو یہ گمان کرتے ہیں کہ ان کے دیوی دیوتا یا دوسری اشیا ان کے لیے نفع لانے یا نقصان پہنچانے کے اہل ہیں.

۲۔ قدیم عربوں کے ہاں علم النجوم سے اتنی شناسائی کہ اس سے سعد یا نحس گھڑیوں کا استنباط کیا جانا ثابت ہو، استثنائی مثالیں ہیں 'البتہ علم الفراسۃ اور علم الکہانۃ ضرور موجود تھا جو اس سے مختلف شے ہے[رکّ بہ فراسۃ؛کہانت بذیل مادہ] .

بنو عباس کے دور میں جب قدیم یونانی کتب کے تراجم ہوے، تو اہل عرب پہلی مرتبہ اس جوتشیانہ عمل سے آشنا ہوے ، جو قدیم یونانیوں، ہندؤوں اور دوسری اقوام میں متعارف تھا چنانچہ بعض کمزور عقیدے کے حامل عباسی خلفا نے اس کے مطابق تدابیر بھی اختیار کیں ' لیکن ان کی یہ تدابیر نہ تو ان کے لیے فائدہ مند ثابت ہوئیں اور نہ ہی ان تدبیروں سے وہ اپنی قسمت کے فیصلوں کو بدل سکے.

موجودہ دور کے سائنسی انکشافات سے بھی یہ بات واضح ہوگئی ہے کہ آسمانی سیارے اور ستارے محض کائنات کے بے جان اجسام ہیں اور ان کا کسی خاص موقع پر نظر آنا یا نظر نہ آنا انسانوں کے لیے نہ تو نفع رساں ہو سکتا ہے اور نہ ہی نقصان دہ۔ اس کے باوجود، اگر کوئی ضعیف العقیدہ اس قسم کا فرسودہ خیال رکھتا ہے ، تو یہ محض اس کی نادانی ہے.

مآخذ: دیکھیے القرآن الکریم ' بمدد اشاریہ محمد فواد عبدالباقی: معجم المفہرس لالفاظ القرآن الکریم 'بذیل مادہ طائر، نحس ؛ سعد اور متعلقہ آیات کی تفاسیر (۲)A.J. Wensinck: معجم المفہرس لالفاظ الحدیث النبوی ' بذیل مادہ).

(محمود الحسن عارف)

••------------••

اخوان : رک بہ طریقہ (رک آآآ ' بار اول).

••------------••

اخشخہ: جار جیاکے شہر اخال تشخہ(Akhal Tsikhe) میں ایک شہر"نیا قلعہ" کا ترکی' اور فارسی نام جو بالائی کر کے بائیں مدد گار دریا' دریائے تیشوف پر واقع ہے۔ جارجیاکے صوبے سمتخہ (قدیم سا اتابغ) کا دارالحکومت' جس کا تذکرہ (حضرت امیر معاویہؓ کے گورنر) حبیب بن مسلم کی فتوحات کے ضمن میں آیا ہے (البلاذری' ص۲۰۳).

مغل دور میں مقامی حکمران (جو خاندان جقلعی سے تعلق رکھا تھا) ' خود مختار ہو گیا اور اس نے اتابک کا لقب اختیار کر لیا ۔ فارسی اور ترکی میں پایا جانے والا نام' "قرہ" ان متعدد حکمرانوں کی طرف اشارہ کرتا ہے' جنہوں نے یہاں حکومت کی (دیکھئے Histoire Brassel : De La Gerogil 'جلد۲) ۔ ۱۵۷۹ء میں عثمانی اخال تشخ کو فتح کرنے اور وہاں اسلام اور عثمانی رسم و رواج کو نافذ کرنے میں کامیاب ہوگئے۔ ۱۶۲۵ء میں ترکی پاشا اخال تشخہ انتظامیہ پر حاوی ہوگئے' اس وقت سے یہ شہر فوجی اعتبار سے ایک اہم مقام بن گیا اور یہ غلاموں کی خرید و فروخت کا مرکز بھی رہا (دیکھئے' حاجی خلیفہ: جہاں نما' ص:۴۰۸ بعد)'

۱۸۲۹ء میں یہ قصبہ روس میں شامل کر لیا گیا' اور ۱۹۲۲ء کے روسی انقلاب کے بعد اسے جارجیا سوویٹ سوشلسٹ ری پبلک کا حصہ بنا دیا گیا (اس وقت بھی یہ آزاد ریاست جارجیا کا حصہ ہے).

مآخذ: متن مقالہ میں مذکور ہیں.

(محمود الحسن عارف)

••------------••

الاخوان (بھائی۔ برادر) : عرب قبائلی جنہوں نے ایک ایسی مذہبی اور عسکری تحریک میں شمولیت اختیار کر لی تھی ' جو جزیرہ نما عرب میں بعہد عبدالعزیز بن عبدالرحمن السعود المعروف بابن سعود [رکّ بہ آل سعود] ۱۳۳۰ تا ۱۳۴۸ھ (۱۹۱۲۔۱۹۴۰ء) اپنے عروج پر تھی۔ یہ تحریک جو وہابیت [رک باں] کی احیائی سرگرمیوں سے متاثر تھی' پہلی صدی ہجری/ ساتویں صدی عیسوی میں قبائل عرب کے درمیان برپا ہونے والی اولین اسلامی تحریک سے گہری مماثلت رکھتی ہے۔ اسلامی معاشرے کے قیام کے لیے قبائلی اتحاد' جہاد کے ذریعے اشاعت دین اور اللہ کی راہ میں مر مٹنے کا شدید جذبہ دونوں تحریکوں کی قدر مشترک ہے۔ اس پس منظر میں فوجی چھاؤنیوں میں بدوؤں کا ڈیرے لگانا الاخوان تحریک کی ایک امتیازی خصوصیت تھی۔ الاخوان کی بہادری اور شجاعت کی بدولت ہی جزیرہ نما عرب کا بیشتر حصہ ابن سعود کی عملداری میں آ گیا۔ تاہم جب ان جانثارانِ توحید نے جزیرہ سے باہر نکل کر شمال کی جانب پیش قدمی کی تو صورت حا ل بدل گئی۔ الاخوان کو جب اردن اور عراق میں تعینات برطانوی جنگی طیاروں' بکتر بند گاڑیوں اور (اتحادیوں کی حفاظت کے لیے) خلیج فارس میں متعین برطانوی بحری بیڑے کا مقابلہ کرنا پڑا تو ان کی بہادری وشجاعت بیسویں صدی کی مشینوں کے مقابلے میں لاحاصل رہی ' پھر جب انہوں نے مغربی تہذیب وتمدن کے مظاہر کو اپنے معاشرے میں نفوذ کرتے دیکھا تو وہ ابن سعود سے بدظن ہوگئے اور اس کے خلاف اٹھ کھڑے ہوے لیکن اس نے اپنی منظم فوج کے ذریعے ان پر قابو پا لیا ' اس طرح یہ تحریک اپنے انجام کو پہنچ گئی.

تحریک الاخوان کا عروج وزوال مملکت سعودی عرب کی تاریخ کا ایک اہم باب ہے۔ ابن سعود اور الاخوان کے قریبی تعاون کے دوران عسیر' جبل شمر اور حجاز کے علاقے فتح ہوے اور مملکت شمال اور مغرب کی جانب وسعت اختیار کر گئی۔ ابن سعود نے مقامات مقدسہ کے محافظ کی حیثیت سے اسلامی دنیا میں بڑی قدر

ومنزلت اور امتیازی حیثیت حاصل کر لی۔ الاخوان کی بغاوت اور ان کے اٹھائے ہوئے اعتراضات کے جواب میں شاہ اور اس کی حکومت کے رد عمل نے مملکت کے مستقبل کے لائحہ عمل کا واضح تعین کر دیا۔ الاخوان کی قدامت پرستی سے اسلامی دنیا کا جدید تعلیم یافتہ طبقہ نالاں ہوا۔ تاہم ان کی شجاعت اور اسلامی اصولوں سے ان کی بے لچک وفا داری نے بہت سے مسلمانوں پر اچھے اثرات بھی مرتب کیے۔

بارھویں اور تیرھویں صدی ہجری میں آل سعود نے اپنی جنگوں میں بنیادی طور پر نجد کے شہری علاقوں کے تنومند لوگوں پر انحصار کیا جو سیماب صفت بدویوں کے برعکس میدان جنگ میں ثابت قدم رہتے تھے۔ ابن سعود نے ۱۳۱۹ھ/۱۹۰۲ء میں اپنے آباء واجداد کے صدر مقام الریاض کو جبل شمر کی جنگ میں حائل کے آل رشید سے چھین لیا اور اپنے خاندان کی قلمرو کی تعمیر نو کا آغاز کر دیا۔ اگرچہ وہ پیدائش اور اپنی تعلیم وتربیت کے لحاظ سے شہری تھا، لیکن وہ بدوؤں کے درمیان بھی رہ چکا تھا اور انہیں بڑی اچھی طرح سمجھتا تھا۔ چنانچہ جب وہ قبائلی رقابتوں، جنہوں نے مدتوں سے عربوں میں ناچاقی اور پھوٹ ڈال رکھی تھی، سے دو چار ہوا تو اس نے بدوؤں کی ذہانت اور صلاحیتوں کے بہتر استعمال کے لیے یہ تدبیر سوچی کہ انہیں آبادیوں میں بسایا جائے، جہاں ان کو زیادہ آسانی سے اسلامی اصولوں کی تعلیم دی جا سکتی تھی، ان کو زیادہ قابل اعتماد شہری بنایا جا سکتا تھا اور انہیں بہتر عسکری قوت میں ڈھالا جا سکتا تھا۔ یہ انقلابی طرز فکر ونظر بدوؤں سے اس بات کا تقاضا کرتا تھا کہ وہ اپنے پرانے طرز زندگی سے دست بردار ہو کر ایک نیا طرز زندگی اپنائیں جو تائید الٰہی سے ان کے لیے منور ہوا تھا۔ چنانچہ تقدیس کے پیش نظر ان نو آبادیوں کو ہجرہ اور آباد کاروں کو ''الاخوان'' سے موسوم کیا گیا۔ ہجرہ کی طرف نقل مکانی کرنے والے بدوؤں نے پشم کے بنے ہوئے خیموں کو ترک کر کے مٹی کی جھونپڑیوں میں رہائش اختیار کر لی۔ اکثر وبیشتر بدوؤں نے اپنے اونٹ اور بکریاں فروخت کر ڈالیں، کیونکہ اب وہ چرواہوں کی بجائے کاشتکار بن چکے تھے بلکہ اپنی پیدا کردہ اجناس کو فروخت کرنے والے تاجر بھی بن چکے تھے۔

حکومت نے جگہوں کے انتخاب، زمین کے عطیے، مساجد، مدارس اور مکانات کی تعمیر، بیج اور آلات کی فراہمی، کاشتکاری کی تربیت، اسلحہ اور ہتھیاروں کی فراہمی اور سب سے بڑھ کر یہ کہ اسلامی اصول وعقائد کو ذہن نشین کرانے کے لیے پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم اور السلف الصالح کے دور کی پیروی کرتے ہوئے مذہبی معلمین کو مامور کر کے ھجرات (نو آبادیوں) کے ادارہ کی کفالت وحمایت کی۔ یہ وہی طریقہ تھا جس کی تعلیم محمد بن عبدالوہاب [رکّ بآں] نے دی تھی، لیکن الاخوان بسا اوقات حد اعتدال سے تجاوز کر جاتے تھے۔ وہ ہر قسم کی بدعات کا علانیہ طور پر رد کرنے میں بڑے جوشیلے واقع ہوئے تھے۔ بجلی، جو روغن اور موم کے بغیر ہی روشنی لائی تھی، باطل اور حرام ٹھہری۔ الاخوان نے آئینے توڑ ڈالے، کیونکہ وہ شبیہہ کو منعکس کرتے تھے۔ الاخوان کا نقطہ نظر یہ تھا کہ مردوں کو اپنی ظاہری وضع قطع میں پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم کے اسوہ کی پیروی کرنی چاہیے۔ مونچھوں کی اتنی تراش خراش کرنی چاہیے کہ وہ نظر نہ آ سکیں اور ڈاڑھیوں کو بڑھانا چاہیے اور روایتی عماموں اور بدوؤں کے عقال کو لازمی طور پر سفید عماموں سے بدلا جانا چاہیے۔

ھجرات (نئی آبادیوں) میں دعوتی وتبلیغی کام شیخ عبداللہ بن محمد بن عبداللطیف، جو محمد بن عبدالوہاب کی آل میں سے تھے، کی زیر نگرانی جاری رہا، جنہوں نے الاخوان کے درمیان تقسیم کے لیے فقہ حنبلی پر رسائل اور کتابچے تصنیف کیے۔ ذوالقعدۃ ۱۳۳۲ھ/ستمبر ۱۹۱۴ء میں انہوں نے دیگر علما کے ساتھ کر مل کر ''الی کافۃ الاخوان من اھل الھجرۃ'' کے عنوان سے ایک مراسلہ تحریر کیا، جس میں اخوان کو اعتدال اختیار کرنے کی

ترغیب دی گئی تھی۔ علما کی رائے یہ تھی کہ عقال اور عمامہ پہننے کے بارے میں شریعت میں کوئی اختلاف نہیں پایا جاتا۔ اسی دوران میں ابن سعود نے الاخوان کو ایک اور مراسلہ تحریر کیا جس میں اس امر کی جانب توجہ دلائی گئی کہ مسلمان سنی بھائیوں کے چاروں فقہی مسالک میں کسی طرح کا بھی کوئی اساسی اختلاف نہیں پایا جاتا' اگرچہ ابن سعود اور اس کی حکومت فقہ حنبلی سے وابستہ تھی۔ اس نے اس امر سے بھی آگاہ کیا کہ الاخوان کی نوآبادیوں میں مختلف فقہی مذاہب کی کتب اور ابن تیمیہ [رک باں] اور ابن القیم الجوزیہؒ [رک باں] جو وہابیت کے روحانی نقیب تھے' کی تحریریں موجود ہیں۔ الاخوان تحریک کے زور پکڑتے ہی اس کے پیروکاروں نے رواداری اور اعتدال سے متعلق استدلال کو اکثر نظر انداز کر دیا تھا' تاہم ہجرات (نوآبادیوں) میں دینی تعلیم نے الاخوان کو جبکہ وہ جنگی مہمات کی بجائے گھروں پر ہوتے تھے' دیانتدار اور قانون کا احترام کرنے والے شہری بنانے میں بڑا اہم کردار ادا کیا۔

بطور سپاہی الاخوان اپنے آپ کو توحید کے محافظ اور خدا کے فرمانبرداروں کا بھائی کہا کرتے تھے۔ وہ دین کی راہ میں لڑائی کے دوران میں موت سے عشق کیا کرتے تھے۔ ان کا ایک جنگی نعرہ یہ تھا "جنت کی ہوائیں چل رہی ہیں۔ اے جنت کی آرزو کرنے والے تو کہاں ہے"؟ گذشتہ ادوار کی طرح وہ اپنے مال غنیمت کا پانچواں حصہ (خمس) امام ابن سعود کو دیا کرتے تھے۔ جب وہ برطانوی افواج سے معرکہ آرا ہوئے تو وہ جنگی مشینوں کے ڈر سے پیچھے نہیں ہٹے' بلکہ اپنے سروں کے اوپر اڑتے ہوئے جنگی طیاروں پر اپنی بندوقوں سے گولیاں چلاتے رہے۔ بعض اوقات ان کے حملوں کا دائرہ سیکڑوں میلوں تک وسیع ہوتا تھا' اونٹوں کی لمبی لمبی قطاریں جنگی مہموں پر رواں دواں ہوتیں۔ ہر اونٹ پر دو آدمی سوار ہوتے۔ ان کے آگے گھڑسوار ہوتے تھے جو ایسے جھنڈے لیے ہوتے تھے جن پر کلمۂ شہادت نقش ہوتا تھا۔ حملہ آور بالعموم صبح کے وقت اپنے ہدف پر بھرپور حملہ کیا کرتے تھے' وہ جن عربوں کے خلاف پیش قدمی کیا کرتے تھے وہ ان کے قریب آجانے پر ہیبت زدہ ہوجاتے تھے' کیونکہ اکثر اوقات وہ ان لوگوں کو جو ان کی تشریح کے مطابق عقیدۂ توحید کا اقرار نہیں کرتے تھے' کافر سمجھتے تھے اور انہیں قتل کر دیتے تھے۔ تقریباً ۱۳۳۰ھ/۱۹۱۲ء میں پہلی هجرة (نوآبادی) کی بنیاد نجد میں الزلفی کے شمال مشرق میں کویت سے القصیم آنے والی شاہراہ پر الارطاویہ کے کنوؤں کے مقام پر رکھی گئی' جب ڈنمارکی سیاح بی ران کائر (B.Raunkier) کا ربیع الاول ۱۳۳۰ھ/مارچ ۱۹۱۲ء میں ان کنوؤں کے پاس سے گزر ہوا تو اسے وہاں کوئی آبادی نظر نہ آئی۔ نئے قصبے مطیر اور حرب [رک باں] قبائل کے افراد پر مشتمل تھے۔ فیصل بن سلطان الدویش جو مطیر کا سربرآوردہ سردار تھا ان کا رہنما بن گیا۔ ایک اور نو آبادی جو اسی سال یا اس سے اگلے سال بسائی گئی' "الغطغط" تھی' جو ریاض کے جنوب مغرب میں جبل طویق کی ڈھلان پر واقع تھی۔ یہ مرکز قبیلہ عتیبہ [رک باں] کے افراد پر مشتمل تھا جن کی قیادت سلطان بن بجاد ابن حمید رئیس برقا (جو قبیلے کی دو بڑی شاخوں میں اسے ایک شاخ تھی) کے سپرد تھی۔ عمدہ دینی خدمات کی وجہ سے ابن حمید کو سلطان الدین کے لقب سے پکارا جاتا تھا.

بہرحال بہت سی نو آبادیاں تعمیر کی گئیں۔ ان کے ناموں کی متعدد فہرستیں مرتب کی گئی ہیں جس میں سے کوئی ایک بھی مکمل اور اغلاط سے پاک نہیں ہے۔ اوپن ہائم (Oppenheim) اور کاسکل (Caskal) نے ان کی کل تعداد ۱۱۴ بتائی ہے جن میں بہت سی بستیاں ایسی ہیں جن کی شناخت مشتبہ ہے (دیکھیے G.Rentze کا ریویو' در *Oreins* (۱۹۵۷) ص ۷۷۔۸۹)۔ فلبی (Philby) کے اندازے کے مطابق ان کی تعداد ۲۰۰ تھی۔ مذکورہ' نو آبادیوں کی طرح چند بڑی نوآبادیاں دس ہزار نفوس تک پر مشتمل تھیں جبکہ چھوٹی نو آبادیاں دس بیس افراد پر

بھی مشتمل ہوتی تھیں.

اگرچہ بین القبائلی کشمکش کو ختم کرنے کے لیے مختلف قبائل کے عناصر کو ایک ہی ھجرہ (نو آبادی) میں آباد کرنے کی کوشش کی گئی تھی لیکن ایسی زیادہ تر نو آبادیاں مخصوص قبائل کے ساتھ ہی منسوب ہو کر رہ گئیں' اوپن ہائم اور کاسکل نے جو فہرستیں قلم بند کی ہیں' اگرچہ وہ حتمی نہیں ہیں ' لیکن پھر بھی ان سے ان قبائل کا پتہ چل جاتا ہے جو اس تحریک میں بہت زیادہ سر گرم عمل رہے: حرب قبیلہ= ۲۷ ھجرات ' عتیبہ= ۱۹' مطیر=۱۶' العجمان= ۱۴' شمر=۹' اور قحطان=۸ .

یہ ھجرات نجد اور اس علاقے میں ' جو اب سعودی عرب کا مشرقی صوبہ کہلاتا ہے' پھیلی ہوئی تھیں۔ یہ جنوب کی طرف الربع الخالی تک اور شمال کی طرف شام کے صحرا تک پہنچ چکی تھیں' تاہم الحجاز اور عسیر کے اونچے پہاڑوں کی وجہ سے مغربی سمت زیادہ وسعت اختیار نہ کر سکیں.

۱۳۳۶ھ/۱۹۱۸ء تک اخوان کی عسکری تنظیم اس حد تک ترقی کر چکی تھی کہ انہوں نے ابن سعود کی فوج کے نجد کے شہری عمائدین کی جگہ لینی شروع کر دی' جو ابن سعود کے محافظ دستے کے ساتھ پیش قدمی کر تے تھے۔ اسی سال ابن سعود نے الاخوان کے ساتھ آل رشید کے صدر مقام حائل کی طرف پیش قدمی کی ' لیکن توپ خانے کی کمی کی وجہ سے شہر پر قبضہ کرنے میں ناکام رہا۔ تاہم۱۳۳۷ھ/۱۹۱۹ء میں الاخوان نے فیصلہ کن جنگ کے ذریعے حجاز کے شریف حسین ہاشمی کے عہد حکومت کا خاتمہ کر دیا۔ ابن سعود اور شریف حسین کے ما بین بڑھتی ہوئی کشیدگی کی ایک وجہ حجاز اور نجد کے درمیان سرحدی تنازعہ اور وہاں آباد قبائل کی وفاداری کا معاملہ بھی تھا۔ الخرمہ اور ترابہ کے نخلستان بھی اہمیت کے حامل تھے جہاں سب سے اہم قبیلہ عقیبہ آباد تھا۔ ابن سعود' قبیلہ عتیبہ کی ج قبابل کی ایک مضبوط شاخ تھی اور الغطغط میں آباد تھی اور جس کی قیادت ابن حمید کے ہاتھوں میں تھی 'حمایت پہلے ہی حاصل کر چکا تھا۔ الخمرۃ کا امیر خالد بن منصور ابن لوئ امیر عبداللہ کا حلیف تھا ' لیکن عثمانی فوجوں کے محاصرۂ مدینہ کے دوران میں اس سے اختلاف پیدا ہوجانے کے باعث الخمرۃ واپس لوٹ آیا تھا ' جہاں اس نے الاخوان میں شمولیت اختیار کر لی اور بڑی سرگرمی سے ان کے عقائد ونظریات کو قبائل کے درمیان پھیلا نے لگا.

۱۳۳۶ھ/۱۹۱۷ء کے بعد سے الحسین نے ابن لوئ کے خلاف تین مہمیں روانہ کیں ' لیکن تینوں کو پسپا کر دیا گیا۔ مدینہ کی سپر اندازی کے بعد الحسین نے ایک اور بڑی مہم تیار کی اور اس کی قیادت اپنے بیٹے کے سپرد کی۔ الخمرہ کے لوگوں نے ابن سعود سے مدد طلب کی ' چنانچہ اس نے ابن حمید کو یہ ذمہ داری سونپی کہ وہ الاخوان کا ایک دستہ لے کر آگے بڑھے۔ ابن لوئ اور ابن حمید نے ایک ساتھ تربۃ کے مقام پر عبداللہ کے قلعہ بند پڑاؤ پراچانک حملہ کر دیا اور ہاشمی افواج کو(جن میں باضابطہ سپاہی اور رضا کار شامل تھے) تتر بتر کر دیا۔ اب مکہ پر حملے کا راستہ کھلا تھا ' لیکن ابن سعود نے سیاسی مصلحتوں کی بنا پر الاخوان کو واپس بلا لیا.

۱۳۳۸ھ/۱۹۲۰ء میں الاخوان کے لشکریوں نے پہاڑی علاقے عسیر کے صدر مقام ابہا کی تسخیر میں حصہ لیا اور وہاں ابن سعود کے اقتدار کے لیے قائم کی گئی چھاؤنی کی نفری میں اضافہ کیا۔ الاخوان کا رویہ اس قدر سخت تھا کہ عسیر کے لوگوں نے بغاوت کر دی اور ابن سعود کو اپنے بیٹے فیصل کو ابن حمید کی ماتحتی میں الاخوان کے ایک اور فوجی دستے کے ساتھ اس علاقے پر از سر نو تسلط حاصل کرنے کے لیے روانہ کرنا پڑا.

۱۳۳۸ھ/۱۹۲۰ء میں ابن سعود اور کویت کے حکمران سالم بن مبارک الصباح کے ما بین سرحدوں کے تعین پر ایک تنازعہ اُٹھ کھڑا ہوا۔ ابن سعود کا یہ خیال تھا کہ سالم جنوب کے علاقوں پر اپنا حق ملکیت جتا رہا ہے۔ سالم نے مطیر کے الاخوان کی طرف سے قریہ

العلیاء کے مقام پر ایک ھجرہ تعمیر کرنے پر احتجاج کیا اور متنازعہ علاقے کی طرف ایک فوجی دستہ روانہ کر دیا اور قریہ کے قریب حمض کے مقام پر فیصل الدویش اور اخوان نے اس پر غلبہ پا لیا۔ لشکر کشی کے خوف سے کویت کے عوام نے شہر کے دفاع کے لیے دو ماہ کے اندر ایک طویل فصیل تعمیر کر لی ' جس کے چار دروازے تھے۔ محرم ۱۳۳۹ھ/اکتوبر ۱۹۲۰ء میں الدویش نے کویت شہر کے بجائے الجھراء کے نواحی نخلستان کی طرف پیش قدمی کی' جس کا سالم نے بڑی بے جگری اور کامیابی سے دفاع کیا۔ اس میں فریقین کو بھاری نقصان اٹھانا پڑا۔ برطانیہ نے جس نے کویت کی حفاظت کا معاہدہ کر رکھا تھا ' دو جنگی جہاز بندرگاہ کی طرف اور دو جنگی طیارے عراق سے روانہ کیے ' جنھوں نے الاخوان پر انتباہ کی غرض سے تحریری اعلان گرائے۔ الدویش نے اب عراقی علاقے میں الزبیر کے مضافات کی طرف پیش قدمی کی جہاں برطانوی افواج نے دوبارہ مداخلت کی۔ کویت اور ابن سعود کے ما بین بحران کو کویت کے ولی عہد احمد الجابر الصباح (کی زیر قیادت ایک وفد) نے حل کرنے کی کوشش کی' جس نے سالم کے برعکس ابن سعود سے اچھے تعلقات استوار کر رکھے تھے۔ جمادی الآخرہ ۱۳۳۹ھ/ فروری ۱۹۲۱ء میں سالم کا انتقال ہوگیا۔ جبکہ یہ وفد ابھی ابن سعود سے گفت وشنید کر رہا تھا۔ سالم کے جانشین کی حیثیت سے احمد نے دونوں ملکوں کے درمیان دوستانہ تعلقات بحال کر دیئے۔

۱۳۳۹ھ/۱۹۲۱ء میں الریاض میں منعقد ہونے والی مؤتمر میں جس میں بہت سے الاخوان شریک ہوے ابن سعود کے سلطان نجد ہونے کا اعلان کر دیا گیا۔ یہ خطاب اس کے خاندان کے لیے نیا تھا' کیونکہ اس کے والد عبدالرحمن نے اپنے لیے امام کا قدیم خطاب برقرار رکھا تھا۔ نئے سلطان نے اپنے دیرینہ دشمن آل رشید کو تباہ کرکے اس تقریب کا انعقاد کیا۔ تقریباً دو ماہ کے محاصرہ کے بعد جس میں الدویش اور اخوان نے بڑا اہم کردار ادا کیا ' حائل نے بالآخر صفر ۱۳۴۰ھ/ نومبر ۱۹۲۱ء میں اطاعت قبول کر لی۔ تاہم ابن سعود نے آل رشید سے جو فیاضانہ برتاؤ کیا ' الاخوان نے اسے تنقید کا نشانہ بنایا۔

آل رشید کے علاقوں پر قبضے نے ابن سعود کی مملکت اور عراق اور اردن کی ریاستوں کے مابین حائل رکاوٹ کو ختم کردیا۔ آل رشید کے متعدد پیروکاروں اور بطور خاص قبیلہ شمر سے تعلق رکھنے والوں نے ' عراق میں پناہ لے لی اور ابن سعود کے خلاف عسکری کاروائیاں کرنے لگے۔ اس طرح وہ الاخوان کے جنھیں الحجاز میں ہاشمیوں کے خلاف کاروائیوں سے روک دیا گیا تھا ' نئے ہمسایوں کی صورت میں مدمقابل مل گئے' جہاں الحسین کے بیٹے عبداللہ اور فیصل عراق اور اردن کی سلطنتوں پر قابض ہوگئے تھے۔ الاخوان کی نظروں میں منحرف ہاشمی خواہ وہ کہیں بھی ہوں ان کے تعاقب کا ہدف تھے۔ علاوہ ازیں عراق میں بہت سے شیعہ بھی تھے' خصوصاً وہ گلہ بان قبائل جو نجد اور کویت کی حدود تک پھیلے ہوے تھے اور شیعیت الاخوان کے ہاں انتہائی مکروہ چیز تھی۔

۱۳۴۰ھ/۱۹۲۲ء میں الاخوان اردن کی جانب وادی السرحان کے جنوبی کنارے پر واقع الجوف اور سکاکہ کے نخلستانوں پر قبضہ کرتے ہوے حائل سے شمال مغرب کی طرف بہت آگے پہنچ گئے۔ الاخوان کے ایک دستے نے اردن کے دارالخلافہ عمان کے انتہائی قریب بنو صخر کے دو دیہاتوں پر حملہ کر دیا اور برطانوی جنگی طیاروں کے آنے سے پہلے ہی واپس آگئے۔

برطانوی حکومت نے جو اردن اور عراق پر قابض تھی اور ابن سعود کے ساتھ بھی اس کا معاہدہ تھا اور اسے وہ معمولی امداد بھی دیتے تھے' اس طرح کے حملوں اور جوابی حملوں سے بچنے کے طریقے تلاش کرنا چاہے۔ برطانوی حکومت کا احساس یہ تھا کہ قبائل کی وفاداری اور سرحدوں کا تعین ضروری تھا چنانچہ عراق اور نجد کے نمائندوں کو ۷ رمضان ۱۳۵۰ھ/ ۵ مئی ۱۹۲۲ء کے دن المحمرۃ کے مقام پر ایک معاہدہ پر دستخط کے لیے

جمع کیا گیا' جس کی توثیق کرنے سے ابن سعود نے اس بنیاد پر انکار کر دیا کہ اس کے نمائندے نے اس کی ہدایات سے تجاوز کیا تھا۔ تاہم ابن سعود نے ۱۲ ربیع الاول ۱۳۴۱ھ/۲ دسمبر ۱۹۲۲ء کو برطانوی اور عراقی حکام کے ساتھ العقیر کے مقام پر ہونے والی ملاقات میں عراق اور نجد کے درمیان حد بندی کے ایک معاہدے کو تسلیم کر لیا۔ اسی اثنا میں نجد اور کویت کے ما بین حد بندی کے لیے کویت میں متعین برطانوی پولٹیکل ایجنٹ کے ساتھ بھی ایک معاہدہ طے پا گیا۔ ان دستاویزات کی روسے نجد اور عراق' اور نجد اور کویت کے درمیان ایک غیر جانبدار علاقے (Buffer zone) کا تعین کیا گیا جس پر دونوں متعلقہ حکومتوں کو مساوی حقوق حاصل تھے۔

مستقل باشندوں کے بغیر غیر جانبدار علاقوں کے تعین کا مقصد یہ تھا کہ دونوں اطراف کے خانہ بدوش وہاں اپنے مویشی چرا سکتے تھے۔ صدیوں سے عرب بدو آزادانہ سارے علاقے میں گھومتے پھرتے تھے اور انہیں روکنے کے لیے کوئی حد بندیاں موجود نہ تھیں ' چنانچہ نئے انتظامات سے موافقت و ہم آہنگی اختیار کرنے میں کچھ وقت کا لگنا ضروری تھا ' بالخصوص جبکہ نقشہ جات کے مطابق سرحدوں کی عملا نشاندہی بھی نہیں کی گئی تھی۔ علاوہ ازیں نئی حد بندی بھی بعض مقامات پر غیر واضح تھی ' جس کی وجہ سے تنازعہ کی صورت پیدا ہو سکتی تھی۔ان حالات میں اگلی دہائی میں سرحد کے دونوں اطراف سے حملوں کا سلسلہ معمول بن کر رہ گیا۔

ابن سعود اور اس کے تینوں ہاشمی ہمسایوں کے مابین کشیدگی کم کرنے کے لیے برطانیہ نے چاروں فریقوں کو دعوت دی کہ وہ اس غرض کے لیے کویت میں ایک کانفرنس میں جمع ہوں۔ حجاز کے حکمران شریف حسین نے ایسا کرنے سے انکار کر دیا ' جبکہ دیگر تینوں فریقوں کی طرف سے مندوبین جمادی الاولیٰ تا رمضان ۱۳۴۲ھ/دسمبر ۱۹۲۳ء تا اپریل ۱۹۲۴ء تک باہمی ملاقاتیں کرتے رہے ' تاہم وہ قبائل کے الحاق سمیت کسی بھی مسئلے کو حل نہ کر سکے ۔ شریف حسین اور ابن سعود کے ما بین صورت حال اس وقت مزید کشیدہ ہوگئی جب رجب میں شریف حسین کی خلافت کا اعلان کر دیا گیا۔ الاخوان کے نزدیک ہاشمیوں کی یہ حرکت ان کی بے دینی کا ایک اور ثبوت تھی ' مصر اور ہندوستان کے اسلامی حلقوں نے مقامات مقدسہ اور حج کے امور سے متعلق شریف حسین کے اقدامات کو تنقید کا نشانہ بنایا۔ ذوالقعدہ ۱۳۴۲ھ/ جون ۱۹۲۴ء میں ابن سعود کے عمائدین کی ایک مؤتمر الریاض میں منعقد ہوئی' جس میں الاخوان قائدین نے شریف الحسین پر انہیں حج کی ادائیگی سے روکنے کا الزام عائد کیا۔ علما نے اعلان کر دیا کہ نجد کے مسلمانوں کو برضا ورغبت یا پھر قوت و طاقت کے زور پر اس دینی فریضہ کو ادا کرنے کا حق حاصل ہے' مؤتمر "توکلنا علی اللہ ۔الی الحجاز" کے نعرے کے ساتھ اختتام پذیر ہوئی۔

الاخوان ۱۳۴۲ھ/ ۱۹۲۴ء کے حج میں بر وقت متحرک نہ ہوسکے اور حجاز کے خلاف ان کی عسکری مہم محرم ۱۳۴۳ھ/ اگست ۱۹۲۴ء میں شروع ہوئی جس میں انہوں نے مغربی جانب ہاشمیوں کے خلاف محاذ کھول دیئے۔ الاخوان کے ایک سریع الحرکت دستے نے عمان کے بالکل جنوب میں بنو صخر کے دیہاتوں پر حملہ کر دیا لیکن انہیں برطانوی جنگی طیاروں اور بکتر بند گاڑیوں کی طرف سے پہنچائے جانے والے شدید نقصانات کے بعد پسپائی اختیار کرنا پڑی۔ دوسری جانب الاخوان کے کچھ دستوں نے عراق پر چڑھائی کی ' لیکن یہاں بھی برطانیہ نے جدید جنگی ساز وسامان کے ساتھ ان کی مزاحمت کی۔ مغرب کی جانب الاخوان نے ابن لویٔ اور ابن حمید کی قیادت میں پیش قدمی کی۔ صفر ۱۳۴۳ھ/ ستمبر ۱۹۲۴ء میں ان کا مقدمۃ الجیش کسی ذمہ دار افسر کے بغیر ہی طائف میں داخل ہوگیا اور الحسین کے بیٹے علی کے زیر کمان دفاع پر مامور افواج کو فرار ہونے پر مجبور کر دیا۔ شہریوں کے ساتھ ایک تنازعہ کے نتیجہ میں الاخوان نے سینکڑوں آدمیوں کو ہلاک کر دیا۔ جس پر ابن حمید بحالی امن کے

لیے فوراً وہاں پہنچا اور ابن سعود نے فوری احکامات جاری کیے کہ آئندہ ایسے واقعات کا اعادہ نہ ہو۔ الحجاز میں جنگ کے دوران میں الاخوان کی طرف سے بے لگام تشدد کا یہ ایک ہی واقعہ پیش آیا۔ لیکن الحسین کی رعایا کے دلوں میں خوف ودہشت بٹھا دینے کے لیے یہی ایک واقعہ کافی تھا۔ چنانچہ امیر علی سمیت بہت سے لوگ مکہ سے بھاگ گئے اور شہر مدافعت کے قابل نہ رہا۔ ربیع الاول ۱۳۴۳ھ/اکتوبر ۱۹۲۴ء میں الاخوان ابن لوئ اور ابن حمید کے زیر قیادت احرام پہنے ہوے اور بندوقیں اٹھائے ہوے، جن کے دہانے زمین کی طرف تھے مکہ مکرمہ میں داخل ہوے۔ ابن سعود کی الریاض سے آمد سے تقریباً دو ماہ قبل مکہ مکرمہ پر قبضہ مکمل ہوگیا تھا۔ اخوان نے ابن لوئ کو مکہ کا امیر منتخب کرلیا اوراس طرح حجاز سے ہاشمی سلطنت کے ایک ہزار سالہ اقتدار کا خاتمہ ہوگیا۔

الاخوان نے وہابی تحریک کے نظریات پر عمل کرتے ہوے مکہ میں بہت سے مقبروں کو مسمار کر دیا اور اس طرح اسلامی دنیا میں ناموافق رد عمل کو برانگیختہ کیا۔ جب ابن سعود نے الحجاز کے لوگوں کے ساتھ نرمی اور شفقت کا برتاؤ کیا تو الاخوان نے اس پر برہمی کا اظہار کیا اور عیدالفطر کے موقع پر مکہ میں فیصل الدویش کے خطاب نے تو کھلم کھلا بغاوت کے رجحان کی نشان دہی کر دی۔ الحجاز کے ممتاز شہریوں نے الحسین کو سبکدوش ہونے پر قائل کرکے اس کے بیٹے علی کو آئینی فرمانروا کے طور پر تسلیم کر لیا تھا۔ چنانچہ الاخوان نے علی کی قوت کے دو مراکز جدہ اور مدینہ کا محاصرہ کر لیا، لیکن ابن سعود نے جمادی الآخرہ ۱۳۴۳ھ/دسمبر ۱۹۲۵ء میں اہل جدہ کی شہر کو پرامن طور پر حوالے کرنے کی شرط تسلیم کر لی اور اسی طرح اس کے بیٹے محمد نے اہل مدینہ کی سپر اندازی کو قبول کر لیا۔

ابھی جدہ کا محاصرہ جاری تھا کہ ابن سعود نے ربیع الثانی ۱۳۴۴ھ/نومبر ۱۹۲۵ء میں جدہ سے مکہ جانے والی شاہراہ پر واقع دو مقامات بحرہ (Bahra) اور حداء (Hudda) کے بارے میں برطانیہ کے ساتھ (عراق اور اردن کے نمائندے کی حیثیت سے) معاہدہ کر لیا۔ جدہ معاہدہ نے نجد اور شرق اردن کے درمیان سرحد کا بھی تعین کر دیا جس میں ابن سعود کے اصرار پر معان اور العقبہ کے اضلاع حجاز کا حصہ قرار پائے۔

اہل حجاز کے ساتھ کسی بڑی چپقلش سے بچنے کے لیے ابن سعود نے اکثر الاخوان کو واپس نجد بھجوا دیا یا جنگی مہمات پر روانہ کر دیا، مثلاً جنوب میں یمن کی سرحد کے قریبی اضلاع اور شمال کی جانب العقبہ پر اپنے غلبہ کومستحکم کرنے کے لیے۔ مکہ میں الاخوان نے ۱۳۴۴ھ/۱۹۲۶ء میں حج کے دوران ایسی حرکتیں کیں جنھوں نے امن وامان پر برا اثر ڈالا، مثلاً الاخوان نے مصری قافلوں پر اس لیے سنگ باری کی کہ وہ محمل اور عسکری بینڈ کو بدعات تصور کرتے تھے۔ (رد عمل میں) مصریوں نے نجد سے آئے حاجیوں پر فائرنگ کر دی اور ان میں سے چند ایک کو ہلاک کر دیا۔ یہ واقعہ بھی اگلی دہائی میں الحجاز کی نئی حکومت سے مصریوں کی طرف سے سرد مہری کا سبب بنا۔

ابن سعود کے عہد حکومت میں الاخوان کی بے چینی ۱۳۴۵ھ/۱۹۲۶ء میں ارطاویہ کے مقام پر ان کے قائدین کی مؤتمر میں ابھر کر سامنے آگئی۔ جب ابن سعود کی، جو اب حجاز کا سلطان بھی تھا، متعدد اقدامات کی وجہ سے مذمت کی گئی۔ جیسے اس کا اپنے بیٹے کو مصر (جسے الاخوان شرک کی سر زمین خیال کرتے تھے) کے دورے پر روانہ کرنا اور خود اس کا موٹر گاڑیاں، ٹیلیفون اور تار برقی وغیرہ استعمال کرنا۔ ابن سعود نے اس پر علما کا ایک اجلاس الریاض میں رجب ۱۳۴۵ھ/جنوری ۱۹۲۷ء میں طلب کیا جس میں چند اخوان قائدین بھی شریک ہوے۔ اس مؤتمر میں شریک علما نے شعبان/فروری میں ایک فتویٰ جاری کیا جس میں اصولی طور پر ابن سعود کے اقتدار کو تسلیم کیا گیا، تاہم الاخوان کے جذبات کی رعایت

بھی کی گئی کہ اگر ممکن ہو تو محمل کے مکہ میں داخلے کو ممنوع قراردیا جائے اور الحساء اور القطیف کے شیعوں کو حقیقی اسلام کے احاطہ میں لانے کے لیے ٹھوس اقدامات کیے جائیں' تاہم تار برقی کے استعمال سے متعلق علما نے کوئی رائے دینے سے یہ کہہ کر انکار کر دیا کہ یہ ایک جدید ایجاد ہے اور اس کے عدم استعمال سے متعلق دینی مآخذ میں کوئی چیز نہیں ملتی۔ دو ماہ بعد الریاض میں ایک اور مؤتمر منعقد ہوئی جس میں باستثناء ابن حمید تین ہزار اخوانی عمائدین شریک ہوے۔ اس اجلاس میں ابن سعود نے مزید تائید و حمایت حاصل کر لی۔ ابن سعود نے ۱۸ ذو القعدہ ۱۳۴۵ھ/۲۰ مئی ۱۹۲۷ء کو برطانیہ کے ساتھ معاہدۂ جدہ پر دستخط کر کے اپنی عالمی حیثیت مزید مستحکم کر لی۔ دوسری طرف ابن حمید اور الدویش ابھی تک مزاحمت کا سلسلہ جاری رکھے ہوے تھے کیونکہ وہ غیر مسلم عیسائی طاقتوں سے تعلقات کو درست خیال نہیں کرتے تھے.

جمادی الاولی ۱۳۴۶ھ/ نومبر ۱۹۲۷ء میں عراق اور نجد کے درمیان غیر جانبدار علاقے کے شمال میں ایک وقوعہ نے الاخوان کو اپنے فرمانروا (ابن سعود) سے برگشتہ کر دیا۔ معاہدۂ العقیر کی دفعہ ۱ کے مطابق سرحد کے قرب وجوار میں قلعوں کی تعمیر ممنوع تھی ' لیکن جب عراق نے بصیّہ (Busayya) کے کنوؤں کے پاس ایک پولیس چوکی کی تعمیر شروع کی تو ابن سعود کی حکومت نے اسے معاہدے کی خلاف ورزی قرار دیا۔ فیصل الدویش کے الاخوان نے جو مطیر سے تعلق رکھتے تھے' یہ معاملہ اپنے ہاتھوں میں لے لیا اور رات کے وقت اس چوکی پر حملہ کر کے اسے مکمل طور پر تباہ کر دیا۔ اس کے بعد تسلسل سے اسی طرح کے واقعات پیش آئے جن میں مطیر نے بار بار ابن سعود کے اقتدار واختیار کو چیلنج کیا۔ الاخوان کے حملہ کے جواب میں برطانیہ نے نجد کے علاقے پر بمباری کی۔ رمضان ۱۳۴۶ھ/مارچ ۱۹۲۸ء میں ابن حمید جارحیت پسندی میں الدویش پر بھی سبقت لے گیا اور اس نے الاخوان کو عراق کے بے دینوں کے خلاف تمام امکانی قوت کے ساتھ حملہ کرنے کا حکم دیا۔ شوال/اپریل میں ابن سعود نے جبکہ وہ برطانیہ کے ساتھ دوبارہ مذاکرات کی تیاری کر رہا تھا' الاخوان کو اس بات پر آمادہ کر لیا کہ وہ کچھ عرصہ کے لیے اپنی جنگی کاروائیاں ملتوی کر دیں ' لیکن یہ مذاکرات جو ذوالقعدہ/ مئی میں جدہ میں ہوئے' عراقی فوجی چوکی اور الاخوان کے حملوں جیسے مسائل کو حل کرنے میں ناکام رہے۔ صفر ۱۳۴۷ھ/اگست ۱۹۲۸ء میں مذاکرات کے دوسرے دور میں بھی یہ تعطل دور نہ ہوسکا.

ابن سعود نے اس بحران سے نمٹنے کے لیے جمادیٰ الاولی ۱۳۴۳ھ/اکتوبر ۱۹۲۸ء میں الریاض میں ایک موتمر منعقد کی ' مگر اس میں ابن حمید' الدویش اور العجمان کے ضیدان بن فہاد ابن ہثلین نے شریک ہونے سے انکار کر دیا' اگرچہ الدویش نے اپنے بیٹے عبدالعزیز کو اس مؤتمر میں شرکت کے لیے بھیجا۔ معاملات کو سلجھانے کے لیے ابن سعود نے دست برداری کی پیشکش بھی کی ' لیکن بالآخر نتیجہ یہ نکلا کہ اس مؤتمر نے مذکورہ تین سرداروں کو منحرف قرار دے کر انہیں ان کے عہدوں سے معزول کر دیا۔ ان پر اس الزام کی ہرسو تشہیر کی گئی کہ انہوں نے ابن سعود کی سلطنت کے حصے بخرے کرنے کی سازش تیار کی ہے ' جس کے مطابق نجد پر الدویش کا' حجاز پر ابن حمید کا ' الحساء پر ابن ہثلین کا ' حائل پر شمر کے ایک اخوانی قائد کا اور جوف پر الروالہ کا قبضہ ہوتا.

اس مؤتمر کے بعد صورت حال کچھ دیر پرسکون رہی حتی کہ رمضان ۱۳۴۷ھ/ فروری ۱۹۲۹ء میں ابن حمید نے شمال کی جانب ایک حملے میں متعدد نجدی تاجروں کو جو اونٹ بیچنے کے لیے مصر جا رہے تھے' قتل کر دیا۔ اس خون ریز واقعہ نے نجد کے شہروں میں رائے عامہ کو ابن سعود کی حمایت میں مستحکم کر دیا اور وہ قبائل جن کو اخوان کے ہاتھوں ضرر پہنچا تھا' وہ بھی ابن سعود کے حامی اور مؤید بن گئے۔ ابن سعود نے باغیوں سے مطالبہ

کیا کہ وہ ہتھیار ڈال دیں اور شرعی عدالتوں میں مقدمات کا سامنا کریں ، لیکن الاخوان نے ایسا کرنے سے انکار کر دیا۔ انجام کار ابن سعود نے اخوان کو السبالۃ (Al-Sabala) کے میدان میں جو الاخوان تحریک کے مرکز "ارطاویہ" سے قریب ہی واقع تھا آلیا۔ شوال ۱۳۴۷ھ/ مارچ ۱۹۲۹ء میں ابن سعود نے اس بغاوت کا قلع قمع کر دیا۔ ابن حمید فرار ہوگیا جسے بعد میں گرفتار کر کے الریاض میں جیل میں ڈال دیا گیا۔ جبکہ الغطغط کے مقام پر اس کی نوآبادی (ھجرہ) کو ابن سعود کے بھائی عبداللہ نے منہدم کر دیا۔ فیصل الدویش' جو شدید زخمی ہوگیا تھا' کو ارطاویہ لے جایا گیا۔ ذوالقعدہ ۱۳۴۷ھ/ مئی ۱۹۲۹ء میں ضیدان (Didan) ابن ہثلین کو ابن سعود کے بیٹے الحساء کے والی عبداللہ بن جلوی کے بیٹے فہد کے حکم پر قتل کر دیا گیا۔ انتقام کے طور پر العجمان کے اخوان نے فہد کو قتل کر دیا۔ ضیدان کی جگہ اس کے چچا زاد بھائی نائف ابوالکلاب نے لے لی' فیصل الدویش زخموں سے صحت یاب ہونے کے بعد محرم ۱۳۴۸ھ/جون ۱۹۲۹ء میں مشرق کی جانب نائف سے جا ملا۔

ابن سعود کے شدید ترین مخالفوں میں قبیلہ الصوازم [رک باں] بھی تھا۔ موسم گرما میں باغیوں نے کچھ کامیابیاں حاصل کیں اور انہوں نے ساحل سے براستہ ابوجفان الریاض جانے والی شاہراہ کاٹ ڈالی اور ایک یورش میں متعددلڑکوں کو ' جو ابن سعود کے بیٹے کے لیے سامان رسد لے کر آ رہے تھے ' تباہ کر دیا۔ ربیع الاول ۱۳۴۸ھ/ اگست ۱۹۲۹ء میں الدویش کے بیٹے عزیز نے شمر اور عنزہ کے علاقوں میں ایک طویل حملے کی قیادت کی' لیکن وہ ابن سعود کی طرف سے حائل کے گورنر عبدالعزیز بن مساعد الجلوی سے میدان جنگ میں شکست کھانے کے بعد صحرا میں شدت پیاس سے ہلاک ہوگیا۔ مطیر کے سیکڑوں الاخوان بھی اس لڑائی میں کام آئے ۔ فیصل الدویش کے لیے الاخوان کو پانی اور ہزاروں اونٹوں کے لیے چارہ مہیا کرنا ایک مسئلہ بن گیا۔ ان حالات میں اخوان پر کاری ضرب اس وقت لگی جب قبیلہ عتیبہ کے ایک اہم حصے نے عمر بن ربیعان کی قیادت میں ابن سعود کی حمایت کا فیصلہ کر لیا۔ ابن سعود کی افواج نے باغیوں کے گرد گھیرا تنگ کر دیا اور شعبان ۱۳۴۸ھ/ جنوری ۱۹۳۰ء میں فیصل الدویش' نائف ابن ہثلین اور دیگر سرداروں نے برطانیہ کے سامنے کویت کے علاقے میں ہتھیار ڈال دیئے۔ برطانیہ نے ابن سعود کے ساتھ قیدیوں کے تبادلے کی شرائط کے سلسلہ میں مذاکرات کیے اور شعبان/جنوری کے اختتام پر گرفتار شدہ سردار ابن سعود کی تحویل میں دے دیئے گئے۔ ان کی جان بخشی کر دی گئی ' تاہم انہیں الریاض میں ایک جیل میں قید کر دیا گیا۔

اس طرح ابن سعود کی سلطنت میں ۱۳۴۸ھ/ ۱۹۳۰ء تک امن بحال ہوگیا اور قبائلی یورشوں کا دور اپنے اختتام کو پہنچ گیا' تاہم ان یورشوں کو فرو کر دینے کا یہ مطلب نہیں تھا کہ الاخوان کی تحریک ختم ہوگئی ہے ' بلکہ یہ کہ اب وہ ریاستی اقتدار کو چیلنج کیے بغیر قانونی حدود کے اندر کام کرتی رہے گی۔ الاخوان کی کچھ نو آبادیاں تو ختم کر دی گئیں جبکہ باقی آباد رہیں وہ خوانی سردار جو ابن سعود کے وفادار رہے تھے انہیں حکومت کی طرف سے وظیفہ ملتا تھا جبکہ نو آبادیوں (ہجرات) میں مقیم اخوان کو چاولوں کا سالانہ عطیہ ملا کرتا تھا۔ وفادار سرداروں میں ایک شریف خالد ابن لوئ تھا۔ جس نے ۱۳۵۰ھ/ ۱۹۳۳ء میں یمنیوں کے خلاف نجران میں اور ادریسیوں کے خلاف تہامہ (عسیر) میں جنگی معرکوں کی قیادت کی تھی۔ مؤخر الذکر مہم ہی میں وہ بیمار پڑا اور انتقال کر گیا۔ دیگر وفادار سرداروں کو بادشاہ کے دربار میں شرف وتکریم کا مقام حاصل رہا۔

اخوان دینی جوش وجذبہ مملکت کی آبادی کے اکثر حصوں میں زندہ رہا اور وہ اب تک "مطوعین" اور "هيئة الامر بالمعروف والنهى عن المنكر" جیسے اداروں کی صورت میں موجود نظر آتا ہے ۔ جیسے جیسے مملکت کی عسکری تنظیم وسعت اختیار کرتی گئی تو الاخوان دستے جو مجاہدوں کے نام سے مشہور تھے نیشنل گارڈ (الحرس

الوطنی) کا حصہ بن گئے اور اب وہ انہی موٹر گاڑیوں میں سفر کرتے نظر آتے ہیں جنہیں ان کے پیش رو جادو کی عمل خیال کیا کرتے تھے.

مآخذ: (۱) عبدالعزیز الرشید : تاریخ الکویت' بیروت (س ن)؛ (۲) عبدالحمید الخطیب : الامام العادل' قاہرہ ۱۹۵۱ء؛ (۳) امین الریحانی : تاریخ النجد الحدیث' بیروت' ۱۹۵۴ء؛ (۴) امین سعید: تاریخ الدولۃ السعودیۃ' بیروت' ۱۹۶۴ء؛ (۵) حافظ وہبہ: خمسون عام فی الجزیرۃ العرب' قاہرہ' ۱۹۶۰ء؛ (۶) خیر الدین الزرکلی : "الاعلام" قاہرہ' ۱۹۵۴۔ ۱۹۵۹ء (اخوان قائدین کے حالات زندگی)؛ (۷) محمد المغیربی فتح المدنی : فرقۃ الاخوان الاسلامیۃ بالنجد' قاہرہ ۱۳۴۲ھ؛ (۸) صلاح الدین مختار : تاریخ المملکۃ العربیۃ السعودیۃ' بیروت' ۱۹۵۷ء؛ (۹) سیف مرزوق الشملان : من تاریخ الکویت' قاہرہ ۱۹۵۹ء؛ (۱۰) سلیمان بن سحمان : تتمۃ تاریخ نجد' تکملہ "تاریخ نجد" از محمود شکری الآلوسی' قاہرہ ۱۳۴۷؛ (۱۱) سعود بن ہذلول : تاریخ ملوک السعود' الریاض ۱۹۶۱ء؛ (۱۲) ام القری (ہفت روزہ مجلۂ مکہ)' ۲ رجب ۱۳۴۷ھ و ۱۰ رجب ۱۳۵۸ھ؛ (فہرست ہجرات) ؛ (۱۳) G.Clayton: An Arabian Diary' طبع آر Collins' برکلے ۱۹۶۹ء' (معاہدۂ بحرہ اورھداء)؛ (۱۴) H. Dickson: Kuwait and Her Neighbours' لنڈن ۱۹۰۶ء؛ (۱۵) وہی مصنف: The Arabs of the Desert' لنڈن' ۱۹۴۹ء؛ (۱۶) J.Glubb: The Story of the Arab Legion' لنڈن ۱۹۴۸ء؛ (۱۷) وہی مصنف : War in the Desert' لندن' ۱۹۴۰ء؛ (۱۸) D. Howarth: The Desert King' لنڈن ۱۹۶۴ء اخوان کی نایاب تصاویر؛ (۱۹) C. Jarvis: Arab Command' لنڈن ۱۹۴۲ء؛ (۲۰) G. Lias: Glubb's Legion' لنڈن ۱۹۵۶ء؛ (۲۱) C. Nallino: L'Arabia Sa'udiana' روم ۱۹۳۹ء؛ (۲۲) W. Casked و M.V.Oppenheim: Die Beduinen ' ۳:۱ ؛ (۲۳) F. Peake: A history of Jordan and Its Tribes' Coral Gables' فلوریڈا ۱۹۵۸ء؛ (۲۴) H. Philby: Arabia of the Wahhabis' لنڈن ۱۹۲۸ء؛ (۲۵) وہی مصنف : Arabian Jubilee' لنڈن ۱۹۵۵ء؛ (۲۶) وہی مصنف: Saudi Arabia' لنڈن ۱۹۵۵ء؛ (۲۷) وہی مصنف: Stepping Stones in Jordan' غیر مطبوعہ مسودہ؛ (۲۸) وہی مصنف: The Heart of Arabia' لنڈن ۱۹۲۲ء؛ (۲۹) B. Raunkiaer: Gennem Wahhabi ternes Land Paa Kamelryg' کوپن ہیگن ۱۹۱۳ء؛ انگریزی ترجمہ: Through Wahhabiland on Camelback' طبع G.D.Gaury' نیویارک ۱۹۶۹ء؛ (۳۰) E. Rutter: The Holy Cities of Arabia' لنڈن ۱۹۲۸ء (الحجاز میں اخوان کے بارے میں عینی شہادتی رپورٹ ۱۳۴۳۔۱۳۴۴/ ۱۹۲۵۔۲۶ء) ؛ (۳۱) L. veccia Vaglieri' در OM' ۱۹۳۹ء' (۱۴۳ نوآبادیوں [ہجرات] کی فہرست)؛ (۳۲) H. Wabba: Arabian Days' لنڈن ۱۹۶۴ء.

(G. Rentz [ت : محمد ارشد ؛ ن : محمد امین])

••-------------••

ادارہ: جدید عربی' فارسی اور ترکی زبان میں ✻ نظم ونسق کے لیے مروج نام' اس اصطلاح کو یورپی اثر و رسوخ کے عہد میں فنی اہمیت حاصل ہوئی۔ اسلامی نظم و نسق پر بحث انتظامی شعبہ جات اور سرکاری محکموں (باب عالی' بیت المال' برید' دیوان' دیوان ہمایوں' استیفاء' قلم' قانون' روق اور تحریر وغیرہ) احکام وعمال (عامل' عمید' دفتردار' حاجب[گہیہ] خازن' مشیر' مشرف' مستوفی' نائب' ناظر' رئیس الکتاب' شاد Shadd ' وکیل' واسطہ اور وزیر وغیرہ) نقل نویسوں/ محرروں (کتاب) اور سرکاری ملازمین (مامور)' انتظامی دستاویزات' اندراجات اور رودادوں (دفتر' سفارت کاری' انشاء' محاسبہ' رسائل' سجل) جیسے موضوعات پر مقالات میں کی گئی ہے.

صوبائی نظم ونسق پر بحث حکام (امیر بیگلر بیگی' قائمقام مدیر' متصرف' بجی' والی وغیرہ) اور علاقائی

ذیلی تقسیم، اضلاع (ایالت، استان، ولایۃ وغیرہ) جیسے موضوعات پر مقالات میں موجود ہے۔ کوتوالی سے متعلق معاملات کے تعارف کے لیے ملاحظہ کیجئے، عسس، داروغہ شحنہ، شرطہ اور جدید حکومتی تنظیمات کے تعارف کے لیے ملاحظہ کیجئے حکومت، تنظیمات۔

(ادارہ [ت : محمد ارشد])

..-------------..

※ **ادراکی بیگ لری** : ٹھٹھہ، قدیم سندھ کے دارالحکومت کا ایک باشندہ، جو ترکستانی قبیلے ارغون سے تعلق رکھتا تھا (دیکھیے علی شیر قانع : مقالات الشعراء، کراچی ۱۹۵۸، ص۸) اس کے بارے میں ہمیں اس کے سوا کچھ معلوم نہیں کہ "ادراکی" اس کا شعری تخلص تھا، اس کی نسبت بیگ لری سے یہ واضح نہیں ہوتا کہ یہ اس کا اپنا لقب تھا یا اس نے بیگ لری، خاندان کے ساتھ قریبی تعلق کی بنا پر یہ نسبت اختیار کی تھی، جو زیریں سندھ کا ایک خاندان تھا۔ اس کے سرپرست کا نام شاہ ابو القاسم سلطان (م۱۰۳۹ھ/۱۶۲۱ء) بن شاہ قاسم خان زمان تھا، جو اپنی شخصیت اور ادبی سرپرستی کی بنا پر معروف تھا۔ وہ آخری آزاد حکمران مرزا غازی بیگ (م۱۰۲۱ھ/ ۱۶۱۲ء) کے ساتھ متعلق رہا۔ اس نے "بیگ لر" کے تخلص کے ※ تحت شاعری کی (دیکھیے Persian poets of Sindh، ص۴۹) ادراکی کی اپنی تصریح کے مطابق اصلاً سمرقند کا رہنے والا تھا اور اس کا دعوی تھا کہ وہ حسین بن علی نواسۂ رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے اخلاف میں سے ہے۔ چونکہ ادراکی ترکمان تھا، اس لیے بیگ لر (خاندان) کے ساتھ اس کا خاندانی تعلق نہیں تھا، اس پس منظر میں اس قیاس کی گنجائش ہے کہ ادراکی، جو شاہ ابوالقاسم سلطان کا شاعری میں خود کو شاگرد گردانتا تھا، اس نے اپنے سرپرست کو خوش اور متاثر کرنے کے لیے اس کی نسبت "بیگ لر" اختیار کر لی تھی۔ وہ خود تسلیم کرتا ہے کہ امیر کی ہمیشہ تعریف کرنا اس کا پیشہ ہے اور وہ اس کے خصوصی خادمین میں سے ہے۔ اس سے واضح ہوتا ہے کہ ادراکی اصلاً شریف النسب تھا، لیکن مالی اعتبار سے غریب تھا اور اس میں اعلی ترین ادبی استعداد پائی جاتی تھی، لیکن وہ کسی سرپرست سے محروم تھا۔ ان حالات نے اسے مجبور کر دیا کہ وہ بیگ لر خاندان کے ساتھ بطور درباری شاعر منسلک ہو جائے اور اس طرح اپنی روزی حاصل کرنے کے لیے اسے ایک ذریعہ معاش میسر آگیا۔ ہمیں اس کی زندگی کے بارے میں کچھ پتہ نہیں چلتا، حتی کہ سندھ کے فارسی شعراء کی سوانح لکھنے والے کسی بھی شخص نے اس کا اصلی نام تک محفوظ نہیں رکھا۔ یہ کہا جا سکتا ہے کہ وہ "نصرپور" میں رہتا تھا، جہاں بیگ لر خاندان کی رہائش تھی، اپنی زندگی کا بیشتر حصہ ادراکی نے وہیں گزارا اور وہیں وہ فوت ہوا۔

بیگلر خاندان کے تمام لوگوں کی قبریں دریافت ہوچکی ہیں ان میں ادراکی کی قبر کا پتہ نہیں چلا، جس سے یہ واضح ہوتا ہے کہ وہ اپنے زمانہ کا کوئی اہم شخص نہیں تھا۔

اس کی تمام تر شہرت کا دارو مدار اس کی غیر معمولی شاعرانہ تصنیف، "چانیسر نامہ" پر ہے(کراچی ۱۹۵۶ء) جو ایک مثنوی ہے، جسے ۱۰۱۰ھ/ ۱۶۰۱-۱۶۰۲ء میں تصنیف کیا گیا، جس میں سندھ کی ایک رومانوی کہانی کا تذکرہ ہے، جس میں بتایا گیا ہے کہ سومرو خاندان کے حکمران "چانیسر" کی ملکہ لیلی، اپنی رقیب کونرو خاتون (Kawnrow)کو، جو ایک جاگیردار کی کنواری لڑکی تھی، ایک رات اپنے خاوند کے ساتھ گزارنے کی اجازت دیتی ہے۔ کہانی کے آخر میں شہزادہ اپنی ملکہ کو بے وفائی کا الزام لگا کر، علیحدہ کر دیتا ہے۔ میر طاہر محمد نسیانی، غلط طور پر، اس کی نسبت میر ابوالقاسم سلطان کی طرف کرتا ہے(دیکھیے تاریخ طاہری، حیدر آباد ـ ۱۹۶۴ء ص ۳۶- ۲۳۶)، جس سے یہ سوال ابھر کر سامنے آتا ہے، کہ کیا ادراکی کی خدمات معاوضے پر حاصل کی گئی تھیں؟ اور کیا اسی لیے ہمیں اس کی زندگی کے متعلق معلومات نہیں ملتیں؟۔

(۲) بیگلر نامہ، (مطبوعہ حیدر آباد، مگر ابھی تک غیر محقق)، جس میں ابوالقاسم سلطان، شاعر کے مالی

سرپرست کے والد خان زمان امیر شاہ قاسم خان بن امیر سید قاسم بیگ لر (م۹۵۴ھ/ ۱۹۴۷ء) کا تذکرہ کیا گیا ہے، جو ایک معزز شخص اور فوجی جرنیل تھا اور مرزا شاہ حسین ارغون [رک بآں] کے زمانے میں پورے عروج پر پہنچا تھا امیر شاہ قاسم بذات خود بھی مرزا عیسیٰ خان ترخان اول (م ۹۸۰ھ/ ۱۵۷۲ء) ' سندھ کے خاندان ترخان کے بانی ' کے دربار کے ساتھ متعلق تھا۔ اس کتاب میں شاہ ابوالقاسم کی جنگی فتوحات کا تذکرہ نہیں کیا گیا' اس میں اس دور کی سندھ کی تاریخ کے متعلق بھی قیمتی معلومات دی گئی ہیں۔ خصوصاً ارغون اور مرزا عیسیٰ ترخان اول اور اس کے جانشینوں کے ادوار کا خصوصی تذکرہ ہے' اس کی تالیف ۱۰۱۷ھ/ ۱۶۰۸-۱۶۰۹ میں مکمل ہوئی (دیکھیے بیگلر نامہ' ص ۲۶۲) ' جب خان زمان کی عمر ۷۰ برس کو پہنچ گئی اس کی وفات دوسال بعد (یعنی ۱۰۱۹ھ/۱۶۱۰-۱۶۱۱) میں ہوئی' اس کے بعد مصنف نے ۱۰۳۴ھ/ ۱۶۲۴ء تک کے غیر اہم واقعات کا اضافہ کیا ہے۔

مآخذ: (۱) علی شیر قانع : مقالات الشعراء' کراچی ۱۹۵۷ء' ص ۱۱-۱۲؛ (۲) وہی مصنف: تحفۃ الکرام (مطبوعہ بمبئی) ۳:۴۳؛ (۳) بدایونی: منتخب التواریخ (بحوالہ مقالات الشعراء' ص ۶۳)؛ (۴) Storey' ۱/۱۱(۴):۶۵۴ (بہت اہم اور صحیح معلومات) ؛ (۵) H. Isadaran.gani: *Persian Poets of Sind*' کراچی' ۱۹۶۵ء' ۱۴' ۱۸' ۳۳-۴۱' ۳۸' ۸۹ ؛ (۶) ادرائی بیگلر : چانیسر نامہ' کراچی ۱۹۵۶ء' خصوصاً مرتب کا مقدمہ ؛ (۷) وہی مصنف: بیگلر نامہ' طبع این -اے بلوچ حیدرآباد؛ (۸) Elliot and Dowson: *History of India*' ص ۲۸۹-۲۹۹؛ (۹) طاہر محمد نسیانی : تاریخ طاہری' حیدر آباد' ۱۹۶۴ء' ص ۳۶-۲۳۶ و ۲۹۷-۲۹۸.

(اے اے بزمی انصاری [ت: محمود الحسن عارف])

※ ادریسیہ: احمد بن ادریس (۱۷۴۹-۵۰/ ۱۸۳۷ء) کی تعلیمات نے ایک رومانی روایت اور متعددصوفی طریقوں کو فروغ دیا۔ چنانچہ ادریسیہ کی اصطلاح یہاں دو معانی میں مستعمل ہوتی ہے : (ا) متعدد صوفی طریقے اور مکاتب فکر' جو احمد بن ادریس کے شاگردان ارجمند نے تشکیل دیئے ؛ (ب) وہ خاص طریقہ جو احمد بن ادریس کے شاگردوں اور وارثوں کی اگلی نسل نے اس کی وفات کے بعد قائم کیا۔

اپنے اولیں مفہوم میں "ادریسیہ" کا نام غالباً اس کے متعدد شاگردوں نے جغرافیائی طور پر بہت وسیع مفہوم اور کئی جہتی مقاصد کو بیان کرنے کے لیے استعمال کیا۔ کسی ظاہری ذریعے کے بغیر' اس فرقے کی تمام شاخیں مکمل طور پر باہم مربوط تھیں ادریسیہ میں' ان کی جماعت کے شاگردوں کی جماعت کو براہ راست یا بالواسطہ متمیز کیا جاسکتا ہے ' جن میں علی عبدالحق القوسی (۱۷۸۸-۱۸۷۷ء) اور محمد نور الدین الحسینی (۱۸۱۳- ۱۸۸۷ء) قابل ذکر ہیں' جنہوں نے ابن ادریس کے اوداد و وظائف اور خیالات کی مصر اور جزائر بلقان میں اشاعت کی۔ اسی طرح کے کچھ اثرات عثمانی ترکی دور اقتدار میں بھی ملتے ہیں جن میں سے معروف سوڈانی معلم محمد المجذوب (م۱۸۳۲ء) کی شخصیت نمایاں ہے' جو ہر جگہ احترام کی نظروں سے دیکھی جاتی تھی.

ابن ادریس نے اپنے ہم خیال لوگوں کی کوئی تنظیم بنانے کی کبھی کوشش نہیں کی۔ اگرچہ ابتدائی مصنفین نے اپنے شیخ کی وفات کے بعد جانشینی کے سلسلے میں اختلاف کا تذکرہ کیا ہے' لیکن ایسا محسوس ہوتا ہے کہ درحقیقت ان کے ابتدائی مریدین اپنے اپنے راستے پر چلتے رہے۔ ان کے بڑے مریدین محمد بن علی السنوسی اور محمد عثمان المیرغنی نے اپنے اپنے طریقوں یعنی بالترتیب سنوسیہ اور ختمیہ کو تشکیل دیا۔ ان کے ایک سوڈانی مرید ابراہیم الرشید الدویحی (۱۸۱۳- ۱۸۷۴ء) کے متعلق معلوم ہوتا ہے کہ انہیں کم از ابن ادریس کے بیٹوں نے اپنے باپ کا روحانی جانشین تسلیم کر لیا تھا۔ انہی نے ایک خاص صوفیانہ سلسلے کی بنیاد ڈالی جسے پہلے ادریسہ کہا جاتا

تھا اور بعد ازاں وہ رشیدیہ کے نام سے معروف ہوا۔ یہ سلسلہ حجاز' بھارت 'صومالیہ اور سوڈان میں بہت مقبول ہوا.

مکہ معظمہ میں ان کی وفات کے بعد ابراہیم الرشید کے بھتیجے الشیخ بن محمد الدویحی (۱۸۴۵ـ۱۹۱۹ء) اس سلسلہء طریقت میں مسند نشین ہوے جو آئندہ دور میں صالحیہ' کے نام سے معروف ہوا۔ صالحیہ سلسلہ صومالیہ میں بہت سرعت کے ساتھ پھیلا' جہاں اس سلسلہ کے بہت فعال اور ممتاز رہنما محمد عبداللہ حسن (۱۸۶۴ـ۱۹۲۰ء) نے ' جسے انگریزوں نے (Mad Mullah "دیوانہ ملا") کا نام دیا۔ غیر ملکیوں' خصوصا انگریزوں' اطالویوں اور حبشیوں کے خلاف قومی تحریک مزاحمت کی قیادت کی۔ صومالیہ سے سلسلہ صالحیہ مشرقی افریقہ کے ساحل کے ساتھ ساتھ بہت دور دراز علاقوں ' مثلاً زنجبار تک پھیل گیا۔ ملائیشیا' تھائی لینڈ اور انڈونیشیا میں ادریسیہ' صالحیہ (بعد ازاں دندادیہ) کی اشاعت کے بارے میں بہت کم باتیں معلوم ہیں۔ ان ملکوں میں یہ سلسلہ زیادہ تر مقدس شہروں (مکہ ومدینہ) سے حج کر کے واپس آنے والوں کے ذریعے پھیلا' تاہم فی الوقت اس سلسلہء طریقت سے متعلق قابل لحاظ حد تک بہت سا ادبی مواد مختلف ملائی زبانوں بشمول ابن ادریس کی ادعیہ کے تراجم وغیرہ کی صورت ' میں موجود ہے (ملائی زبان میں ایک مفصل جدید کتاب حمدن حسن: Tarekat Ahmadiyyhai, Malaysia 'کوالالمپور ۱۹۹۰ء ہے).

صالحیہ کی ایک اہم اور مؤثر شاخ مصری عالم محمد احمد اور دندادی (م۱۹۱۰ـ۱۹۱۱ء) اور ان کے بیٹے ابوالعباس (م۱۹۵۳ء) نے تشکیل دی یہ سلسلہ دندادیہ مصر میں بہت پھیلا جہاں یہ ایک انتہائی فعال اور مؤثر صوفی سلسلہ ثابت ہوا۔ اس کے علاوہ شام' صومالیہ' مشرقی افریقہ' یورپ اور ملائیشیا میں بھی اس کی اشاعت ہوئی۔ دندادیہ سلسلے میں سے متعدد صلحا بشمول محمد ابن خلیل الجر مصری (م۱۹۱۰ء) اور محمد بہاء الدین شامی البیطاء (م۱۹۱۰ء) نے ابن ادریس کی دعاؤں اور مناجات کی جامع شروح مرتب کیں.

ابن ادریس کے سب سے بڑے بیٹے محمد القطب (۱۸۰۳ـ۱۸۸۹ء) نے یمن میں گوشہ نشینی کی طویل زندگی گزاری۔ عبدالعال (یا عبدالمتعال) (۱۸۳۰ـ۱۸۷۸ء) اس کا چھوٹا بیٹا تھا۔ جس نے مصر اور سوڈان میں اپنے والد کے سلسلے کی پر جوش طریقے پر اشاعت کی.

السوسی سے حصول تعلیم اور عبدالعال السوسی کے انتقال (۱۸۵۹ء) کے بعد لس نے السوسیہ کو چھوڑ دیا۔ وہ پہلے مصر میں بمقام الزینیہ (Suor) میں جہاں اس کے والد محترم نے (۱۸۱۳ـ ۱۸۱۶ء) کے دوران میں زندگی بسر کی ' قیام کیا۔ یہ مقام آج مصر میں ادریسیہ خاندان کے سلسلے کا مرکز ہے۔ پھر یہاں سے اس نے شمالی سوڈان کا رخ کیا ' جہاں اس نے کئی شادیاں کیں۔ اسے اس کی وفات کے بعد ڈنگلہ میں دفن کیا گیا۔ عبدالعال کے بیٹے محمد الشریف (۱۸۶۶ـ ۱۸۶۷ـ۱۹۳۷ء) اور اس کے بیٹے المیرغنی ادریسی (م ۱۹۵۹ء) نے بالائی مصر اور سوڈان میں ' جہاں کا موجودہ شیخ محمد الحسن الادریسی ہے' جہاں اور مدرمن مقام موخر الذکر کا خاندانی مرکز ہے ' ادریسیہ کی اشاعت کی.

ختمیہ اور سنوسیہ کے خلاف مصر اور سوڈان کے سلسلہء ادریسیہ نے کبھی کوئی سیاسی کردار ادا نہیں کیا۔ ان کے ارکان کی تعداد کم ہے اور یہ تعلیم محدود قبائل یا طبقات تک محدود ہے۔ عام طور پر اس سلسلے میں خاموش ذکر کا معمول ہے' ان تعلیمات کو جدید بنانے کی کبھی کوشش نہیں کی گئی [رک بہ Michael Gilsenin: *Saint and Sufi in Modern Egygpt,* آکسفرڈ ' ۱۹۷۳ء ص ۱۷۱] ادریسیہ کے جہری ذکر کا تذکرہ کیا ہے)۔ مصر میں صالح بن محمد طاہر الجعفری (م۱۹۸۱ء) نے ایک نسبۃً چھوٹے سلسلے کی اشاعت کی اور ایک ازہری عالم نے ابن ادریس پر بہت سا مواد شائع کیا ہے .

سیاست سے کنارہ کشی میں ابن ادریس کا بڑا پوتا محمد بن علی الادریسی (۱۸۷۶ـ۱۹۲۳ء) مستثنیٰ ہے' جسے بعض اوقات الیمنی اور معاصرانہ یورپی مآخذ میں ادریسی کہا

جاتا تھا۔ وہ عسیر میں پیدا ہوا۔ مصر اور سوڈان میں اپنے ادریسی عزیز واقارب کے ساتھ ایک عرصہ گزارنے سے پہلے اس نے مکہ معظمہ اور الازھر سے تعلیم حاصل کی اور لیبیا میں سنوسیہ سے صوفیانہ مسلک سیکھا۔وہ ۱۹۰۵۔۱۹۰۶ء میں عسیر واپس آ گیا اور آئندہ سال اس نے وہاں کی ترکی حکومت کے خلاف کامیاب تحریک بغاوت کی قیادت کی۔ ۱۹۰۸ء سے ۱۹۲۳ء کے دوران میں عسیر کی ادریسی حکومت عرب خطے کی سیاست میں بہت اہمیت رکھتی تھی۔ ادریسی نے اطالویوں، نوجوان ترکوں اور برطانوی حکومت میں مصالحانہ گفت وشنید کی اور عثمانی حکومت کے خاتمے اور عربوں کی آزادی کی پرزور حمایت پر مشتمل اعلان شائع کیا اور ایک عوامی فوج تیار کی۔ اس کی وفات کے بعد یہ حکومت بڑی تیزی کے ساتھ رو بہ زوال ہوئی اور انتہائی پرامن طریقے پر سعودی مملکت میں ۱۹۳۲ء میں ضم ہوگئی .

مآخذ: (۱) De Jong Fredereck: الدویحی، ابراہیم الرشید Encyclopaedia of Islam، جدید تکملہ ص ۲۷۸۔۲۷۹، لائیڈن ۱۹۶۰ء؛ (۲) کرار علی: The Sufi Brotherhoods in the Sudan، لنڈن اور یونسن، جلد ۳، ۱۹۹۲ء، سوڈان میں انیسویں صدی میں ادریسیہ فرقہ پر عمدہ بحث؛ (۳) نجیب العطاس، سید: *Some Aspects of Suifism as Understood and Parac tised among the Malays*، سنگاپور ۱۹۶۳ء (ملایا میں ادریسیہ کے متعلق چند معلومات)؛ (۴) O. R. S(Fahey): *Enigmalic Saint Ahmad Bin Idris and the Idrisi Tradition*، لنڈن اور ایونسٹن، ۳، ۱۹۹۰ء (پہلا رسالہ ہے جو ابن ادریس اور اس کے روحانی فرقہ کے لیے مختص کیا گیا ہے، جو وسیع فہرست کتابیات پر مشتمل ہے)؛ (۵) Reissner, Johannes: *Die Idrisiden in die ein historischer Uberhliock Welodes Islames a Asir* (۱۹۸۱ء) ۳۱، ص ۱۶۴۔۱۹۲۔ (عسیر میں ادریسی حکومت کی تاریخ) .

(R.S.O.Fahey [ن: محمود الحسن عارف])

••-------------••

ادغام: [علم القرأت کی ایک معروف اصطلاح]※

مصدر فعل: "ایک (شے) کو دوسری (شے) میں داخل کرنا" عربی گرامر میں ادخال الشیٔ فی الشیٔ (ایک چیز کو دوسری چیز میں داخل کرنا) ادغام کہلاتا ہے۔عرب نحویوں نے ادخال حرف فی الحرف کی مزید قطعی توضیح کی ہے: "ادغام ایک ہی مخرج کے دو حروف کو باہم ملا دینا ہے، پہلا حرف ساکن اور دوسرا بغیر فاصلہ کے متحرک ہو" (ابن الحاجب: شافیہ؛ شرح: شافیہ، iii: ۲۳۳ اور ۲۳۴)۔ ابن یعیش نے اس پر اضافہ کیا ہے (ص ۱۴۵۶، س ۱۹): "وہ اپنے اتصال کی قوت (شد) کے باعث ایک حرف کی طرح بن جاتے ہیں" ہم اسے دو ایک جیسے حرفوں کو ایک جوڑے میں ترکیب دینا کہتے ہیں۔"اصل الفاظ کی ادائیگی کے لیے مشدد حرف پر تشدید یا شد کی علامت لگائی جاتی ہے(W. Wright: *Arabic Grammer*، بار سوم، ۱:۱۴).

عرب ماہرین صرف ونحو نے ایک ہی حرف صحیح کے تکرار کو، جبکہ ایک حرف علت منفصل ہو، ناپسندیدہ سمجھتے ہوے اسے ادغام کا سبب قرار دیا ہے اس موضوع پر سیبویہ نے مدلل گفتگو کی ہے (ج ۲، باب ۴۰۸ اور ۵۵۹ ۔تفصیل کے لیے دیکھیے مآخذ.

عرب ماہرین صرف ونحو ادغام مثلین اور ادغام المتقاربین میں امتیاز قائم کرتے ہیں۔ ایک جوڑ میں دو حروف صحیح کی تخفیف (ترکیب باہمی) کے لیے لازم ہے کہ وہ ایک سے ہوں۔ یہ ادغام مثلین ہے، جسے عام طور پر ادغام کہا جاتا ہے۔ جب دو حروف قریب المخارج ہوں متقاربین، جب تک وہ اصلی حالت میں رہتے ہیں، تب تک مثلین نہیں ہوتے، اور ادغام ممکن نہیں ہوتا، انہیں ایک دوسرے کی طرح متماثلین بنانا ضروری ہے۔ یہاں یہ بات مدنظر رہے کہ عرب ماہرین صرف ونحو نے فلسفہء تشابہ پر ضرب لگائی ہے، لیکن وہ یہاں اس کی

خصوصیات بیان نہیں کر سکے، وہ اسے "قلب" (تبدیلی) کی طرح سادہ خیال کرتے ہیں، یعنی وہ تبدیلی جو ادغام کے عمل کے لیے ضروری ہے (شافیہ شرح شافیہ، ۳: ۲۶۴، س ۷، مفصل، فصل ۷۳۵)۔ ان کی مصطلحات میں تشابہ کوئی مخصوص اصطلاح نہیں ہے۔ اس کے بجائے انہوں نے ادغام کی اصطلاح کے استعمال کو وسعت دی ہے (جو کہ صرف دو مشابہہ حرفوں کے لیے جائز تھی)، جبکہ انہوں نے دو قریب قریب مخارج حروف کی تخفیف ضروری ٹھہرائی ہے 'وہ اسے ادغام المتقاربین کہتے ہیں'، لیکن چند توضیحات ضروری ہیں: حروف متماثلہ (متشابہ) اور حروف متقاربہ (قریب المخارج) کو سمجھنے کے لیے کچھ صوتیاتی نظریات کی ضرورت ہے۔ سیبویہ کا باب الادغام میں صوتیات پر باب ۵۶۵ رقم کرنے کا یہی سبب ہے۔ اس نے باب کے اختتام پر اس کی وجوہ بیان کی ہیں۔ حالانکہ سیبویہ کے ہاں صوتیات کا شمار ادغام کے تحت بطور اس کی بنیادوں کے ملتا ہے (ابن السراج: الموجز فی النحو (بیروت ۱۹۶۵ء/ ۱۳۸۵ھ)، ص ۶۵ و بعد؛ الزجاجی: الجمال (پیرس ۱۹۵۷ء)، ۱۳۷۵ھ؛ الزمخشری: مفصل، ۷۳۲؛ ابن الحاجب: الشافیہ نے صوتیات کو ذرائع ادغام میں سے شمار کرتے ہوئے اس میں داخل کر دیا ہے۔ ایسا ہی اس کے شارح رضی الدین استر آبادی نے شرح شافیہ میں کیا ہے (ادغام، ۳: ۲۳۳-۲۹۲؛ صوتیات ۲۵۵-۲۶۴)۔

مآخذ: متن میں مختصر حوالہ جات دیئے گئے ہیں: (۱) سیبویہ، کتاب، مطبوعہ پیرس ۱۸۸۱-۱۸۸۵ء؛ (۲) الزمخشری: المفصل، طبع J. P.Broch (کرسطینہ ۱۸۷۹ء)؛ (۳) شرح ابن یعیش، طبع G. Jahn (لائپزگ ۱۸۸۲ء)؛ شرح شافیہ؛ رضی الدین، استر آبادی: شرح الشافیہ (قاہرہ ۱۹۳۹ء/ ۱۳۵۸ھ)؛ ادغام کی شرائط کو سمجھنے کا آسان ترین طریقہ یہ ہے کہ مفصل، فصل ۷۳۱ اور ۷۳۵ (برائے شرائط ادغام) اور فصل ۷۳۵ و بعد کا مع ابن یعیش کی شرح کا مطالعہ کیا جائے۔ سیرانی: کتاب کی شرح کے اختتام پر دو ابواب کا اضافہ کر لیا جائے، ایک ان میں سے کوفیوں کے ادغام پر (اس میں اس کے قواعد صوتیات بالخصوص الفراء کے متعلق بیان کیے ہیں) اور دوسرا قراء کے ادغام کے متعلق ہے۔

(H. Fleisch، [ت: محمود الحسن عارف])

••-------------••

⊗ [تعلیقہ] ادغام: (ع) فن قرأت اور علم الصرف کی ایک اصطلاح، لغوی معنی، ایک لفظ کو دوسرے لفظ میں داخل (مدغم) کرنا، کہا جاتا ہے: ادغمت الثیاب فی الوعاء (میں نے کپڑوں کو برتن میں ڈال دیا؛ الجرجانی: التعریفات، ص۷) یہ باب افتعال سے مصدر ہے۔ اہل بصرہ اس کی دال (ادغام) کو مشدد اور اہل کوفہ اسے (ادغام بالتخفیف) پڑھتے ہیں (التھانوی: کشاف اصطلاحات الفنون، ۳:۵۰۱)۔

علم الصرف اور علم القراء ت کی اصطلاح میں، اس سے مراد کسی حرف کو، اس کے مخرج میں دو حرفوں کی مقدار میں برقرار رکھنا ہے (الجرجانی: التعریفات، ص۷)۔

ادغام کے ذریعے ایک حرف کی آواز کو دوسرے حرف کی آواز میں داخل کر دیا جاتا ہے، اس کے پہلے حرف کو مدغم اور دوسرے حرف کو مدغم فیہ کہتے ہیں، اس کی ضد اظہار ہے (کشاف اصطلاحات الفنون، ۲:۵۰۱)۔ ادغام کی پھر دو قسمیں ہیں: ادغام صغیر اور ادغام کبیر، مؤخر الذکر سے مراد ایسا ادغام ہے، جس میں مدغم اور مدغم فیہ دو متحرک حرف ہوں، خواہ وہ دونوں ہم مثل ہوں، ہم جنس یا قریب المخرج ہوں، اسے کبیر اس لیے کہا جاتا ہے کہ وہ پہلے حرف کو ساکن اور اسے دوسرے حرف میں مدغم کرنے سے عبارت ہے، اس میں چونکہ دو عمل ہوجاتے ہیں، لہذا اس میں یہ عمل کبیر ہو جاتا ہے اور ادغام صغیر یہ ہے کہ پہلا حرف ساکن ہو، اور اسے دوسرے حرف میں مدغم کر دیا جائے۔ وہ چونکہ چھوٹا عمل یا کم استعمال ہوتا ہے، اس لیے اسے ادغام صغیر کہا جاتا ہے۔ (مزید معلومات کے لیے مآخذ)۔

امام السیوطیؒ کے مطابق ادغام کی کئی صورتیں ہیں۔ جن میں ایک ادغام کبیر ہے، جس میں ادغام کی کئی انواع ہیں، مثلاً یہ کہ وہ دونوں حروف (۱) ہم مثل ہوں (جس سے مراد ایسے حروف ہیں، جن کا مخرج ایک ہی ہو) ایسے حروف کل ۱۷ ہیں، (یعنی ب، ت، ث، ح، ر، س، ع، غ، ف، ق، ک، ل، م، ن، و، ھ، ی) ایسے ادغام کی پہلی شرط یہ ہے کہ دو ہم مثل (ہم مخرج) الفاظ ایک دوسرے سے، بلا رکاوٹ باہم ملیں، لہٰذا اگر دونوں میں کوئی حائل ہو، تو ادغام صحیح نہ ہوگا۔ جیسے "انا نذیر" کہ یہاں حرف الف دونوں ہم مثل حروف "ن" کے مابین حائل ہے۔

دوسری شرط یہ ہے کہ وہ دو الگ الگ الفاظ میں ہوں، لہٰذا اگر دو ہم مثل الفاظ ایک ہی لفظ میں جمع ہوجائیں، تو ادغام نہ ہوگا جیسے مناسککم (البقرۃ) اور ماسلککم (المدثر) میں ہے (الاتقان، ۱:۹۶)۔

تیسری شرط یہ ہے کہ ان میں سے پہلا حرف تائے متکلم یا تائے مخاطب نہ ہو (جیسے کنت ترابا، افانت تسمع السمع) اور نہ ہی پہلا حرف مشدد ہو، جیسے کہ "مَسَّ سقر" میں ہے اسی طرح یہ بھی ضروری ہے کہ اس میں نون تنوین بھی نہ ہو (غفور رحیم)۔

۳۔ ادغام کی دوسری صورت یہ ہے کہ دو ہم جنس اور قریب المخارج الفاظ باہم جمع ہوجائیں، ایسے حروف کی تعداد سولہ ہے جو "رض سنشھد محجاثك بذل قتم" میں جمع ہیں، ایسے ادغام کے لیے درج ذیل شرائط ہیں۔

۱۔ یہ کہ پہلا حرف مشدد نہ ہو، جیسے اشد ذکرا؛ (۲) اسی طرح وہ نون تنوین ہو، جیسے فی ظلمات ثلاث؛ (۳) اور نہ ہی تائے ضمیر، ہو، جیسے خلقت طینا، چنانچہ اس صورت میں حرف باء، فقط ہم میں مدغم ہوتا ہے، جیسے یعذب من یشاء اور حرف تاء دس حروف میں، دوسرے حروف کی تفصیل کے لیے دیکھیے السیوطی: الاتقان، ۱:۹۶)۔ادغام عربی زبان کے بنیادی قواعد میں سے ہے (مزید تفصیل کے لیے دیکھیے مآخذ)۔

علمائے قرأت کے مطابق ادغام کی پھر دو صورتیں ہیں ایک ادغام تام اور دوسری ادغام ناقص ۔ ادغام تام سے مراد یہ ہے کہ مدغم شدہ حرف کی کچھ نہ کچھ آواز مدغم فیہ میں موجود رہے، مثلاً ادغام تام سے مراد یہ ہے کہ مدغم شدہ حرف مدغم فیہ حرف میں مکمل طور پر مدغم ہوجائے (مثالوں کے لیے دیکھیے مآخذ)۔

مآخذ : (۱) الجرجانی : التعریفات، ص۷؛ (۲) التھانوی: کشاف اصطلاحات الفنون طبع خیاط، بیروت ۲:۵۱؛ (۳) السیوطی: الاتقان فی علوم القرآن، مطبوعہ قاہرہ، ۱:۹۶۔۹۸ ۔

(محمود الحسن عارف)

••-------------••

اِذاعہ : (براڈ کاسٹنگ) کے لیے جدید عربی ※ اصطلاح (براڈ کاسٹر: مذیع، مائیکروفون: مذیاع)۔

دنیائے اسلام میں براڈ کاسٹنگ کا آغاز ۱۹۲۵ء میں ترکی سے ہوا اور یہ لنڈن میں باقاعدہ نشریات کے اجراء کے تین سال بعد کا واقعہ ہے، تاہم زیادہ تر مسلمان ممالک میں براڈ کاسٹنگ کا کام دوسروں پر منحصر سیاسی اور ترقی پذیر اقتصادی حالات کی وجہ سے مؤخر رہا، مثلاً مصر میں براڈ کاسٹنگ کاآغاز ۱۹۳۴میں ہوا، جس کا روزانہ دورانیہ صرف پندرہ گھنٹے تھا اور مجموعی نشریاتی استعداد ۴۷ کلو واٹس تھی۔ قومی جذبے میں آئندہ آنے والے تموج اور معاشی ترقی سے ۱۹۶۶ء میں یہ دورانیہ بڑھ کر روزانہ تیس گھنٹے ہوگیااور نشریاتی استعداد تقریباً چھ ہزار کلو واٹس تک جا پہنچی (بیان نائب وزیر، در مجلۃ الارشاد والثقافۃ، الاذاعۃ والتلفزیون، ۲۸ مارچ ۱۹۶۶ء)۔

۱۹۶۴ء میں ترکی نے جدت پسندی سے کام لیتے ہوئے خود مختار براڈ کاسٹنگ کارپوریشن قائم کی جو کہ حکومت کے براہ راست کنٹرول میں نہ تھی۔ یہ کارپوریشن لائسنسوں اور اشتہارات [کی آمدنی] سے چلتی تھی، لیکن اس کا خسارہ حکومت پورا کرتی تھی۔ ابتدائی دور میں دنیائے اسلام کے دیگر تمام ممالک میں نشریات حکومت

کے براہ راست کنٹرول میں تھیں[اور] ان کے ذریعے کئی گھنٹوں تک حکومتی پالیسیوں اور سرکاری بیانات کی تشہیر کے ساتھ ساتھ صدر کی تقاریر پر مبنی رپورٹیں نشر کی جاتی تھیں۔ مصر میں ۱۹۵۴ـ۱۹۵۵ء میں "اخوان المسلمین" کے مقدمے کی طویل ریکارڈنگ نشر کی گئی اور ۱۹۵۸۔ ۱۹۵۹ء میں عراق میں سابق وزرا کے خلاف مقدمات کی کارروائی بھی نشر ہوئی۔ نومبر ۱۹۵۸ء میں سزا کے لیے منعقد ہونیوالے قانون ساز مجلس کے اجلاس کو براہ راست نشر کیا گیا۔ اسی طرح ۱۹۶۶ء میں انڈونیشیا میں سوباندریو کے خلاف مقدمے کے ابتدائی اور اختتامی اجلاسوں کی کارروائی بھی نشر کی گئی۔ اگرچہ بہت سے ممالک میں [ریڈیو پر] اشتہارات نشر کرنے کی اجازت ہے، لیکن پھر بھی ان ممالک کی ترقی پذیری کی بنا پر یورپ یا امریکہ کے برعکس یہ آمدنی کا ایک غیر اہم ذریعہ ہے۔

"براڈ کاسٹنگ" کے اہم شعبے[دنیا بھر میں] ہر جگہ ایک جیسے ہیں۔ دینی نشریات میں قرآن مجید کا کردار نہایت اہم ہے اور متحدہ عرب جمہوریہ مصر میں اپریل ۱۹۶۴ء سے قرآن مجید کی تلاوت چار بجے سے نو بجے تک اور بارہ بجے سے ۹ بجے [رات] تک جاری رہتی تھی۔ خطبہ و نماز جمعہ بھی نشر کی جاتی تھی، نیز دینی مباحث اور تلاوت بھی، خصوصاً رمضان المبارک کے دوران میں نشر کی جاتی تھی۔ سعودی عرب میں نشریات تقریباً تمام تر خبروں اور تبلیغی و دینی مباحث تک محدود تھیں۔ عیسائی اقلیت والے ممالک میں گاہے بگاہے عیسائی عبادات[پر مبنی پروگرام] بھی نشر کیے جاتے ہیں۔ متحدہ عرب جمہوریہ مصر، ترکی اور کچھ دیگر ممالک میں مختلف ذہنی سطح کے حامل افراد کے لیے مرتب ثقافتی پروگرام نشر کیے جاتے ہیں۔ خبروں کا نشریاتی معیار مقامی پریس اور نیوز ایجنسیوں کے معیار سے مربوط ہوتا ہے۔ ہلکی پھلکی تفریح کا معیار فلمی صنعت کے معیار سے یکسانیت برقرار رکھے ہوتا ہے۔ بہت سے مسلمان ممالک میں وسیع و عریض علاقے شامل ہیں، جہاں آبادی محدود خطوں میں مرتکز ہوتی ہے، جنہیں زیادہ صحرائی قطعات یا سمندر، مثلاً انڈونیشیا میں، ایک دوسرے سے جدا کرتا ہے۔ ناخواندگی کی شرح بہت زیادہ ہے اور قومی آزادی اور حق خود اختیاری زیادہ تر عہد حاضر کا عطا کردہ ہے۔ اس طرح سے براڈکاسٹنگ اطلاعات ونظریات کے پھیلاؤ کے ایک ذریعے کی حیثیت رکھتی ہے، لیکن اس کے ساتھ ہی جغرافیائی خدوخال واضح اور صاف ترسیل (Reception) کو یقینی بنانے کے لیے استثنائی طور پر بھاری مالی اخراجات کا تقاضا کرتے ہیں۔ انڈونیشیا میں علاقائی [ریڈیو] اسٹیشنوں کا ایک جال بچھا دیا گیا ہے جو اپنے اپنے پروگرام نشر کرتے ہیں، لیکن عمومی لحاظ سے ان کی ادارت اعلیٰ درجے کی مرکزیت کی حامل ہے۔ ٹرانسسٹر سیٹ کے متعارف ہونے سے ۱۹۵۵ء سے ۱۹۶۵ء کے عشرے کے دوران میں ریڈیو سیٹوں کی تعداد میں معتدبہ اضافہ ہوا ہے۔ غالب مسلم اکثریت رکھنے والے مشرق وسطی میں بی بی سی (Handbook ۱۹۶۷ء) کے تخمینہ کے مطابق اس عرصے میں یہ تعداد بیس لاکھ سے ایک کروڑ بیس لاکھ ہوگئی ہے، یعنی آبادی کے ہر دس افراد کے لیے ایک [ریڈیو سیٹ] ہے۔ جنوبی ایشیا کے مسلم ممالک میں یہ تعداد کافی کم تھی۔ زیادہ تر مسلم ممالک اپنی قومی اقلیتوں کے لیے ان کی متعلقہ زبان میں پروگرام نشر کرنے کا اہتمام کیے ہوے ہیں۔ جیسے عراق میں کردوں کے لیے، ایران میں ترکمانوں، اشوریوں، ارمنیوں، کردوں، آذربائی جانیوں اور اہواز میں عربوں کے لیے۔ مراکش اور الجزائر میں بربروں کے لیے۔ مالی میں فرانسیسی، بمبارا، مسونرائی، پول، سراکولے، ولوف اور تماچک(تورگ بربر) حسانی اور عربی [زبانوں] میں پروگرام نشر کیے جاتے ہیں۔ اکثر ممالک اپنے ہاں مقیم غیر ملکی اقلیتوں کے لیے بھی نشریات کا اہتمام کرتے ہیں، جیسے متحدہ عرب جمہوریہ مصر میں انگریزوں، فرانسیسیوں، جرمنوں، اطالویوں اور یونانیوں کے لیے۔ کچھ ممالک غیر ممالک میں مقیم اپنے باشندوں کے لیے بھی براہ راست[پروگرام] نشر کرتے ہیں، جیسے

لبنان ' جنوبی امریکہ اور مغربی افریقہ کے لیے ' اردن جنوبی امریکہ کے لیے اور ترکی جرمنی میں[مقیم] اپنے تارکین وطن کارکنوں کے لیے .

جہاں زبان کو جدید بنایا جا رہا ہے یا زیادہ قومی رنگ دیا جا رہا ہے ' جیسے ترکی اور اردو زبان وہاں براڈکاسٹنگ خصوصی اہمیت کی حامل ہے اور عرب دنیا میں عالمی سطح پر مستعمل عربی زبان کی توسیع کے لیے اکثر مسلم ممالک مخاطب لوگوں کی زبان میں ایک یا ایک سے زیادہ قوموں اور ہمسایہ ممالک کے لیے نشریات کا اہتمام کرتے ہیں۔ ان نشریات کو کامیابی سے ہم کنار کرنے ں ناطر ممکنہ حد تک غیر ملکی عملے کی بھرتی، طاقتور ٹرانسمیٹروں[کی تنصیب] اور اگر ممکن ہو تو درمیانے سائز کے نشریاتی سٹیشنوں کے لیے اخراجات کے سلسلے میں خطیر رقوم صرف کرنا پڑتی ہیں۔ اس کے علاوہ زبان اور مواد کا معیار متعلقہ ملک کے معیارات کے مقابلے کا اور سیاسی طور پر مؤثر ہونا چاہیے[اور] نشر ہونے والے نظریات کم از کم آبادی کے معتدبہ حصے کے لیے ضرور مرغوب و پسندیدہ ہوں۔ جہاں یہ شرائط پوری کر دی جاتی ہیں ' صرف وہاں ہی نشریاتی مہمات مؤثر انداز سے مخفی احساسات کو تحریک مہیا کرتی ہیں .

انڈونیشیا ' ملائیشیا ' متحدہ عرب جمہوریہ مصر اور ایران کے مابین نشریاتی جنگ ہو چکی ہے ' عرب دنیا میں ایسی جنگیں اکثر وقوع پذیر ہوتی رہتی ہیں جہاں مشترک زبان کی بنا پر اس میں سہولت ہے۔ ۱۹۶۳ء کے موسم خزاں کی جھڑپ میں مراکش اور الجزائر کے مابین نشریاتی جنگ ہوئی جس کا بڑا مؤید متحدہ عرب جمہوریہ مصر تھا ' جو طاقت ورٹرانسمیٹروں ' اپنی ترقی یافتہ خبررساں سروسز اور مقابلۃً ترقی یافتہ ثقافت کا مالک ہے اور سیاسی اعتبار سے اپنے عرب اتحاد اور سوشلسٹ پالیسیوں کی وجہ سے ہر عرب ملک کے ایک اہم طبقہ[آبادی] کے لیے باعث رغبت و اعتنا بنا ہوا ہے۔ درحقیقت متحدہ عرب جمہوریہ مصر بیرون ملک نشریات کا اہتمام کرنے والے ممالک کی فہرست میں چھٹے نمبر پر آتا ہے جس کی نشریات تیرہ افریقی زبانوں سمیت تیس زبانوں میں ہفتہ وار ۵۸۹ گھنٹے کے دورانیہ کی ہیں۔ [مصر کی یہ] نشریات سوویت روس کے ہفتہ وار ۱۳۸۱ گھنٹوں' وائس آف امریکا کے ۹۰۹ گھنٹوں اور بی بی سی کے تقریباً چالیس زبانوں میں ۶۶۳ گھنٹوں کے مقابلے کی ہیں۔ ایران میں مقامی زبانوں کے علاوہ روسی ' فرانسیسی ' انگریزی ' اردو ' ترکی اور عربی میں پروگرام نشر کیے جاتے ہیں۔ پاکستان اور ترکی دونوں بارہ یا اس سے زائد زبانوں میں نشریات کا اہتمام کرتے ہیں۔کم وسائل رکھنے والے ممالک میں سے صومالیہ نے اپنی آزادی کے تین سال بعد۱۹۶۰ء میں یو۔ایس۔ ایس۔آر [سوویت یونین] سے پچاس کلو واٹس کے دوٹرانسیسٹر حاصل کرنے کے بعد روزانہ صومالی زبان میں چھ گھنٹے، عربی میں سوا گھنٹہ، انگریزی میں پینتالیس منٹ ' اطالوی ' امہری اور سواحلی میں آدھ آدھ گھنٹہ، گالا میں دس منٹ کے لیے اور ڈنکلی میں موقع بموقع نشریات کے ذریعے ''اپنی نشریات دنیا کو سنانے '' کا اہتمام کیا.

مسلمان ممالک کے لیے غیر ملکی نشریات کی مثال بڑی طاقتوں نے جنگ عظیم دوم سے متصل پہلے اور اس کے دوران میں قائم کی۔ اطالوی فاشسٹ حکومت نے ۱۹۳۵ء میں عربی میں اپنی نشریات کا آغاز کیا۔ برطانیہ نے یہ کام جنوری ۱۹۳۸ء میں کیا اور نازی جرمنی نے ۱۹۳۸ء کے وسط میں۔ مؤخر الذکر ملک فحش اور شدید قسم کے پراپیگنڈے میں اختصاص رکھتا تھا۔ بعدازاں امریکہ اور ۱۹۴۳ء میں سوویت روس کی نشریات کا اضافہ ہوا۔ پیرس سے عربی میں نشریات کا آغاز ۱۹۳۹ء سے قبل ہوا۔ ان میں فرانس میں[مقیم] الجزائری لوگوں کے لیے ان کی مخصوص [عربی] زبان میں نشریات بھی شامل تھیں۔ سمندر پار الجزائریوں کے لیے نشریات الجزائر کی جنگ [آزادی] کے دوران میں اپنے عروج کو جا پہنچیں ' جس کے بعد فرانس نے شمالی افریقہ کے دیگر عربی بولنے والے ممالک میں براڈکاسٹنگ پر مقامی کنٹرول ختم کر

دیا۔ ۱۹۶۶ء تک پینتالیس مسلم ممالک عرب ممالک کے لیے عربی میں نشریات کا اہتمام کیے ہوے تھے۔ بیس ممالک ایران کے لیے فارسی میں ' سترہ ممالک انڈونیشیا کے لیے اہتمام کرتے تھے۔ صرف بی بی سی کی عربی میں نشریات کا روزانہ دورانیہ بارہ گھنٹے تھا (اپریل ۱۹۶۷ء سے اس کا دورانیہ دس گھنٹے کر دیا گیا اور اسے اس سال کے دوران میں عرب سامعین کی طرف سے اسّی ہزار خطوط موصول ہوے)۔ سنجیدگی سے بیرون ملک نشریات کا اہتمام کرنے والا پہلا عرب ملک شام (۱۹۵۰۔۱۹۵۴ء) تھا۔ شام اور متحدہ عرب جمہوریہ مصر نے اسرائیل کے لیے عبرانی زبان میں نشریات کا آغاز کیا ' جس کے ردّ عمل کے طور پر اس [صیہونی ریاست] نے اپنی عرب اقلیتوں اور اپنے ہمسایوں کے لیے عربی زبان میں نشریات شروع کر دیں.

بعض مسلم ممالک میں خفیہ ریڈیو اسٹیشن قائم کیے جاتے رہے ہیں خصوصاً بحرانوں کے دوران میں ' [ان میں سے] چند ایک اصلی اور حقیقی) ہیں ' لیکن عموی طور پر غیر ملکی کیمونسٹوں ' مغربی حکومتوں یا دیگر مسلم ممالک کے قائم کردہ ہوتے ہیں.

ٹیلی وژن کی تنصیب اور اس کے چلانے کے اخراجات کی بنا پر دنیاے اسلام میں اس کا رواج محدود رہا ہے ' اگرچہ ایشیا اور افریقی صحرا کے شمالی مسلمان ممالک میں کچھ نشریات کا اہتمام ۱۹۶۲ء تک ہو چکا تھا اور [ان میں سے] اکثر نے کسٹم میں چھوٹ دے کر یا دیگر ذرائع سے ٹی۔وی سیٹ کی خریداری کی حوصلہ افزائی کی۔ متحدہ عرب جمہوریہ مصر کے علاوہ [دیگر ممالک میں] یہ نشریات عملاً دارالحکومت یا چند ک بڑے شہروں تک محدود تھیں۔ ایران میں [illegible] ت ی آمدنی سے چلنے والی نجی کمپنیاں تہران اور ابادان میں ٹی۔وی نشریات فراہم کرتی تھیں۔ بعض علاقوں (سعودی عرب اور لیبیا) میں قومی [ٹی۔وی] سسٹم کے آغاز سے قبل امریکی افواج یا تیل کمپنی کی نشریات مقامی طور پر دیکھی جاسکتی تھیں۔ مؤخر الذکر ملک میں تیل کی آمدنی سے جبکہ اوّل الذکر ملک میں مذہبی اعتراضات کی تضعیف سے یہ کام ممکن ہوا۔ [مقالہ نگار کا یہ تبصرہ خاصا پرانا ہے ' اس وقت اسلامی ممالک میں براڈ کاسٹنگ بجہت اعلیٰ اور معیاری پیمانے پر ہورہی ہے اور ٹیلی وژن کے پروگرام بڑی مقبولیت اور پذیرائی حاصل کررہے ہیں].

مآخذ: World Radio and T. V. Hand Book(سالانہ اشاعت از ۱۹۴۷ء)؛ (۲) Statistical Year Book(یونیسکو)؛ (۳) Internationales Handbuck fur Rundfunk and fernshen' ہمبرگ ۱۹۶۴ء؛ (۴) G.A. Coddling Jr: Broadcasting without barriers' یونیسکو ۱۹۵۹ء؛ (۵) BBC Yearbook(Handbook)' لنڈن (سالانہ اشاعت از ۱۹۲۸ء) ؛ (۶) BBC Monitoring Service-daily digest of world Broadcats و ۱۹۴۷۔ ۱۹۳۹ء؛ Summary of World Broadcasts' ۱۹۴۷ء (یہ مسلمان ممالک کی نشریات اور ان سے متعلق نشریاتی منتخبات اور ۱۹۴۸ء سے وہاں ہونے والی نشریاتی ترقیوں [کے بارے میں معلومات] پر مشتمل ہیں)؛ (۷) N.Barbour: Broadcasting to the Arab World' در MEJ' ۵ (۱۹۵۱ء): ۵۷۔۵۹' کوئی کتاب عالم اسلام کے بارے میں ان معلومات کا احاطہ نہیں کرتی' ہر ملک کی نشریات کے بارے میں مطبوعات کی طرف رجوع لازمی ہے .

(N. Barbour [ت: محمود الحسن عارف])

••-------------••

اُرامار: (جدید ترکی میں اُرَمَر): عراق کے ساتھ .ب. ترکی کی شمالی سرحد پر واقع ایک جنوب مشرقی ضلع اور صوبہ ہکاری (ایل) [Hakkari(il)] کے ضلع گوار ایلچ (یکسیکوا) [(Yuksekova : Gawar (ilce)] کا صدر مقام جس کا عرض بلد ۲۳ء ۳۷ درجے شمالی اور طول بلد ۴ء۴۴ درجے مشرقی ہے۔ سطح سمندر سے بلندی ۱'۴۵۰ میٹر (۴,۷۵۶ فٹ) ہے۔ ۱۹۵۵ء میں ارمار کی آبادی ۹۴۳

افراد پر مشتمل تھی، جبکہ ضلع میں شامل دیگر نو دیہات میں ۳,۶۳۲ افراد بس رہے تھے۔

ضلع ارامار کی سرحد شمال میں اشتازن اور گوار (Gawar) سے، جنوب میں ریکان سے، مغرب میں جلو، باز، تخومہ اور ارتش سے اور مشرق میں سات (Sat) [رک بہ شمدینان] سے ملتی ہے ارامار رود بار سن کے عین اوپر واقع ایک سنگلاخ پہاڑی سلسلے کے ایک آگے کو نکلے ہوئے حصے گپرانی زھر [Gaparani Zher]کی دونوں اطراف پر واقع چھوٹے چھوٹے دیہات کا مجموعہ ہے۔ یہ اس آگے سے نکلے ہوئے پہاڑی حصے کے مقام گائر بتی پر ان دیہات کا ہیڈکوارٹر اور آغاؤں کا مستقر نوا گند(Naw Gund) یا وسطی قصبہ ہے۔ دریا کے پانی کے اندر دور تک چلی جانے والی اس پہاڑی کے آخری حصے پر ایک وسیع قبرستان ہے۔گائر بتی (Gire Buti) کا بدیہی مفہوم "بت کی پہاڑی" اس کی قدامت کی غمازی کرتا ہے ۔ پہاڑی کے درمیانی حصے گرافن (Garapan)کے دونوں جانب کی ڈھلانوں پر نہایت احتیاط سے کاشت کاری کی جاتی ہے۔ یہ چھوٹی چھوٹی روشوں کا ایک پیچ در پیچ منظر پیش کرتی ہیں اور ان میں سے ہر ایک روش کو ایک کھیت یا چھوٹا سا گھریلو باغیچہ تصور کرنا چاہیے۔ گمان یہ ہے کہ انسان نے نہایت قدیم دور میں اس غیر آباد خطے کو شاید محض اس کی انتہائی دوری اور بُعد کی بنا پر اپنی اقامت کے لیے منتخب کیا تھا۔

سلسلہ ہائے کوہ ارامار جلو داغ کے سلسلۂ کوہ کے بل کھاتے ہوئے حصے کے مشرقی سرے پر واقع ہے۔ڈکسن (Dickson) کے بیان کے مطابق ترک کردستان کی وادیاں اور پہاڑ تقریباً اسی خطوط عرض بلد کے ساتھ متوازی چلتے ہیں اور ایرانی سرحد کے قریب آکر وہ جنوب مشرق کی جانب مڑ جاتے ہیں اور اس مقام پر وہ اپنا محور تبدیل کر کے پہاڑوں اور وادیوں کا ایک پیچیدہ سلسلہ تشکیل دیتے ہیں۔ محور کی تبدیلی کے مرکز کے قریب کے پیچیدہ ترین حصے کو "ہاکی ارامر" کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے ۔

شاہراہوں کا نظام: اگرچہ یہاں پختہ سڑکیں نہیں ہیں تاہم بین القبائل نقل وحمل کے لیے زیر استعمال پگڈنڈی نما راستوں نے قدیم ادوار میں عملاً نہایت اہم کردار ادا کیا ہے۔ ارامار شمسکی، درۂ بشترنڈ علی کانی، باز گا اور وزہ کے راستے گوار سے ملا ہوا ہے۔ اس راستے کے نہایت خطرناک مقامات پر کیے گئے تعمیری کاموں کے آثار نظر آتے ہیں۔ جنوب کی طرف یہ راستہ ایک نہایت تنگ گھاٹی سے گزر کر زروہ (دیکھیے نیچے) پہنچتا ہے.

قبائلی زندگی: درج ذیل کرد قبائل اپنی قوم کی نقل مکانیوں کے نتیجے میں اپنی شاخوں کے ساتھ ارامار اور اس کے نواح میں مقیم ہیں۔ ہر قبیلے کے نام کے بعد اس کے متعلقہ ضلع اور تقریباً ۱۹۳۰ء میں ان کے خاندانوں کی پائی جانے والی تعداد دی جا رہی ہے: دسکانی ژوری (ارامار، ۲۰۰۰)؛ زرویئی (زروہ، احمدیہ کی قضاء [انتظامی اکائی]، ۸۰۰)؛ دیری (گوار اور جلیا دیری، ۱۰۰۰)؛ پنانش (گوار اور مرک کے وسط میں اور بشقلعہ کے قرب میں ہلکی کا ایک حصہ، ۴۰۰۰)؛ دسکانی ژیری (دھوک کی قضاء، ۲۰۰۰)؛ مزوری ژیری (ایضاً، ۵۰۰۰)؛ برواری (ایضاً، ۴۰۰۰)؛ گوئینی خانہ بدوش (جو موسم سرما دھوک میں اور موسم گرما گوار اور ارامار میں بسر کرتے ہیں، ۱۴۰۰)؛ جلی (جلامرک، ۶۰۰۰)؛ ارتشی (جو موسم گرما فرشین میں اور موسم سرما برئی ژنگار میں گزارتے ہیں، ۶۰۰۰)؛ ارتشی (مستقلاً اقامت گزین: البِاک، ۱۰۰، نردز، ۱۰۰۰)؛ ارتشی کی شاخیں: جو دن، مام خوران، ژرکی [جلا مرک کے نواح میں ۶۰۰۰].

تاریخ : ارامار کی تاریخ جنوب مشرقی ترکی اور اس کے ملحقہ علاقہ جات میں وجود پذیر ہونے والے عیسائی نسطوریہ فرقے کے ساتھ ایک گہرا اور بھرپور تعلق رکھتی ہے۔ V.Cuinet اپنی کتاب *La Turquie d,Asie*، مطبوعہ پیرس ۱۸۹۲ء، ۲: ۷۵۷ پر لکھتا ہے کہ "ارامار میں اقامت پذیر ۴۰ نسطوری راہب(Rayas) کرد قصبے "کذاً" کے دو نسطوری کلیساؤں کے انصرام پر مامور ہیں" ان دونوں میں سے ایک نوجند کے مار دانیال کلیسا کو انیسویں صدی عیسوی کے اواخر یا بیسویں صدی عیسوی کے آغاز میں مسجد میں

تبدیل کر دیا گیا۔

ایک مقامی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ جدید دور کے آغاؤں کے آباء واجداد ماضی بعید میں اس عیسائی ضلع میں وارد ہوئے اور جنگی چالوں اور سازشوں کی مدد سے یہاں کے مکینوں کو نکال باہر کیا۔ ارامار کے علاقے کے مقامات کے اسماء کے مطالعہ سے بھی اس امر کی توثیق ہوتی ہے۔ ارامار کا نام بنفسہ قدیم ہے اور یہ ضلع نہایت قدیم دور میں انسانوں سے بسا ہوا تھا۔ اس خطے کے متعدد مقامات کے نام باہم مشابہت رکھتے ہیں۔ ارا بشوٗ کریا توکا (Krie Tawka) کی ڈھلوانوں میں سے ایک؛ ارشوٗ جلیا نو (Gelia nu)سے آگے ایک گاؤں؛اری' ایک نسطوری خاندان؛ سب سے آخر میں ارمیا بنفسہ۔

مآخذ: (۱) Cuinet: کتاب مذکور؛ (۲)B. Nikitine و E.B. Soone: The Table of Suto and Tato Kurdish Text with Translation and Notes' در BSOS' ۳ (۱۹۲۳ء - ۱۹۲۵ء)' ص ۶۹ - ۱۰۶؛ (۳) Nikitine: Le System routier du Kurdistan (le pays entre les deux Zab)' در Le Geographlie' ۶۳ (۱۹۳۵ء) ' ص ۳۶۳۔ ۳۸۵ (جس میں ایک فوٹو گراف میں دیا گیا ہے' جو ارامار کا عمومی منظر پیش کرتا ہے)؛ (۴) H. Bobek: Forschungen in Zentralkur dischen Hochgebirge Zwischem Van und Urmin see' در petermanns Mitteilunen (۱۹۳۸ء)' ص ۱۵۲۔ ۱۶۲' ۲۱۵ - ۲۱۸؛ (۵) P.A. Andrews : Ethnic groups in the Republic of Turkey' ویزبیڈن ۱۹۸۹ء' ص ۲۱۸۔ ۲۱۹ ؛ (۶) IA : مقالہ' Oramar (از Nikitine و Besim Darkot)؛ اس خطے کے نسطوریوں کے بارے میں دیکھیے؛ (۷) M. Chevalier : Les montagnards chrctiens due hakkari et du Kurdistan Septentrional' پیرس ۱۹۸۵ء' اشاریہ بذیل ارامار۔

(B.Nikitine: [ت : ظفر علی خاں])

••-------------••

اِرْتِجال: فی البدیہہ یا برجستہ نظم کہنا یا تقریر کرنا۔ ابن رشیق (عمدۃ ۱:۱۳۱) اور ان کے بعد الازدی (بدائع 'بولاق ایڈیشن، ص۵) 'اس لفظ کو "آسان پسندی" [اور]"بہہ نکلنے" کے معنوں سے مربوط کرتے ہیں۔ یہ شعرالرّجل (بدنما لمبے بال) کی ترکیب میں مستعمل ہے یا ارتجل البئر (کنویں میں پاؤں کے بل اترنا) یعنی رسے کی مدد کے بغیر کی ترکیب میں۔ ارتجال کا مترادف "بدیہۃ" ہے جس کا مادہ بدء ' (آغاز کرنا) ہے [اور] اس میں ہمزہ کی جگہ ہاء لگا دی گئی ہے۔ ان ہر دو مصنفین کے ہاں ان دونوں الفاظ میں فرق یہ ہے کہ ارتجال سے مراد (یہ) ہے کہ شاعر نظم یا کلام پہلے سے تیار نہیں کرتا ہے ' جبکہ بدیہہ یہ ہے کہ وہ اس سلسلے میں چند لمحوں کے لیے غور و فکر کر لیتا ہے۔ ارتجال کے دیگر مترادفات کے ضمن میں لغت کی کتابوں میں صرف بعض اوقات اقتضاب ہی [کا لفظ] آتا ہے۔ (اس کے اشتقاق کی وضاحت کے لیے دیکھیے ابو ہلال العسکری کی کتاب الصناعتین ' ص۳۹۔۴۰ [نیز رکــ بہ ترکیب کلام] "غیر تیار شدہ ' غیر نظر ثانی شدہ تقریر" جیسا کہ شاعر بُعیث نے استعمال کی ہے اور خارجی رہنما عبداللہ بن وہب الرّاسبی کی ایک مشہور کہاوت ' (مشمولہ در بیان للجاحظ ' طبع عبدالسّلام محمود ہارون ، قاہرہ ۱۳۶۷ھ/ ۱۹۴۸ء ' ص ۲۰۴۔۲۰۵) میں آیا ہے۔ R.Bllachere 'Little (ص۸۷۔ ۸۸ '۳۶۴ ' ۳۶۹ '۳۷۳)کے نزدیک عہد قبل از اسلام اور ابتدائی اسلامی عہد میں ارتجال کے لیے زیادہ تر بحر رَجَز ' استعمال کی جاتی تھی۔ اونٹوں کو ہانکنے (حِداء) اور لوری کے گیتوں وغیرہ(جو قدرتی طور پر فی البدیہ ہوتے ہیں)کے علاوہ مذہبی رسوم کے موقع پر ارتجال کا رواج تھا۔ دشمن کی مذمّت میں ہجویات ' جنگی قصائد اور مرثیہ جات(نیز دیکھیے [بحر]رجز کی موضوعاتی فہرس'در M. Ullmann: Unter Suchungen zur Ragaz poesie ' ویز بیڈن ۱۹۶۶ء' ص ۱۸۔۲۴)۔ رَجَز اور اِرتَجَز کے مماثل افعال اسی لیے اکثر "[بحر] رجز میں

اِرْتجالاً شعر کہنے" کے مفہوم میں مستعمل ہیں (نیز اکثر "تضحیک ' طنز" کے ذیلی مفہوم کے لیے بھی دیکھیے I. Goldziher: *Abhand zur arabischen Philologie*' لائیڈن ۱۸۹۶ء' ۱: ۷۹-۸۱)؛ عباسی خلیفہ متوکل کی ایک فتح یابی پر [کہے جانے والے] ارتجالی رجزیہ [قصیدے] کے لیے دیکھیے الاغانی ' ۹: ۱۱۹ [الاغانی ' ۱۰: ۲۲۱-۲۲۲].

اس کے برعکس ارتجال اور بدیہہ کی تراکیب ارتجالات کے لیے رجز کے علاوہ زیادہ تر دیگر بحور میں مستعمل نظر آتی ہیں (مستثنیات کے لیے دیکھیے' الاغانی کا محولہ بالا پیراگراف اور ابن قتیبہ کی الشعر' ص ۱۷۸)۔ یہ تراکیبیں تیسری صدی ہجری/ نویں صدی عیسوی کے نصف اول میں وجود میں آنے والے متنوں میں عام پائی جاتی ہیں ' لیکن بہت سی حکایات سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ یہ اس سے قبل ہی ظہور پذیر ہوچکی تھیں۔ ابن رشیق کے ایک باب کے سوا ' علم بلاغت پر تحریر کردہ رسالوں میں ان ہر دو [تراکیب] میں سے کسی ایک پر بھی کوئی بحث [موجود] نہیں ہے۔ علی بن ظافر الازدی (م ۶۱۳ھ/ ۱۲۱۶ء) کی یہ رائے' اس لیے بہت عمدہ ہے کہ اس کی کتاب البدائع البدائہ (بولاق ۱۲۷۸ھ/ ۱۸۶۲ء ' قاہرہ ۱۳۱۶ھ/ ۱۸۹۸ء) اس موضوع پر واحد کتاب ہے۔ بدائع حکایاتی مواد اور ایسے ارتجالات پر مشتمل ہے جو مزاحیہ اور بعض اوقات سنجیدہ موضوعات پر ہیں جو کہ سادہ سی تاریخی ترتیب لیے ہوئے ہیں۔ یہ ارتجال کی واحد صورت ہے جو شاعر کو اس کے قصیدے [وغیرہ] کا کوئی بھی حصہ پیشگی تیار کرنے کی اجازت نہیں دیتی ' کیونکہ بحر اور قافیہ کسی اور شخص کو تجویز کرنا ہوتے ہیں۔ ان حکایات میں سے کچھ مناسب حد تک مستند ہیں (مثلاً بولاق ایڈیشن کے ص ۹۰-۹۲ کی حکایت) ' جیسا کہ اس حقیقت سے واضح ہوتا ہے کہ آج [بھی] عرب ممالک میں کسی حد تک ایسے افراد پائے جاتے ہیں جو فی البدیہہ اشعار کہنے کی صلاحیت رکھتے ہیں .

مآخذ : ابن قتیبہ : کتاب الشعر' طبع M. J. de Goeje ' لائیڈن ۱۹۰۲ء' ص ۲۶-۲۸ ؛ (۲) ابوہلال العسکری: کتاب الصناعتین ' قاہرہ ۱۳۷۱ھ/ ۱۹۵۲ء؛ ص ۳۹-۴۱؛ (۳) الثعالبی: یتیمہ ' دمشق ۱۳۰۲ھ/ ۱۸۸۵ء ' ۴: ۱۶۷؛ (۴) ابن رشیق: کتاب العمدۃ' قاہرہ ۱۳۵۲ھ/ ۱۹۰۷ء' ۱: ۱۲۶-۱۳۱؛ (۵) راغب الاصفہانی: محاضرات الادباء' قاہرہ ۱۳۲۰ھ/ ۱۹۰۸ء؛ ۱: ۳۸-۳۹؛ (۶) نظامی العروضی: چہار مقالہ' طبع مرزا محمد' لنڈن ۱۹۱۰ء' ص ۳۱' ۳۵-۳۶' ۴۷' ۵۳-۶۰)؛ (۷) ابو الحسن علی بن محمد الروعینی: برنامج' دمشق ۱۳۸۱ھ/ ۱۹۶۲ء ' ص ۱۰۱-۱۰۲' ۱۹۵؛ (۸) A. H. Layard: *Discoveries in the ruins of Nineveh and Babylon*' لنڈن ۱۸۵۳ء' ص ۳۱۹-۳۲۰؛ (۹) G. Jacob: *Altarabisches Beduinenleben*' برلن ۱۸۹۷ء' ص ۱۷۷؛ (۱۰) J. Lecerf: *Litterature dialectale et renaissance arabe moderne*' در B.et Or' شمارہ ۲ (۱۹۳۲ء)' ص ۲۱۸-۲۲۰' ۲۳۴ (مشرق ' شمارہ ۲۸ [۱۹۳۰ء]' ص ۵۰۱-۵۰۳ کا حوالہ دیتا ہے) .

(S. A. Bonebakker [ت : ظفر علی])

••--------------••

※ **ارتج ' یوسف ضیاء**: (یوسف ضیاء ارتج) ایک ترک شاعر اور صحافی ' ۲۳/ اپریل ۱۸۹۵ء کو استانبول میں پیدا ہوا۔ اس کے والد کا نام انجنیر سلیمان سامی اور والدہ کا نام حریہ تھا۔ اس نے ۱۹۶۷ء میں وفات پائی۔ اس نے ۱۹۱۵ء میں وفا اعداد سی کے نصاب کی تکمیل کی۔ قبل ازیں اس کی طرف سے شاعری کی جانب دلچسپی کا اظہار کیا جا چکا تھا اور وہ اپنی ایک نظم پر انعام بھی حاصل کر چکا تھا جو مجلہ ترک یوردو (Turk Yurdu) میں شائع ہوئی تھی۔ شروع میں وہ ازمیت میں ادبیات پڑھاتا رہا' پھر غلطہ سرائے کے مدرسے (Lycec) میں تدریسی فرائض بھی سرانجام دیے۔ اس نے شاعری میں اپنے دور کے قوم پرست شعرا کی روایت کی پیروی کی۔ اس کی نظموں پر مشتمل پہلی کتاب *Akindan akina* ۱۹۱۶ء میں اور اس کی دوسری کتاب Djenk Ufuklari' ۱۹۱۷ء میں طبع ہوئی۔ مؤخر الذکر کتاب

کی تصنیف کا مقصد جنگ عظیم اول کے دوران میں فوج اور قوم کو اخلاقی مدد بہم پہنچانا تھا۔ ۱۹۱۸ء میں اس نے طنزیہ نظمیں لکھنا شروع کیں۔ اس نے ایک مجلّہ بعنوان "شاعر" نکالا اور مجلّہ Diken میں چمدک کے قلمی نام سے [مضامین وغیرہ] لکھتے رہے۔ ۱۹۱۹ء میں ان کی بیں طنزیہ نظموں کا مجموعہ Shen kitab شائع ہوا۔ ان نظموں میں استانبول کی معاشرتی اور انتظامی زندگی پر تنقید کی گئی تھی۔ ۱۹۲۲ء میں انہوں نے ارخان سیفی [رک بآں] کے ساتھ مل کر ایک طنزیہ مجلّہ Ak-Baba کا اجراء کیا جو جمہوریہ کے اولین سالوں کے دوران میں جاری ہونے والے اس قسم کے مجلّات کا پیش رو بنا۔ یوسف ضیاء ۱۹۲۷ء اور ۱۹۳۳ء کے درمیانے عرصہ میں "اقدام" اور "جمہوریت" جیسے اخبارات کے لیے لکھتا رہا۔ ۱۹۳۵ء میں اس نے ارخان سیفی کے ساتھ مل کر مجلّہ Ayda bir شائع کیا۔ نیز ان دونوں اصحاب نے ایک اور مجلّہ Her ay بھی نکالا، جس میں فنون لطیفہ، معیشت اور سیاسیات پر اظہار خیال کیا جاتا تھا۔ انہوں نے Cinaralti کے نام سے ایک اور مجلّہ بھی جاری کیا۔ پھر وہ صحافت کو خیر باد کہہ کر ادبیات کے استاد کی حیثیت سے کام کرنے لگا۔ ۱۹۴۵ء۔۱۹۴۶ء وہ رکن پارلیمنٹ بن گیا۔ ۱۹۶۲ء میں اس کی آخری تصنیف Bir ruzgar esti شائع ہوئی اور ۱۹۶۷ء تک وہ مجلّہ Ak-baba کے لیے کام کرتا رہا۔ ۱۱ مارچ ۱۹۶۸ء کو اس نے وفات پائی۔

مآخذ : منتخب کتب: (الف) مجموعہ ہائے شعر:(۱) Akindan Akina ، ۱۹۱٦ء؛ (۲) Djenk ufuklari ، ۱۹۱۷ء؛ (۳) Shukiklat yolu ، ۱۹۱۹ء؛ (۴) Shairin dusai ، ۱۹۱۹ء؛ (۵) Shen kitab ، ۱۹۱۹ء؛(٦) Yanardag ، ۱۹۲۸ء ؛ (۷) Bir Servi golgeri ، ۱۹۳۸ء؛ (۸) ruzgar ، ۱۹٦۲ء؛ (ب) ڈرامے:(۹) Bin naz ، ۱۹۱۷ء ؛ (۱۰) Kardugum ، ۱۹۱۹ء؛ (۱۱) Nikahta Keramet ، ۱۹۲۳ء؛(۱۲) Name veye eski mektup ، ۱۹۳۸ء ؛ (ج) ناول:(۱۳) Uc Katl ev ، ۱۹۵۳ء؛ (۱۴) Goc ، ۱۹٦۱ء ؛ (د) سیاحت نامے: (۱۵) Goz ucuyla Avrupa ، ۱۹۵۸ء؛ (ھ) مجموعہء ہائے مقالات: (۱٦) Ocak ، ۱۹۴۳ء؛ (۱۷) Sari Ciymcli Mehmet Aga ، ۱۹۵٦ء؛(۱۸) Gum dogmadam ، ۱۹٦۰ء ؛ (س) سرگزشتیں : (۱۹) Portreler: Bir varmis bir yokmus ، ۱۹٦۰ء ؛ (۲۰) Bizim Yokus ، ۱۹٦٦ء.

۲۔ دراسات:(۲۱) Ahmet Kabakli: Turk edebiyati ، استانبول ۱۹۷۲ء؛(۲۲) Fethi H. Goyler: Hece vezni ve hecenin bes Sairi ، استانبول ۱۹۸۰ء؛ (۲۳) Mehmet Onal: Yusuf Zia Ortac انقرہ ۱۹۸٦ء.

(Cigdem Ul Lower balim: [ت ظفر علی خاں])

••..............••

ارٹریا (EriTrea): ایک مسلم افریقی ریاست، ⊗ [ابتدائی حالات کے لیے رک بآں، در آ آ، بذیل مادہ].

مملکت حبشہ میں شمولیت کے باوجود ارٹریا کے مسلمانوں نے حصول آزادی کی جدوجہد جاری رکھی اور بالآخر تیس برسوں کی جدوجہد کے بعد وہ حبشہ سے ۲۴ مئی ۱۹۹۳ء کو آزادی حاصل کرنے میں کامیاب ہوگئے۔ اس اہم مسلمان مملکت کے متعلق ضروری معلومات درج ذیل ہیں:

(ا) جغرافیا : حبشہ [رک بآں] سے آزادی حاصل کرنے اور فرانسیسی سومالستان کے جبوتی (Djibouti) [رک بآں] بننے کے بعد ارٹریا ان دونوں ملکوں کے جنوب میں آگیا ہے(باقی حدود اربعہ حسب سابق ہیں) ، اس کا دارالحکومت (سمارا) ہے۔

موجودہ ارٹریا کا رقبہ ۴٦,۸۴۲ مربع میل یا ۱۲۱۳۲۰ مربع کیلومیٹر ہے ؛ بحیرۂ احمر پر ساحل کی لمبائی ٦۸۰ میل یا ۱۰۹۴ کیلو میٹر ہے (The Universal Almanac 1996 ، ص ۴۲۰).

(ب) آبادی : وسط ۱۹۹۷ء کے اعداد وشمار کے مطابق ارٹریا کی آبادی چھتیس لاکھ نفوس پر مشتمل تھی ، آبادی میں اضافے کی سالانہ شرح ۲٫۹ فیصد ہے۔ کل آبادی میں سے ۱٦٫۳ فیصد باشندے شہروں میں رہتے

ہیں۔ فی مربع میل آبادی کی گنجانی ۶ء۷۷ افراد اور فی مربع کیلو میٹر ۳۰ افراد ہے (World Population Data Sheet '۱۹۹۷ء ' ص ۱) .

ارٹریا کے بڑے شہروں کی آبادی (بمطابق اعداد شمار ۱۹۹۲ء) حسب ذیل ہے: اسمارا (Asmara) ۴۰۰.۰۰۰ افراد ؛ اسّب (Assab) ۵۰.۰۰۰ افراد ؛ کرن (Keran) ۴۰,۰۰۰ افراد ؛ مصوّع (Massawa) ۴۰,۰۰۰ افراد؛ مینڈیفرا (Mendefera) ۱۴,۸۳۳ افراد' (دیکھیے Statesman's Year Book '۱۹۹۷ء-۱۹۹۸ء' ص ۴۶۷).

(۳) تاریخ: اقوام متحدہ کی جنرل اسمبلی نے ۲ دسمبر ۱۹۵۰ء کی قرار داد کے مطابق ۱۵ ستمبر ۱۹۵۲ء کو ارٹریا کو حبشہ کے حوالے کر دیا تھا۔ اس قرارداد کے دو حصے تھے' یعنی وفاقی نظام کے تحت ارٹریا کو مکمل خود مختاری ہوگی اور اسے تمام قانونی اور انتظامی اختیارات حاصل ہوں گے' اس کا اپنا پرچم' اسلحہ خانہ اور پولیس ہوگی؛ (۲) وفاقی نظام کے تحت پارلیمنٹ میں ارٹیریا اور حبشہ کو مساوی نمائندگی حاصل ہوگی ' لیکن حبشہ حکومت کی جانب سے دستوری و انتظامی معاملات میں ارٹریا کے عوام سے کوئی رائے نہ لی گئی جس کا انہیں بہت دکھ ہوا' چنانچہ انہوں نے حبشہ سے آزادی حاصل کرنے کے لیے مسلح جدوجہد کرنے کا فیصلہ کر لیا۔ اس ضمن میں ۱۹۵۸ء میں قاہرہ میں ارٹریا محاذ آزادی (Eritrean Liberation Front) کا قیام عمل میں لایا گیا اور دسمبر ۱۹۶۱ء میں مسلح جدو جہد کا آغاز کر دیا گیا (Europa World Year Book' ۲ : ۱۳۵۸ء) ۔ ۱۴ نومبر ۱۹۶۲ء کو حبشہ کے شہنشاہ ھیل سلاسی نے مسلمانوں کی آزادی کی کوششیں ناکام بنانے کے لیے ارٹریا کو حبشہ میں شامل کر کے چودھویں صوبہ کی حیثیت دے دی۔ مسلمانوں نے حکومت کے اس اقدام کے خلاف شدید احتجاج کیا' لیکن حبشی حکمرانوں نے بزور قوت ان کی آواز کو وقتی طور پر نہ صرف دبا دیا ' بلکہ مسلمانوں کے با اثر افراد کو قیدخانوں میں ڈال دیا اور متعدد کو جلاوطن بھی کر دیا۔

جیلوں میں نظر بند کارکنوں پر جسمانی تشدد کرنے سے بھی گریز نہ کیا گیا۔ انتہا یہ کہ ان کے جنسی اعضا تک کو تشدد کا نشانہ بنا کر انہیں قوت مردمی سے بھی محروم کر دیا گیا۔ مسلمانوں کے رہنما محمد عمر ایڈووکیٹ حکومتی زیادتیوں کی شکایت لے کر اقوام متحدہ گئے تو واپسی پر انہیں گرفتار کرکے دس سال کے لیے جیل میں ڈال دیا گیا .

حکومت حبشہ کی طرف سے ارٹریا کے عوام کی آزادی غصب کرنے اور انہیں قید وبند میں مبتلا کرنے پر اقوام متحدہ سمیت دنیا کے تمام ممالک نے خاموشی اختیار کرلی۔ جلد ہی ارٹریا محاذ آزادی کے علاوہ ارٹریا پیپلز لبریشن فرنٹ بھی اس مسلح جدوجہد میں شامل ہوگیا' اگرچہ ارٹریا پیپلز لبریشن کی قیادت عیسائیوں کے ہاتھ میں تھی' تاہم اس میں مسلمان بھی کثیر تعداد میں شامل تھے.

عوام کی اس جدوجہد آزادی کو روکنے کے لیے حکومت حبشہ نے ہر قسم کے ظلم اور بربریت کے حربے استعمال کیے : پوری پوری بستیوں کو تباہ وبرباد کیا گیا' فصلیں جلا ڈالی گئیں اور تحریک کے کارکنوں سے جیلوں میں غیر انسانی سلوک کیا گیا' جس کے نتیجے میں ارٹریا کے لاکھوں باشندوں کو سوڈان میں پناہ لینا پڑی۔ سوڈان کی معاشی حالت پہلے ہی اچھی نہ تھی۔ اس لیے وہ بھی لاکھوں مہاجرین کی کوئی امداد نہ کر سکا۔ اسلامی ممالک کی طرف سے دی جانے والی امداد ان کی ضروریات کے لیے ناکافی تھی جس کی بنا پر ہزاروں افراد بیماری' بھوک اور افلاس کا شکار ہو کر موت کے منہ میں چلے گئے .

مسلح جدوجہد کو آگے بڑھانے کے لیے ارٹریا کے محاذ آزادی نے ۱۹۶۶ء میں رضا کار فوج بھی تشکیل دی اور حبشہ کے طیاروں کو اپنے حملوں کا نشانہ بنایا جانے لگا ۔چنانچہ کئی یورپی اور ایشیائی ہوائی اڈوں سے حبشہ کے طیارے اغوا کیے گئے۔ اس کا مقصد یہ تھا کہ دنیا بھر کے عوام کی توجہ ارٹریا کی آزادی کی طرف مرکوز کرائی جائے اور ارٹریا کے مسلمانوں پر حبشہ حکومت کی جانب سے ڈھائے جانے والے مبینہ مظالم کو بند کرنے پر مجبور

کیا جاسکے ۔

۱۹۷۱ء میں حکومت نے ارٹریا محاذ آزادی کی مسلح جدوجہد کو کچلنے کے لیے ملک میں ہنگامی حالت نافذ کر دی' اس سے اگرچہ وقتی طور پر مسلح مزاحمت کا سلسلہ دب گیا' لیکن یہ تحریک چلتی رہی اور گاہے بگاہے جھڑپیں بھی ہوتی رہیں۔

۱۲ ستمبر ۱۹۷۴ء کو فوج کے سربراہ جنرل تفری بینتی (Teferi Benti) نے شہنشاہ ہیل سلاسی کی حکومت کا تختہ الٹ کر حبشہ میں اس کی ۵۸ سالہ بادشاہت کا خاتمہ کر دیا اور حکومت کا نظم ونسق خود سنبھال لیا۔ ۸۲ سالہ سابق شہنشاہ کو ' جو" شیرِ جودار" (Lion of Judar) کہلاتا تھا'قید میں ڈال دیا۔ جہاں ۲۷ اگست ۱۹۷۵ء کو اس کا انتقال ہوگیا۔ سرکاری طور پر ۲۱ مارچ ۱۹۷۵ء کو حبشہ میں بادشاہت کے خاتمے کا اعلان کر دیا گیا' جنرل تفری نے آئین کو منسوخ کرکے پارلیمنٹ تحلیل کر دی ۔ فوجی انقلاب سے پہلے روسی حکومت اپنے مخصوص مفادات کے تحت حریت پسندوں کی مدد کر رہی تھی' لیکن فوجی حکومت کے برسر اقتدار آنے کے بعد' روس نے ارٹریا کے آزادی پسندوں کی امداد سے ہاتھ کھینچ لیا' جس سے ارٹریا کے باشندوں پر جبر وتشدد کے نئے دور کا آغاز ہوگیا۔ اس کے نتیجے میں حریت پسند جو گوریلا کارروائیوں میں مصروف تھے' کھل کر سامنے آگئے۔ اس موقع پر' ارٹریا محاذ آزادی نے حبشہ سے مکمل آزادی کا مطالبہ کر دیا ؛ فوجی حکومت نے محاذ کے ساتھ مذاکرات کرنے کی کوشش کی' لیکن جب محاذ اس پر تیار نہ ہوا تو انہوں نے متشددانہ فوجی کارزوائیاں شروع کردیں۔ فروری ۱۹۷۵ تک بائیس ہزار فوجی ارٹریا محاذ آزادی سے معرکہ آرا تھے' جس کے نتیجے میں چھ ہزار افراد رہا کرائے گئے' جن میں اکثریت شہریوں کی تھی۔ اس کے رد عمل کے طور پر ارٹریا کے مسلم حریت پسندوں کی تمام تنظیمیں ارٹریا محاذ آزادی کے جھنڈے تلے جمع ہوگئیں اور انہوں نے باہم مل کر جدوجہد آزادی کا آغاز کیا (The Almanac 1986' ص ۱۸۶).

۲ فروری ۱۹۷۷ کو جنرل تفری اور ان کے دیگر ساتھیوں کو ہلاک کر کے لیفٹیننٹ کرنل مینجست ھیل مریم (Mengisut Hale Mariam) نے اقتدار سنبھال لیا۔ حبشہ کی تاریخ میں یہ سال بڑی دہشت کا سال تھا'اس لیے کہ نئے فوجی حکمران نے ظلم اور بربریت کا بازار گرم کر دیا ۔ وہ ہر روز سو سے ڈیڑھ سو آدمیوں کو قتل کرواتا تھا۔ ایک اندازے کے مطابق اس کے دور میں تقریباً دس ہزار مخالفین قتل ہوے۔ اس کے باوجود مسلمانوں کی طرف سے جنگ آزادی جاری رہی اور مسلمان حریت پسندوں نے ارٹریا کی آزادی کا اعلان کر دیا۔ جوابی کارروائی کے طور پر مئی ۱۹۷۸ء میں جنرل مینجست نے ایک لاکھ فوج کی مدد سے شمال مشرقی علاقے (ارٹریا) پر حملہ کر دیا۔ ۲۷ جولائی ۱۹۷۸ء تک حبشہ کی فوج بمشکل اسمارا سے حریت پسندوں کا محاصرہ ختم کرانے میں کامیاب ہو سکی۔ اس جنگ میں مسلمان حریت پسندوں کا جو نقصان ہوا وہ تو ہوا' خود دشمن کو بھی بھاری جانی ومالی نقصان اٹھانا پڑا' چنانچہ اگست ۱۹۷۸ء میں حکومت حبشہ کے اعلان کی رو سے حریت پسندوں کے ساتھ لڑائی میں حبشہ کے تینتیس ہزار فوجی ہلاک یا زخمی ہوچکے تھے۔ نومبر ۱۹۷۸ء تک حکومت حبشہ نے اپنے اعلان کے مطابق "ارٹریا محاذ آزادی" کی تمام سرگرمیوں کو کچل دیا' لیکن یہ سب یک طرفہ پروپیگنڈہ تھا۔ حکومت حبشہ مسلمان حریت پسندوں کو ختم کرنے میں کامیاب نہیں ہوسکی تھی' چنانچہ بہتر اقدامات کے لیے ۱۹۷۸ء ہی میں حبشہ کے فوجی حکمران جنرل مینجست نے روس کا دورہ کیا اور روس کے ساتھ بیس سالہ معاہدہ دوستی طے کیا۔ جولائی ۱۹۷۹ء کے وسط میں حبشہ' کیوبا اور روس کے پچاس ہزار فوجیوں نے ارٹریا محاذ آزادی کے ٹھکانوں پر زبردست حملہ کیا' مگر شکست کھائی۔ ارٹریا محاذ آزادی نے دعوی کیا کہ اس نے حبشہ حکومت پر بڑی کاری ضرب لگائی ہے اور اس کی کمر توڑ دی ہے اور اس کے پندرہ ہزار فوجی ہلاک کر دیئے ہیں.

۱۹۸۰ تا ۱۹۸۲ء کے ما بین فریقین میں جھڑپیں جاری رہیں' پھر یکا یک ان میں شدت آگئی جس کے نتیجے میں ارٹریا کی فوجوں نے اہم جنگی شہر تیسانائی پر قبضہ کر لیا (The Statesman's year book' بحل مذکور) .

یہ سلسلہ بڑھتا چلا گیا۔ ۱۹ ۔ ۲۱ مارچ ۱۹۸۴ء کو ارٹریا کے گوریلوں نے اپنا کے مقام پر حبشہ کی فوج کو شکست دی' اس جنگ میں چار ہزار لوگ مارے گئے۔ جون ۱۹۸۹ء میں حبشہ کی قومی اسمبلی نے لڑائی بند کرنے کے لیے ایک امن منصوبہ پیش کیا۔ اس وقت ''ارٹیرین پیپلز لبریشن فرنٹ'' ملک کے شمالی اور مغربی حصے پر مکمل طور پر تسلط حاصل کر چکا تھا۔ ستمبر نومبر ۱۹۸۹ء میں امریکی صدر کے توسط سے دونوں فریقوں میں بات چیت ہوئی' لیکن کوئی پیش رفت نہ ہو سکی .

اسی اثنا میں ارٹریا کی فوجوں نے بندرگاہ مصوع پر قبضہ کر لیا۔ ۲۴ مئی ۱۹۹۱ء کو ارٹریا عوامی محاذ آزادی فرنٹ (ای پی ایل ایف) کے دستے اسمارا میں داخل ہوگئے اور حبشہ کی فوجوں کو ارٹریا سے نکلنے پر مجبور کر دیا اور محاذ آزادی نے وہاں اپنی عبوری انتظامیہ قائم کر لی .

اسمارا پر محاذ آزادی اور ادیس ابابا پر حبشہ کے انقلابی جمہوری محاذ (Ethiopia Peoples Revolutionary Democratic Front -EPRDF) کے قبضے کے بعد لنڈن میں اگست ۱۹۹۱ء میں امریکہ کے نائب وزیر خارجہ برائے افریقی امور نے ایک کانفرنس کا اہتمام کیا۔ جس میں دونوں فریق شریک ہوے۔ بات چیت کے دوران میں امریکی اور حبشی وفد دونوں نے ارٹریا عوامی محاذ آزادی کی انتظامیہ کو ارٹیریا کی قانونی اور عبوری حکومت کے طور پر تسلیم کر لیا اور محاذ آزادی مئی ۱۹۹۳ء میں ارٹریا کے آزادی کے سلسلے میں استصواب رائے کرانے پر متفق ہوگیا .

پروگرام کے مطابق ۲۳ تا ۲۵ اپریل ۱۹۹۳ء کو استصواب رائے ہوا اور ارٹریا کے ۴۱۰ و ۱۱۰۲ ووٹروں نے ۹۹٫۸ فیصد کی شرح سے ووٹ ڈل کر ارٹریا کی آزادی پر مہر تصدیق ثبت کر دی۔ ۲۴ مئی کو اسمارا کی فتح کی سالگرہ کے موقع پر اعلان آزادی کر دیا گیا اور ۲۸ مئی ۱۹۹۳ء کو ارٹریا اقوام متحدہ کا رکن بن گیا' اگلے ماہ ارٹریا کو آرگنائزیشن۔ آف افریقہ کا رکن بنا لیا گیا (Europa-1995' ص ۱۲۵۵) .

آزادی کے بعد ارٹریا نے حبشہ کے ساتھ خوشگوار سفارتی تعلقات قائم کر لیے' لیکن سوڈان سے جس نے ارٹریا کی آزادی میں اہم کردار ادا کیا تھا' دسمبر ۱۹۹۴ء میں سفارتی تعلقات توڑ لیے گئے۔ وجہ یہ بتائی گئی کہ سوڈان ارٹریا میں تخریب کاری کے لیے اپنے آدمی بھیج رہا ہے' تاہم سوڈان نے اس الزام کو تسلیم نہیں کیا۔ اس دوران میں ارٹریا عوامی محاذ آزادی نے فروری ۱۹۹۴ء میں خود کو ایک سیاسی جماعت ''عوامی محاذ برائے جمہوریت وانصاف''(People's Front For Democracy and Justice= PFDJ) میں تبدیل کر لیا اور ایک ۱۸ رکنی مجلس عاملہ اور ۷۵ رکنی مرکزی کمیٹی کا انتخاب عمل میں لایا گیا۔ مارچ ۱۹۹۴ء میں قومی اسمبلی نے متعدد قراردادیں منظور کیں' ان میں سے ایک قرار داد کے تحت سابق عاملہ کے ادارے ''مشاورتی کونسل'' کو سٹیٹ کونسل میں بدل دیا گیا۔ ایک دوسری قرارداد کے ذریعے ۵۰ رکنی آئینی کمیشن قائم کیا گیا۔علاوہ ازیں آئینی کمیشن کے ایک ہزار اجلاس بلائے گئے تاکہ آئین مرتب کیا جاسکے' طویل بحث ومباحثے کے بعد مئی ۱۹۹۷ء میں نئے آئین کی منظوری دے دی گئی (Europa -1995' ص ۱۲۰۴).

اگست ۱۹۹۴ء میں ارٹریا اور سوڈان کے مابین سرحدوں کی سلامتی اور مہاجرین کی واپسی کا معاہدہ طے پایا۔ چنانچہ جون ۱۹۹۵ء تک چوبیس ہزار مہاجرین وطن واپس آگئے۔ اکتوبر ۱۹۹۵ء میں مہاجرین کی واپسی کا ایک اور مرحلہ مکمل ہوا.

ارٹریا کے صوبے برکا پر ''ارٹریا اسلامی جہاد'' کے جنگ جوؤں کی جانب سے مسلح حملوں نے ملک میں عدم استحکام پیدا کر دیا تھا۔ اس تخریب کاری کے لیے سوڈان

کو موردِ الزام ٹھہرایا گیا۔ سوڈان نے اس الزام کی صحت سے انکار کر دیا۔ سوڈانی حکومت نے ارٹریا پر یہ الزام لگایا کہ ارٹریا سوڈانی مخالف گروپ ''دی نیشنل ڈیموکریٹک الائنس'' کی حمایت کر رہا ہے۔ یہ حمایت سوڈان کی پریشانیوں میں برابر اضافہ کر تی رہی اور اس ضمن میں اس گروپ نے اسمارا میں دسمبر ۱۹۹۴ء' جون ۱۹۹۵ء اور جنوری ۱۹۹۶ء میں سوڈان کے خلاف کانفرنسیں بھی منعقد کیں۔ فروری ۱۹۹۶ء میں حکومت ارٹریا نے سوڈان کے مخالف رہنماؤں کو اسمارا میں سوڈانی سفارت خانے کی عمارت میں اپنا صدر دفتر قائم کرنے اور سوڈان کے لیے محدود نشریات جاری کرنے کی بھی اجازت دے دی۔ اس پر مئی ۱۹۹۷ء میں سوڈان نے ارٹریا سے ملحقہ اپنی سرحد بند کر دی (Europa _ 1998 'ص ۱۲۵۶).

۱۱ نومبر ۱۹۹۵ء کو ارٹریا نے یمن کو بحیرۂ قلزم کے متنازعہ جزیرے حنیش الکبیر (Hanish -el-Kabir) چھوڑ جانے کو کہا ' لیکن یمن اس مسئلے کو پر امن مذاکرات کے ذریعے طے کرنے کا خواہش مند تھا۔ چنانچہ اس نے ۷ دسمبر ۱۹۹۵ء کو اپنے وزیر خارجہ کو ارٹریا کے دارالحکومت اسمارہ بھیجا' فریقین نے مذاکرات کے ذریعے اس تنازعہ کا حل تلاش کرنے پر اتفاق کیا ' نیز اس امر پر بھی رضا مندی ظاہر کی کہ مذاکرات ناکام ہونے کی صورت میں یہ مسئلہ عالمی عدالت میں پیش کیا جائے گا ' لیکن ۱۵ دسمبر کو ارٹریا نے جزیرے پر حملہ کر دیا۔ دونوں طرف سے مختصر جھڑپوں کا سلسلہ ۱۸ دسمبر تک جاری رہا' بالآخر ارٹریا نے اسرائیلی اسلحہ کی مدد سے جزیرے پر قبضہ کر لیا۔ تاہم اس دوران میں گرفتار کیے جانے والے ۱۸۰ یمنی سپاہیوں کو دسمبر ۱۹۹۵ء کے آخر تک رہا کر دیا گیا۔ ارٹریا کے اس جزیرے پر قبضہ کرنے سے عالمی برادری نے اسے عالمی امن کے لیے خطرہ قرار دیا۔ چنانچہ اس ضمن میں اقوام متحدہ کے سیکٹری جنرل مسٹر بطروس غالی نے دونوں ملکوں کا دورہ کیا اور ان کے اعلیٰ حکام کے ساتھ اس تنازعہ پر مذاکرات کیے اور انہیں مصالحت پر آمادہ کیا۔ فرانس نے مصالحت کنندہ کا کردار ادا کیا' چنانچہ اس کی کوششوں سے دونوں ملک پیرس میں ۲۱ مئی ۱۹۹۶ء میں اس تنازعے کو مصالحت کے ذریعے حل کرنے پر رضا مند ہوگئے۔ مصالحتی کوششوں میں مصر اور حبشہ نے بھی اہم کردار ادا کیا (The 50th Annivesary Annual Report on the Work of Organisation ' ص ۲۲۷_۲۲۸).

معاہدے میں یہ طے پایا تھا کہ دونوں ملک تنازعے کو بین الاقوامی ٹربیونل میں لے جائیں گے۔ نتیجے کے طور پر فرانس نے دونوں ملکوں کی فوجی نقل وحرکت پر کڑی نگرانی شروع کر دی۔ اکتوبر ۱۹۹۶ء میں دونوں ملکوں نے تنازعے کو مستقل بنیادوں پر حل کرنے کے لیے بین الاقوامی ٹربیونل میں جانے کی توثیق کر دی (The Europa world Year Book _1998 ' ص ۱۳۵۶ء).

۱۲ مئی ۱۹۹۸ء کو ارٹریا حکومت نے اپنی مسلح افواج کے ذریعے مملکت حبشہ میں شامل دو ضلعوں بیڈئم(Bodime یا یرگا(Yirga) اور شرارو (Shiraro) پر قبضہ کر لیا ' البتہ خود شہر شرارو اس قبضے میں شامل نہ تھا۔ حکومت حبشہ نے اس قبضے کو تسلیم نہیں کیا اور اپنی افواج کو مقابلے پرلا کر کھڑا کر دیا۔ اس سرحدی تنازعے کا پس منظر یہ ہے کہ دونوں ملکوں کے مابین سرحدوں کی باقاعدہ طور پر تعیین نہیں ہوئی ' ارٹریا محاذ آزادی اور انقلابی محاذ نے جن علاقوں پر قبضہ کر لیا تھا اعلان آزادی کے وقت انہی علاقوں کو اس میں شامل کیا گیا۔حکومت ارٹریا کا یہ دعویٰ تھا ' کہ مذکورہ بالا دونوں اضلاع بھی تاریخی طور پر اس کا حصہ رہے ہیں ' لیکن حکومت حبشہ اس دعوے کو تسلیم نہیں کرتی۔ یہ مسئلہ اب تک حل طلب ہے ' جس کی بنا پر دونوں ملکوں میں کئی دفعہ خوں ریز جھڑپیں ہو چکی ہیں۔ ۱۹۹۹ء میں بھی اسی مسئلے پر دونوں ملکوں میں تصادم ہوا۔ ۱۲ جون ۱۹۹۸ء کو ارٹریا نے حبشہ پر فضائی حملہ کر دیا' جس سے ۴ افراد ہلاک اور ۴۰ زخمی ہوگئے۔ بعدازاں دونوں میں جھڑپیں ہوئیں۔

۲۷ جون کو اقوام متحدہ کی سلامتی کونسل میں ایک قرارداد منظور کی گئی ' جس میں دونوں کی لڑائی پر گہری تشویش کا اظہار کیا گیا اور دونوں کی مذمت کی گئی (روزنامہ جنگ ' ۱۳ جون ۱۹۹۸ء).

(۴) نظم ونسق: ارٹریا دس صوبوں میں منقسم ہے ' ہر صوبے کا حاکم گورنر کہلاتا ہے۔ ملک کا صدر مقام اسمارہ ہے۔ صوبوں کی آبادی (بمطابق مردم شماری ۱۹۹۴ء) درج ذیل ہے:

(۱) اکیلی گوزائی (Akele Guzai)'صدر مقام عدی قایہ (Adi Qayeh)' رقبہ ۸۴۰۰ مربع کیلومیٹر ' آبادی ۳۴۱٬۰۰۰ (م.ک) نفوس ؛ (۲) اسمارا (Asmara)' صدر مقام اسمارا (Asmara)' رقبہ ۲۰۰ م. ک؛ (۳)برکا (Barka) 'صدرمقام اگاردت (Agordat)' رقبہ۲۷٬۸۰۰ (م.ک) آبادی ۲٬۳۲٬۰۰۰ نفوس؛ (۴) دنکلیہ (Denkalia)' صدر مقام اسب (Assab)' رقبہ ۲۴٬۳۰۰ (م.ک)' آبادی ۱۷۷٬۰۰۰ نفوس؛ (۵)گیش سٹیٹ (Gash Setit)' صدرمقام بیرنٹو (Barento)' رقبہ ۱۸٬۶۰۰ (م.ک) ' آبادی ۳٬۰۴٬۰۰۰ نفوس؛ (۶)حماسین (Hamasian)' رقبہ ۲٬۷۰۰ (م.ک)' آبادی ۳٬۰۴٬۰۰۰ نفوس؛ (۷) ساحل(Sahel)' صدرمقام'نیکفا (Nakfa)' رقبہ ۱۶٬۴۰۰ (م.ک)' آبادی ۲٬۲۴٬۰۰۰ نفوس؛ (۸) سیمہر (Semhar)' صدرمقام مصوع (Massawa)' رقبہ ۶٬۳۰۰ (م.ک) آبادی ۱۸۱٬۰۰۰ ؛ (۹) سینہٹ (Senhit)' صدر مقام کرن (Keren)' رقبہ ۵٬۹۰۰ (م ک) آبادی ۲۵٬۴۰۰ نفوس؛ (۱۰)سرائے (Seraye)' صدر مقام مینڈایفرا' رقبہ ۶٬۸۰۰ (م.ک)' آبادی ۴٬۲۱٬۰۰۰ نفوس (Stateman's Year Books 1997-98' ص ۴۶۷' Britannica book of the Year' ۱۹۹۷' ص ۱۰۱).

(۵) آئین : ارٹریا کا آئین ۲۳ مئی ۱۹۹۷ء کو نافذ کیا گیا۔ آئین کے تحت یہاں صدارتی طرز حکومت رائج ہے۔ صدر کے عہدے کی مدت پانچ سال ہے اور ایک شخص دو مرتبہ منتخب ہو سکتا ہے۔ صدر کو بہت زیادہ اختیارات حاصل ہیں۔ وہ وزیراعظم اور سپریم کورٹ کے ججوں کا تقرر کرتا ہے۔ اسے دو تہائی ارکان کے ووٹوں سے اس کے عہدے سے علیحدہ کیا جاسکتا ہے (Europa 1998' ص ۸۶۱) .

مارچ ۱۹۹۴ء میں قومی اسمبلی نے اپنی ہیئت ترکیبی میں تبدیلی کے لیے رائے شماری کرائی اور یہ طے پایا کہ قومی اسمبلی عوامی محاذ برائے جمہوریت وانصاف (People's Front for Democracy PFDJ and Justice) کے ۷۵ ارکان پر مشتمل ہوگی اور باقی ۷۵ ارکان کا براہ راست انتخاب عمل میں لایا جائےگا۔ مئی ۱۹۹۷ء میں آئین کے نفاذ کے بعد دستور ساز اسمبلی نے عارضی قومی اسمبلی کو اختیار دیا کہ وہ ۷۵ ارکان پی ایف ڈی جے سے مقرر کرے ۶۰ ارکان دستور ساز اسمبلی نامزد کرے اور باقی ۱۵ ارکان بیرون ملک مقیم ارٹریائی باشندوں کے نمائندوں میں سے لیے جائیں (Europa 1998' ص ۱۲۵۷) .

ارٹریا کا پرچم تین ٹکڑوں میں بنا ہوا ہے۔ بائیں جانب سرخ رنگ کی تکون پر سبز زیتون کا مکٹ (Wreath) اور اس کی شاخ دکھائی گئی ہے۔ بالائی ٹکڑا سبز اور نچلا ہلکا آسمانی ہے(The Statesman's Year Book 1997-98 ' ص ۴۶۷).

سرکاری زبان : عربی اور تگرینیہ سرکاری زبانیں ہیں۔ یہاں کے باشندے ۴۸ فیصد تگرینیہ' ۳۱ فیصد تگرے (Tigre) کے علاوہ سات مقامی زبانیں بھی بولتے ہیں۔ عربی زبان سوڈانی سرحد اور ساحلی علاقوں میں جب کہ انگریزی ثانوی سکولوں میں استعمال کی جاتی ہے (کتاب مذکور' ص۴۶۷).

نومبر ۱۹۹۷ء میں ارٹریا نے اپنا سکہ (نیکفا Nakfa) جاری کیا۔ قبل ازیں یہاں بر (Birr) رائج تھا۔ ۳۰ ستمبر ۱۹۹۷ء کو بر کی شرح تبادلہ ایک پونڈ =۱۰٬۹۹۸ بر یا ایک ڈالر =۶٬۸۰۸ بر تھی (Universal Almanac 1996' ص ۴۲) .

عدلیہ : سپریم کورٹ ملک کی سب سے بڑی

عدالت ہے جس کا قیام ۱۹۹۶ء میں آئین کی منظوری کے بعد عمل میں آیا۔ اس کی ماتحت عدالتوں میں سب زونل کورٹس اور اپیلیٹ کورٹس وغیرہ شامل ہیں۔ ججوں کا تقرر صدر قومی اسمبلی کی توثیق سے کرتا ہے (Europa 1998 ' ص ۱۲۶۲).

(۵)مالیات: ارٹریا افریقہ کے غریب ترین ممالک میں سے ایک ہے اور اس کی فی کس سالانہ آمدنی ۷۵ اور ۱۵۰ ڈالر کے مابین ہے۔ ۱۹۹۵ء کے ایک تخمینے کی روسے ارٹریا کی مجموعی قومی پیداوار ۳۸۷۲،۷ ملین بر (Birr) تھی اور حقیقی اضافے کی شرح ۳ فیصد سالانہ تھی۔ ۱۹۹۶ء میں آئی ایم ایف کے تخمینے کے مطابق اس کی مجموعی قومی پیداوار میں حقیقی اضافے کی شرح ۶،۰۸ فیصد ہوگئی (Europa World Year Book 1998' ص ۱۲۵۷) .

بنک آف ارٹریا کو ملک کے مرکزی بنک کی حیثیت حاصل ہے 'اس کا قیام ۱۹۹۳ء میں اسمارا میں عمل میں آیا۔ یہ ملک کے مالیاتی نظام کو منضبط کرنے کے علاوہ بنکاری سے متعلق حکمت عملی وضع کرتا ہے اور ملک میں قائم دیگر تجارتی بنکوں کو مالیاتی امور میں مشورے اور رہنمائی مہیا کرتا ہے۔ نیز ارٹریا کے لیے کرنسی نوٹ وغیرہ بھی جاری کرتا ہے ' بیرونی ممالک سے لین دین بھی اسی کی ذمہ داری ہے۔

دیگر تجارتی اور سرمایہ کاری کے بنکوں میں کمرشل (آف) بنک ارٹریا (قیام ۱۹۹۱ء)' ارٹریا انوسٹمنٹ بنک آف اسمارا (قیام ۱۹۹۶ء) ' ہاؤسنگ اینڈ کامرس بنک آف ارٹریا (قیام ۱۹۹۴ء) شامل ہیں اور یہ بھی ارٹریا کی معیشت کو مستحکم بنانے میں اہم کردار ادا کر رہے ہیں۔ ارٹریا انوسٹمنٹ بنک ایک سرمایہ کاری بنک ہے' یہ طویل مدت کے لیے قرضے فراہم کرتا ہے۔ اس کا ادا شدہ سرمایہ ۴۵ ملین ڈالر ہے۔"ہاؤسنگ اینڈ کامرس بنک آف ارٹریا" تجارتی لین دین بھی کرتا ہے ' نیز رہائشی منصوبوں کی تکمیل کے لیے مالی امداد فراہم کرتا ہے ' اس کا ادا شدہ سرمایہ ۵ ملین ڈالر ہے(The Europa world Year Book 1998 ' ص ۱۲۶۲).

(۶) دفاع: اگست ۱۹۹۷ء میں ارٹریا کی عسکری قوت ۴۶۰۰۰ نفوس پر مشتمل تھی۔ ۱۸ سال سے ۴۰ سال تک کی عمر کے شہریوں کے لیے دو سال کی فوجی تربیت لازمی ہے' یہاں ۱۹۸۴ء میں آزادی سے قبل ہی ڈیڑھ سال کی جبری بھرتی کا آغاز کیا گیا ۔ اس کے علاوہ بحریہ اور فضائیہ بھی' مختصر ہونے کے باوجود ملکی دفاع کے لیے مؤثر حیثیت رکھتی ہیں (The Statesman`s Year Book Europa World Year Book 1998' ص ۱۲۵۷).

(۷) زراعت : ارٹریاکے عوام کی اکثریت کا پیشہ کھیتی باڑی ہے۔ طویل خانہ جنگی کی وجہ سے اس علاقے میں زراعت کو ترقی نہیں دی جاسکی' تاہم حکومت نے آزادی کے بعد خود کفالت کی جانب قدم اٹھایا ہے' یہاں گندم ' جو ' مکئی ' باجرہ' سورغم ' تلوں اور مونگ پھلی کی کاشت ہوتی ہے۔ ۱۹۹۶ء کی زرعی پیداوار کے سالانہ اعداد و شمار یہ ہیں: گندم (۱۷ ہزار ٹن)' جو (۳۵ ہزار ٹن)' مکئی (۱۰ ہزار ٹن)' باجرہ (۳۵ ہزار ٹن)' سورغم (۸۰ ہزار ٹن)' آلو (چالیس ہزار ٹن)' دالیں (۴۵ ہزار ٹن)' مونگ پھلی (خولوں میں ایک ہزار ٹن)' تل (سات ہزار ٹن)' السی (۳ ہزار ٹن)' سبزیاں (۳۵ ہزار ٹن) 'پھل (۵ ہزار ٹن) (The Europa world Year Book 1998 ' ص ۱۲۵۷) .

اس کے علاوہ مویشی پالنے کی صنعت بھی روز افزوں ہے' یہاں گائے' بھیڑیں' بکریاں اور اونٹ وغیرہ کی پرورش کی جاتی ہے(The Europa world Year Book 1998 ' ص ۱۲۵۹) .

ملک میں ماہی گیری کی صنعت بھی ترقی پذیر ہے' ۱۹۹۵ء میں دریاؤں نہروں اور جوہڑوں سے پکڑی جانے والی مچھلی کی مقدار ایک ہزار ٹن تھی' جب کہ بحر ہند سے پکڑی جانے والی مچھلی کی مقدار ۳،۸۳،۰۰۰ٹن تھی.

ارٹریا کی اہم معدنیات میں پوٹاش' جست' میگنا ' نیز تانبا ' خام لوہا اور سنگ مرمر شامل ہیں۔ سطح مرتفع

کے علاقے میں آتشی چٹانوں میں سونا بھی پایا جاتا ہے۔ مقامی صنعتوں میں پارچہ بافی ' چمڑہ سازی اور اس کی مصنوعات' غذاؤں کی پیکنگ اور ماہی گیری وغیرہ شامل ہیں (The Stateesman's Year Book 1997-98' ص ۴۶۸).

ارٹریا کی جہاز ران کمپنی (ارٹرین شپنگ لائن) کا قیام اسارا میں ۱۹۹۲ء میں عمل میں آیا۔ یہ بحیرۂ احمر اور خلیج کی بندرگاہوں تک جہاز رانی کے فرائض انجام دیتی ہے۔ اس کے پاس چار بحری جہاز ہیں۔ اسارا میں پورٹ میری ٹائم ٹرانسپورٹ اتھارٹی اور ڈیپارٹمنٹ آف میری ٹائم ٹرانسپورٹ بھی اہم خدمات انجام دے رہے ہیں۔ ارٹریا کی اپنی شہری ہوا باز کمپنی بھی ہے۔ اس کے پاس چھ جہاز ہیں۔ اسارا بین الاقوامی ہوائی اڈہ ہے۔ یہاں دیگر ممالک کے جہاز بھی آتے ہیں۔ ۱۹۹۷ء میں ارٹریا میں ۳,۹۰۰ کیلو میٹر لمبی سڑکیں تھیں ' جن میں ۹۰۰ کیلو میٹر پختہ تھیں(The Europa World Year Book 1998' ص ۱۲۶۲).

ایک طویل عرصے تک ملک میں خانہ جنگی کی وجہ سے خواندگی کی شرح تسلی بخش نہیں ہے۔ سرکاری سکولوں اور اسارا یونیورسٹی میں مفت تعلیم دی جاتی ہے۔ جب کہ نجی سکولوں میں فیس لی جاتی ہے۔ تعلیم کا حصول ۷ سال سے ۱۳ سال کے بچوں کے لیے لازمی ہے ۔ یہاں خواندگی کا تناسب ۲۰ فیصد ہے(The Europa World Year Book 1998 ' ص ۱۲۶۱).

ارٹریا میں ریڈیو اور ٹی وی کی نشریات حکومت کی تحویل میں ہیں۔ ریڈیو سٹیشن اور ٹی وی سٹیشن کا قیام ۱۰ جنوری ۱۹۹۳ء کو عمل میں آیا .

چیمبر نیوز (انگریزی)' ارٹریا پروفائل اور نیو ارٹریا ' ارٹریا کے اہم اخبارات ہیں۔ یہ سب اسارا سے شائع ہوتے ہیں .

مآخذ: متن مقالہ میں مذکور ہیں.

(زاہد حسین انجم [نظرثانی و اضافات محمود الحسن عارف])

••..............••

※ **اَلارجانی:** ابویحیٰی زکریا' نفوسہ کے بربر قبیلے کا سردار اور شمالی افریقہ میں آخری اباضی وہبی امام' یہ غالبًا وہی شخص ہے جس کا حوالہ آر' باسط (دیکھیے مآخذ) نے دیتے ہوئے اس کا نام ابوزکریا یحی الارجانی لکھا ہے اور اسے اس کے بیٹے ابوزکریا بن ابی یحیٰی الارجانی کے نام کے ساتھ خلط ملط کر دیا ہے' جو کہ جبل نفوسہ کا حاکم بھی تھا.

اباضی دستاویز "تسمیۃ شیوخ جبل نفوسۃ وقراھم" (چھٹی ہجری/ بارھویں صدی عیسوی) کے مطابق ارکان (ارجان) کے ابوزکریا (صحیح ابویحیٰی زکریا) کو ابو حاتم (ابو حاتم یوسف بن ابی یقظان محمد بن افلح بن عبدالوہاب بن عبدالرحمٰن بن رستم) کے بعد امام منتخب کیا گیا' چونکہ مؤخر الذکر ۲۹۴ھ/۹۰۶-۹۰۷ء تک اپنے عہدے پر برقرار رہا' اس لیے ابوزکریا یحیٰی الارجانی کا انتخاب عمل میں نہ آیا۔ الشماخی مقرین بن محمد البغطوای اپنی کتاب" السیار" (پورا نام کتاب سیار مشائخ نفوسہ) میں ابویحیٰی زکریا الارجانی کو امام مدافع یا حاکم مدافع قرار دیتا ہے' یعنی امام دفاع۔ الشماخی ایک اور مقام پر ابویحیٰی زکریا کو القاضی' العادل' العالم' الکامل' الامام اور الفاضل کے القاب سے نوازتا ہے.

ارجانی ایک ہی وقت میں امام اور قاضی تھا۔ وہ ارجان یا آرجان (ارکان یا آرکان) کا رہنے والا تھا' جو کہ جبل نفوسہ کے مشرقی علاقے کا ایک گاؤں تھا' (آج کل آرجان کے کھنڈرات' فوساطو کے علاقے میرو کے قریب واقع ہیں)۔ وہ ہر روز سفر کرکے "جادو" نامی قصبے تک جاتا تھا' جو اس زمانے میں اس علاقے' بلکہ پورے جبل نفوسہ کا سیاسی اور انتظامی مرکز تھا.

ابویحیٰی زکریا الارجانی' جس نے تقریباً پندرہ سال حکمرانی کی اور جس کی حکومت پورے جبل نفوسہ پر محیط تھی' اس کے انتظام میں علاقے کے دو اباضی وہبی گروہوں بنو زمّور اور اہل ترمسیا کے درمیان ہونے والی خانہ جنگی نے خلل ڈال دیا' ان خانہ جنگیوں کے تقریباً

وسطی زمانے ۳۱۰ھ/۹۲۲۔۹۲۳ میں جبل نفوسہ کے مشرقی حصے میں بہت لوٹ مار ہوئی ' جن میں ابویحییٰ زکریا الارجانی کا خاندان حصہ لیے بغیر نہ رہ سکا۔ فاطمی گروہوں نے جبل نفوسہ پر چڑھائی کر دی۔ ابن العذاری کے مطابق یہ گروہ جنرل علی بن سلمان الداعی کی زیر کمان داخل ہوے اور اباضی وقائع نگاروں کے مطابق وہ "کتامہ" کے جنگجوؤں پر مشتمل تھے' جو کہ فاطمیہ کے سب سے زیادہ وفادار اور بہادر حامی تھے۔ فاطمیہ نے الجزیرہ پر حملہ کیا' جو کہ جبل نفوسہ کا مضبوط مرکز (قلعہ) تھا' لیکن انہوں نے اباضیوں سے شکست کھائی۔ ایک دوسری جنگ کے دوران میں جو کہ نفوسہ اور علی بن سلمان کے گروہوں کے درمیان "ترکہ" (بظاہر اس علاقے میں جو کہ اب الرحبان ہے' جبل نفوسہ کے مشرق میں) کے قریب ایک مقام پر ہوئی' ابویحییٰ کو اباضی سپاہیوں نے کوئی ناانصافی کرنے پر انتقاماً قتل کردیا۔ ابن العذاری (بیان) میں ہے کہ جبل نفوسہ کا حکمران جس نے علی بن سلمان کے خلاف جنگ لڑی "ابوبطا" کہلاتا تھا ' اس میں کوئی شک نہیں کہ یہ نام ابویحییٰ زکریا الارجانی کے عرفی ناموں میں سے ایک ہے ۔

مآخذ: (۱) آر : باسط: Les sanctuaires du Djeblel Nefousa J.A' در J.A مئی ' جون ۱۸۸۹ء' ص ۳۳۴' ۴۵۴؛ (۲) Fournel: Berber' ۲: ۱۴۴؛ (۳) ابن العذاری: بیان' ۱: ۱۸۷؛ (۴) T. Lewicki: Etudes ibadites nord africaines' حصہ اول: تسمیۃ شیوخ جبل نفوسہ وقراہم' وارسا ۱۹۵۵ء' ص ۹۷۔۹۸؛ (۵) وہی مصنف: Ibaditica' Les Hakims due Gabal Nafusa در R.O' ۲۶/۲ (۱۹۶۲ء): ۹۹۔۱۰۱؛ (۶) الشماخی: کتاب السیر' قاہرہ' ۱۳۰۱ھ.

(T.Lewicki [ت: محمد ارشد])

..------------..

※ **ارخان سیفی ارخان** : (Orhan Seyfi Orhan) ایک ترک شاعر وصحافی' ۱۸۹۰ء میں استانبول میں پیدا ہوا اور ۱۹۷۲ء میں وفات پائی۔ اس کے والد کا نام کرنل امین اور والدہ کا نعمت تھا۔ ۱۹۱۴ء میں استانبول کے دارالفنون کے شعبہء قانون سے فارغ التحصیل ہونے کے فوراً بعد وہ عثمانی "مجلس مبعوثان" کا سیکرٹری مقرر ہوا اور اس کے خاتمے تک اس عہدے پر کام کرتا رہا۔ ۱۹۱۳ء میں اس نے عروضی پابندیوں کو ملحوظ رکھتے ہوے نظموں کی ایک چھوٹی سی کتاب Firtina ve Kar شائع کی۔ اس کی دوسری کتاب' Peri kizi ile Coban hikayesi' ترکی عنوان کی حامل ایک مثنوی تھی جو غیر عروضی صوتی آہنگ میں تھی اور ۱۹۱۹ء میں طباعت پذیر ہوئی۔ اس نے استانبول کے متعدد مدارس میں ادبیات کے استاد کے طور پر خدمات سرانجام دیں اور بعد ازاں ۱۹۲۲ء میں یوسف ضیاء کے ساتھ مل کر مشہور طنزیہ مجلّہ Ak baba نکالا' ۱۹۲۴ء میں اس نے بچوں کا ایک مجلّہ Resimli dunya جاری کیا' جس کے بعد ۱۹۲۷ء میں دو اور مجلّے Gunesh papaghan اور Yeni kalem نکالے۔ ۱۹۳۲ء میں اس نے Edebiyat gazetesi' ۱۹۳۵ء میں Ayda bir اور ۱۹۴۲ء میں Cinaralti شائع کیے۔ ۱۹۴۶ء میں وہ Zanguldak سے ریپبلکن پیپلز پارٹی کی طرف سے رکن پارلیمنٹ منتخب ہوا۔ ۱۹۶۰ء میں وہ پھر صحافت کی طرف لوٹ آیا۔ ۱۹۶۵ء میں وہ استانبول کے رکن پارلیمنٹ کی حیثیت سے جسٹس پارٹی میں شامل ہوگیا۔ ۱۹۶۹ء سے اپنی وفات (بروز اگست ۱۹۷۲ء) تک وہ شعبہ صحافت سے منسلک رہا۔

ارخان سیفی زندگی بھر بہت سے اخبارات اور مجلّات بشمول Tarwir-i-efkar' Cumhuriyet' Ulus' Zafer' اور Son Havadis کے لیے لکھتا رہا۔ اس نے اپنی ابتدائی نظموں میں عروض کی پابندی کی ' لیکن بعد میں وہ ۱۹۰۸۔۱۹۱۲ء کی تحریک برائے قومی خواندگی کے صوتی آہنگ (یعنی آزاد نظموں) کے مشہور حامیوں میں شامل ہوگیا۔ درحقیقت وہ آزاد نظم کو اپنانے والے پانچ شعرا میں سے ایک تھا (دوسرے چار شاعر فاروق نفیس' چملیبل انیس بخ' کو ریک' خلفت فخری ازنسوے اور یوسف ضیاء

ارتچ ہیں)۔ اس کی مقبول عام نظموں کی دھنیں بنا کر انہیں نغمایا جا چکا ہے۔

مآخذ : منتخب کتب : شاعری:(۱) Firtine we 'kar ۱۹۱۹ء؛ (۲) 'peri Kizi ile Cobon hikayeri ۱۹۱۹ء؛(۳) 'Gonulden Sesler ۱۹۲۲ء؛ (۴) Obeyazbir 'Kustu ۱۹۴۱ء؛ (۵)'Kervan ۱۹۶۴ء؛ (۶) I,ste Sevdigim 'dunya ۱۹۶۵ء؛ (۷) 'Siirer ۱۹۷۰ء؛ (ب) ناول :(۸) 'Cocuk adam ۱۹۶۴ء؛ (ج) ہجویات:(۹) 'Asri Kerem ۱۹۴۲ء؛ (د) یک جا شدہ مقالات:(۱۰) 'Dun bugun, yarn ۱۹۴۳ء؛(۱۱) 'Kulaktam Kulaga ۱۹۴۳ء؛ (۱۲)'Hicivler ۱۹۵۱ء؛ (ر) مختصر کہانیاں:(۱۳) 'Dugun gecsi ۱۹۵۷ء.

دراسات:(۱۴) S.kurdakul: Sairler ve yazarler sozlugu' استانبول ۱۹۷۱ء؛ (۱۵) N.S. Banarli: 'Turk edebiyati Tarihi' انقرہ ۱۹۸۴ء؛(۱۶) S.K. Karaalioglu: 'Turk edebiyati tarihi' استانبول ۱۹۸۶ء.

(Cigdem Balim [ت : ظفر علی])

••--------------••

※ ارخن: موجودہ عوامی جمہوریہ منگولیا کے شمالی حصے کا ایک دریا' یہ دریائے Selenga کے ساتھ مل کر شمال کی طرف بہتے ہوئے بالآخر جھیل بیکال میں جا گرتا ہے۔ ترک امور کے ماہرین کی رائے میں اس دریا کے کنارے قدیم ترکی کتبہ جات کی موجودگی کی بنا پر انتہائی اہمیت کے حامل ہیں' جو آٹھویں صدی عیسوی کے وسطی عشروں میں مبینہ "رونک" رسم الخط میں کندہ کیے گئے ہیں۔ یہ درحقیقت آرامی رسم الخط سے ماخوذ ہے۔ یہ کتبہ جات اس خطے میں ۷۴۴ء تک قائم رہنے والی گکترک سلطنت کے شاہی وقائع ہیں' جس کا خاتمہ ارخن پر واقع ایک شہر قرابلغسون میں اقامت پذیر ایک ایغور [رک بآں] جمعیت کے ہاتھوں ہوا۔ یہ ایغور خود ۸۴۰ء میں کرغیز [رک بآں] لوگوں سے شکست کھا کر جنوب کی طرف کانسو اور ترفان [رک بآں] کی طرف نقل مکانی کرنے پر مجبور ہوئے۔ کسی مسلمان جغرافیہ دان نے ارخن کے بارے میں کچھ نہیں لکھا۔ البتہ قرا بلغسون کے بارے میں اس کی سیر کرنے والے ایک مسلمان سیاح تمیم بن بحر المطوعی کے حوالے سے ہمیں کچھ معلومات میسر آتی ہیں جو Minorsky کے خیال میں اغلباً ۸۲۱ء میں وہاں آیا تھا۔ منگولیا کی ایغور مملکت کے متعلق کسی مسلمان جغرافیہ دان کا براہ راست معلومات پر مبنی یہ واحد تذکرہ ہے۔

مآخذ: دیکھیے(۱) V.Minorsky: Tamim ibn`s Journey to the Uygkurs Bsoas' ۱۲ (۱۹۴۸ء)' ص ۲۷۵۔۳۰۵.

(C. E. Bosworth [ت : ظفر علی خاں])

••--------------••

⊗ اردن:(Jordan) ابتدائی اور جغرافیائی معلومات کے لیے [رک بآں ' در آ آ آ، بذیل مادہ]۔ قبل ازیں یہ شرق اردن کہلاتا تھا' کیوں کہ اس کے مقبوضات صرف دریائے اردن کے مشرق میں تھے' مملکت اردن کا نام اسی دریا کی نسبت سے اردن پڑا۔ سرکاری طور پر اسے "المملکۃالاردنیہ الہاشمیہ" کہا جاتا ہے۔

(۱) جغرافیا: مشرق وسطی کا یہ ملک خط استوا کے شمال میں ۲۹ سے ۳۳ درجے تک اور گرینوچ کے مشرق میں ۳۵ سے ۳۹ درجے تک پھیلا ہوا ہے۔ اس کا بیشتر حصہ خشکی سے گھرا ہوا ہے' تاہم جنوب میں عقبہ کی بندرگاہ ہے' جو خلیج عقبہ کے ساحل سے ۲۶ کیلومیٹر اندر ہے اور اردن کو کھلے سمندر تک جانے کا واحد راستہ بھی یہی ہے(Middle East Year Book 1978' ص۱۹۱)۔ اس کا رقبہ ۳۴,۴۴۵ مربع میل یا ۸۹,۲۱۳ مربع کیلو میٹر ہے۔ کل رقبے کا ۸۸فیصد رقبہ بے آب و گیاہ ہے۔ ساحل کی لمبائی ۱۶ میل یا ۲۶ کیلومیٹر ہے۔ اس کے شمال میں شام ، شمال مشرق میں عراق، جنوب مشرق میں سعودی عرب اور مغرب میں اسرائیل اور فلسطین کی آزاد مملکت واقع ہے۔ شام کے ساتھ اردن کی سرحد تقریباً ۲۲۱ میل یا ۳۵۴کیلومیٹر ، عراق کے ساتھ ۹۱ میل یا

۱۴۶کیلومیٹر سعودی عرب کے ساتھ ۴۶۲میل یا ۷۳۹کیلومیٹر طویل ہے(The Universal Almanac 1996 ' ص ۴۴۸_۴۶۱) .

یہ ایک بلند سطح مرتفع پر ،جس کے مشرقی جانب پست زمین ہے ' واقع ہے' یہاں پانی کافی مقدار میں موجود ہے۔ دریائے اردن ' دریائے یرموک، دریائے جبوک (Jabbox) اور دریائے ارنون (Arnon) یہاں کے مشہور دریا ہیں۔ دریائے اردن سب سے بڑا دریا ہے' اس کے سرچشمے شام اور لبنان میں واقع ہیں ' کہا جاتا ہے کہ حضرت عیسیٰ ؑ کو اسی دریا میں بپتسمہ دیا گیا تھا۔ یہ ۲۰۰ میل یا ۳۲۰کیلومیٹر طویل ہے اور یہ بحیرۂ مردار میں جا گرتا ہے۔ بحیرۂ مردار ۷۲کیلومیٹر لمبا اور ۱۶کیلومیٹر چوڑا ہے۔ یہ دنیا کا پست ترین مقام بھی ہے جو سطح سمندر سے ۱۲۹۲ فٹ یا ۳۹۶ میٹر نیچے ہے۔ اس کا پانی عام سمندری پانی سے سات گنا زیادہ نمکین ہے ' جس کی بنا پر اس میں کوئی مچھلی زندہ نہیں رہ سکتی۔ سطح سمندر سے نیچا ہونے کی وجہ سے اس کے نواحی موسم دوسرے علاقوں سے بالکل مختلف ہیں' جس کا اثر زراعت پر بھی پڑتا ہے۔ کم وسعت کے باوجود اردن کے تین مختلف خطوں میں موسم مختلف ہوتا ہے: شمال اور مغرب کی پہاڑیوں میں گرمیوں میں موسم معتدل اور سردیوں میں سرد و مرطوب ہوتا ہے۔ پہاڑوں پر برف بھی پڑتی ہے، جب کہ دریائے اردن کی وادی اور بحیرہ مردار کے علاقے میں زرخیز میدان بھی پائے جاتے ہیں۔ ان علاقوں میں موسم گرم اور معتدل رہتا ہے۔ اوسط درجہ حرارت ۶۰ درجے فارن ہائیٹ ہے۔ دسمبر تا مارچ بارشوں کے مہینے ہیں' بارش کی سالانہ اوسط ۲۹۰ملی میٹر یا ۱۱۲ انچ ہے (Jordan ' ۱۹۶۲ء ' ص۳،۴).

عمان سب سے بڑا شہر اور ملک کا دارالحکومت ہے۔ اس کی آبادی (بمطابق مردم شماری ۱۹۹۴) ۱۳,۰۰,۰۴۲ نفوس پر مشتمل ہے۔ دیگر بڑے شہروں کی آبادی اس طرح ہے : زرقاء (۶۰, ۸, ۶۲۶) ارید ۳,۷۹,۸۴۴ اور روسیفا (۱,۱۵,۵۰۰) مردم شماری (دیکھیے The Statesman's Year Book 1997-98 ' ص ۷۷۷).

(۲) تاریخ:اردن کا شمار دنیا کے قدیم ترین ممالک میں ہوتا ہے۔ یہ وہی سرزمین ہے جس کا ذکر انجیل مقدس میں جلعاد(Gilead) ' ایمن(Ammon) بیسان(Bashan)'ادوم(Edom)اور مواب(Moab) کے ناموں سے کیا گیا ہے۔ یہاں ۳۰۰۰سے ۲۵۰۰ ق م کے مابین سب سے پہلے کنعانی قوم نے بستیاں آباد کیں۔ پھر جزیرہ نمائے عرب کے مختلف قبائل ہجرت کرکے یہاں آباد ہوے۔ بعدازاں یہاں مصری'ایرانی'کلدانی'اشوری اور یونانی حکومت کرتے رہے' لیکن ۱۳ ق م میں اس نام سے ایک مملکت قائم ہوئی۔ یہاں قدیم ترین انسانی آبادیوں کے آثار دریافت ہوے ہیں۔ ان میں سے ایک شہر اریحا (Jericho)ہے ' جو اس وقت مملکت فلسطین میں شامل ہے۔ اس کے متعلق یہ کہا جاتا ہے کہ ۹۰۰۰ ق م میں آباد تھا۔ بطرہ (Petra) دوسرا قدیم ترین شہر ہے۔ یہ ادوی اور نبطی حکومتوں کا پایہ تخت رہا ہے۔ ۱۰۶ء میں رومیوں نے یہ علاقہ نبطیوں سے بزور طاقت چھین لیا' بعدازاں یہ علاقہ القدس کی لاطینی سلطنت کا حصہ بنا .

(۳) اسلامی تاریخ کا آغاز : [جب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثت مبارکہ ہوئی، اس وقت اس علاقے پر بوزنطی اقتدار قائم تھا۔ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے قیصر روم ھرقل کو جو خط لکھا، اسے اس نے اسی علاقے میں وصول کیا' تاہم اس علاقے میں.اسلامی فتوحات کی ابتداء عہد صدیقی سے ہوتی ہے].

جنگ یرموک [رک بآں] میں کامیابی کے بعد، بہت جلد یہ تمام علاقہ اسلامی قلمرو میں شامل ہو گیا ' اس کے متعدد شہروں کو امین الامت حضرت ابوعبیدہؓ بن الجراح نے ۱۴ھ/۶۳۵ء میں فتح کیا۔ باقی علاقے حضرت خالد بن ولیدؓ اور حضرت عمروؓ بن العاص نے فتح کیے' بعض مؤرخین ان علاقوں کا فاتح حضرت شرحبیلؓ بن حسنہ

[رک بآں] کو قرار دیتے ہیں۔ اس کے بعد صدیوں تک اس علاقے کی قسمت مسلم دارالحکومت دمشق یا بغداد کے ساتھ وابستہ رہی۔ مسلمانوں کے خلیفہ کی طرف سے اس علاقے کے لیے والی (گورنر) کا تقرر ہوتا تھا۔ البتہ بغداد کی کمزوری کے بعد، متعدد سلاطین نے اس علاقے کو فتح کیا۔

پانچویں صدی ہجری /گیارھویں صدی عیسوی میں سلجوقی ترکوں نے اسے اپنی سلطنت کا حصہ بنا لیا۔ ساتویں/تیرھویں صدی کے وسط میں منگول اس پر قابض ہوگئے۔ بعدازاں یہ علاقہ مصر و شام پر حکومت کرنے والے مملوک حکمرانوں کی تحویل میں چلا گیا۔ ۱۵۱۷ء میں اسے عثمانی سلطنت میں شامل کر لیا گیا۔

اس کی جدید تاریخ کی ابتدا اس علاقے پر انگریز کے قبضے (۱۹۱۷ـ۱۹۱۸ء) کے بعد شروع ہوتی ہے۔ برطانیہ نے مختلف سازشوں اور خفیہ گٹھ جوڑ کے بعد، اسی سال اس علاقے پر اپنا تسلط قائم کیا۔ ۱۹۲۰ء میں اردن اور فلسطین کو باقاعدہ طور پر برطانوی انتداب میں دے دیا گیا۔ ۱۹۲۱ء میں برطانیہ نے حجاز کے حکمران شریف حسین بن علی کے دوسرے بیٹے امیر عبداللہ کو اردن کی بادشاہت سونپ دی۔ ۱۹۲۳ء میں برطانیہ نے ٹرانس جارڈن (شرق اردن) کی ہاشمی سلطنت کو اپنے ماتحت ایک آزاد اور خود مختار مملکت کا درجہ دے دیا۔ ۱۹۲۸ء میں برطانیہ اور اردن کے مابین ایک معاہدہ طے پایا جس کے تحت اردن نے برطانیہ کو اپنے علاقے میں فوجی دستے تعینات کرنے کا اختیار دے دیا۔ شرق اردن نے دوسری جنگ عظیم میں اتحادیوں کی حمایت کی، جس کے صلے میں برطانیہ نے جنگ عظیم کے خاتمے کے فوراً بعد یعنی ۱۹۴۶ء میں (The Almanac 1986، ص ۲۲) اردن کو مکمل آزادی دے دی۔ تاہم معاہدے کے تحت مضبوط فوجی روابط بدستور قائم رکھے۔ ۱۹۴۸ء میں اردن نے عرب لیگ میں شمولیت اختیار کر لی۔ اسی سال اردن عرب ممالک کے اس اتحاد میں شامل ہو گیا جس نے اسرائیل پر حملہ کیا تھا۔ ۱۵ مئی ۱۹۴۸ء کو اردن نے بیت المقدس پر قبضہ کر لیا۔ جنگ بندی کے بعد ۱۹۴۹ء میں شاہ عبداللہ نے دریائے اردن کے مغرب میں واقع فلسطین کے علاقے کو بھی اپنے قبضے میں لے لیا، جس کے نتیجے میں اردن کا رقبہ دوگنا ہوگیا اور مفتوحہ علاقے میں چار لاکھ مہاجرین کو آباد کرنے کا انتظام کیا گیا اور انہیں اردنی شہریت کے حقوق بھی دے دیئے گئے۔ ۱۹۵۰ء میں شرق اردن کو ''اردن'' کا نام دیا گیا۔

۲۰ جولائی ۱۹۵۱ء کو امیر عبداللہ کو قتل کر دیا گیا اور اس کا پوتا ولی عہد شہزادہ طلال تخت نشین ہوگیا، لیکن پارلیمنٹ نے مسلسل بیمار رہنے کے باعث اسے ۱۱ اگست ۱۹۵۲ء کو معزول کر دیا اور اس کا بڑا بیٹا شاہ حسین ملک کا نیا فرمانروا بن گیا۔ ۲ مئی ۱۹۵۳ء کو اس کی رسم تاجپوشی ادا کی گئی۔ ۱۴ دسمبر ۱۹۵۵ء کو جنرل اسمبلی نے ایک قرارداد کے ذریعے اردن کو اقوام متحدہ کا رکن بنا لیا۔ اسی سال شاہ حسین نے ۱۹۴۸ء کے برطانیہ اردن معاہدے کی تجدید کرنے سے انکار کر دیا، جسے اردنی عوام نے بے حد سراہا۔ اس نے معاہدۂ بغداد میں بھی شرکت سے انکار کر دیا۔ ۱۹۵۶ء میں شاہ حسین نے اردنی فوج کے انگریز کمانڈرانچیف جان بیگلٹ گلب (جسے عرف عام میں غالب پاشا کہا جاتا تھا) کو اس کے عہدے سے علیحدہ کر دیا۔

۱۹۵۶ء میں اردن کی پارلیمنٹ کے جو ارکان منتخب ہو کر آئے، وہ انگریزوں کے سخت مخالف تھے اور انہوں نے مصر کے ساتھ دوستانہ روابط استوار کرنے میں نہایت اہم کردار ادا کیا۔ پھر جب اسی سال مصر کے صدر کرنل جمال عبدالناصر نے سویز کو قومی ملکیت میں لینے کا انقلابی اقدام کیا تو ۲۵ اکتوبر ۱۹۵۶ء کو اردن، مصر اور شام نے ایک مشترکہ فوجی کمان قائم کرنے کے معاہدے پر دستخط کیے۔ مئی ۱۹۵۷ء میں برطانیہ نے اپنے فوجی اڈے اردن کے حوالے کر دیئے اور وہاں سے اپنی فوجیں نکال لیں۔ اسی سال شاہ حسین کے خلاف ناکام فوجی بغاوت ہوئی، جس پر ہر قسم کی سیاسی سرگرمیوں پر

پابندی عائد کردی گئی اور سیاسی جماعتیں ختم کر دی گئیں۔ ۱۹۵۸ء میں مصر اور شام نے متحدہ عرب جمہوریہ کی بنیاد رکھی تو شاہ حسین نے خطرہ محسوس کرتے ہوے عراق کے ساتھ وفاق قائم کر لیا' تاہم اسی سال عراق میں بادشاہت کے خاتمے اور انقلابی حکومت کے قیام سے یہ وفاق از خود ختم ہو گیا۔ ۳۰ ستمبر ۱۹۶۱ء کو شام نے متحدہ عرب جمہوریہ (مصر) سے علیحدگی اختیار کی' تو شاہ حسین نے اطمینان کا سانس لیا۔ ۵ جون ۱۹۶۷ء کو اسرائیل نے اردن پر حملہ کرکے دریائے اردن کے مغربی کنارے پر واقع تمام قصبوں اور شہروں پر قبضہ کر لیا جس کے نتیجے میں بیت اللحم ' الخلیل ' اریحا ' نابلس ' رملہ اور بیت المقدس جیسے اہم مقامات یہودیوں کے تسلط میں آگئے۔ اردن کو اس جنگ میں دوسرے عرب ممالک کی نسبت سب سے زیادہ نقصان اٹھانا پڑا۔ اس کے ۶,۰۹۴ فوجی اور شہری جنگ میں ہلاک یا شدید زخمی ہوے۔ جنگ کی وجہ سے دو لاکھ فلسطینی اپنا گھر بار چھوڑ کر اردن میں آباد ہوگئے' جس سے ملکی معیشت پر برا اثر پڑا۔

جولائی ۱۹۷۱ء میں شاہ حسین نے فلسطینی تنظیم آزادی پر تخریب کاری کا الزام لگا کر اسے اردن چھوڑنے کا حکم دیا۔ اکتوبر ۱۹۷۳ء کی عرب اسرائیل جنگ میں ' اردن نے براہ راست تو جنگ میں حصہ نہ لیا ' لیکن اپنے فوجی شام کے محاذ پر بھیج دیے۔

اکتوبر ۱۹۷۴ء میں رباط میں عرب سربراہوں کے فیصلوں کے مطابق تنظیم آزادی فلسطین کو فلسطینیوں کی نمائندہ جماعت کی حیثیت سے دریائے اردن کے مغربی کنارے پر اس کے حق کو تسلیم کر لیا گیا۔ ۱۹۷۵ء میں شاہ حسین نے دوسری عرب ریاستوں کا فیصلہ تسلیم کرتے ہوے فلسطینیوں کے حق میں دریائے اردن کے مغربی کنارے سے دستبردار ہونے کا اعلان کر دیا ' تاکہ وہاں فلسطینیوں کی ایک آزاد اور خودمختار حکومت قائم کی جاسکے۔ شاہ حسین کے اس اقدام سے دیگر عرب ریاستوں میں اردن کا وقار بلند ہوا اور تیل پیدا کرنے والے عرب ممالک نے اس کی معیشت کی بحالی کے لیے دل کھول کر امداد دی۔ فروری ۱۹۷۶ء میں شاہ حسین نے ایک فرمان کے ذریعے غیر معینہ مدت کے لیے پارلیمنٹ کے انتخابات نہ کرانے کا اعلان کر دیا۔

مارچ ۱۹۷۷ء میں شاہ حسین نے تنظیم آزادی فلسطین کے رہنما یاسر عرفات سے ملاقات کی اور اس سے دریائے اردن کے مغربی کنارے پر قائم کی جانے والی مجوزہ ریاست کے بارے میں تبادلہ خیال کیا۔۱۹۷۹ء میں شاہ حسین نے مصر اور اسرائیل کے مابین ہونے والے کیمپ ڈیوڈ معاہدے کی شدید مخالفت کی اور مارچ ۱۹۷۹ء میں مصر سے سفارتی تعلقات منقطع کر لیے، لیکن پاکستان کی کوششوں سے جب مصر کو دوبارہ اسلامی کانفرنس کی تنظیم کا رکن بنا لیا گیا تو ۱۹۸۴ء میں مصر سے اردن کے سفارتی تعلقات پھر قائم ہوگئے۔ ۱۹۸۸ء میں اردن نے دریائے اردن کے مغربی کنارے اور غزہ کی پٹی میں فلسطینیوں کی آزاد مملکت کے قیام کے سلسلے میں یہ واضح کر دیا کہ اس ضمن میں آئندہ کے لیے تنظیم آزادی فلسطین براہ راست اسرائیل سے بات چیت کرے۔ مزید براں اس نے ایوان زیریں کی ۶۰ رکنی پارلیمنٹ توڑ دی جس کے نصف سے زائد ارکان کا تعلق مغربی کنارے سے تھا۔ اگست ۱۹۸۸ء میں شاہ حسین نے فلسطینیوں کی مجوزہ جلاوطن حکومت کی حمایت کا اعلان کیا۔ ۸ نومبر ۱۹۸۹ء کو بائیس سال کے بعد ملک میں پارلیمانی انتخابات کا انعقاد عمل میں آیا۔ سیاسی پابندیوں کے باوجود اخوان المسلمین ۲۲ نشستیں جیتنے میں کامیاب ہو گئی۔ ۲۲ نومبر ۱۹۸۹ء میں سینٹ کے ارکان کی تعداد بڑھا کر تیس سے چالیس کر دی گئی۔ ۲۷ نومبر کو پارلیمنٹ کے مشترکہ اجلاس میں شاہ حسین نے دور رس سیاسی اقدامات کا اعلان کیا' جس کے اہم نکات حسب ذیل تھے:

(۱) ملکی ترقی کے لیے ایک بنیادی منشور تیار کرنے کے لیے ایک کمیشن تشکیل دیا جائے گا جس کی سفارشات کی منظوری عوام سے لی جائے گی؛(۲)مقدمات

خصوصی عدالتوں کی بجائے عام عدالتوں میں بھیجے جائیں گے ؛(۳) ۱۹۹۳ء تک عام ملکی خسارہ ختم کر دیا جائے گا؛ (۴) سیاسی جماعتوں کو قانونی حیثیت دینے کے اقدامات کیے جائیں گے؛(۵) رشوت ستانی اور بدعنوانی میں ملوث کسی بھی فرد کو معاف نہیں کیا جائے گا۔

۱۹ دسمبر ۱۹۸۹ء کو اخبارات پر ۱۹۶۷ء کے مارشل لا کے تحت جاری پابندیوں کو ختم کر دیا گیا۔ خلیج کے بحران میں شاہ حسین نے عراق کی حمایت جاری رکھنے کا فیصلہ کیا اور اس ضمن میں پارلیمنٹ نے ایک قرارداد بھی ۶ اگست ۱۹۹۰ء کو منظور کی۔ کویت پر عراقی قبضے کے بعد ایک لاکھ سے زائد کویتی مہاجرین نے اردن میں پناہ لی۔ جون ۱۹۹۰ء میں سعودی عرب نے اردن کی معیشت کو سنبھالا دینے کے لیے دس کروڑ ڈالر کی امداد دی' لیکن عراق کی مبینہ حمایت کی وجہ سے ۲۰ مارچ کو امریکی سینٹ نے اردن کی مالی اور فوجی امداد روک دی ' مگر بعد ازاں اپریل کے وسط میں یہ امداد بحال ہوگئی۔ جون ۱۹۹۱ء میں محدود جمہوری آزادی کا قومی منشور منظور کیا گیا۔ مارچ ۱۹۹۲ء میں ۱۹۶۷ء سے نافذ مارشل لاء کو اٹھا لیا گیا۔ ۵ جولائی ۱۹۹۲ء کو سیاسی سرگرمیوں پر سے بھی پابندی اٹھا لی گئی۔ مئی ۱۹۹۳ء میں عراق اور اردن کے مابین سفارتی تعلقات منقطع ہو گئے' کیوں کہ شاہ حسین نے عراق کے لیے جلاوطن حکومت کے قیام کی حمایت کی تھی۔ ۸ نومبر ۱۹۹۳ء کو ملک کی تاریخ میں ۳۷ سال کے بعد کثیر الجماعتی انتخابات ہوے۔ اسلامی محاذ نے ان میں سے ۲۲ نشستیں جیت لیں' حالانکہ اس کے مقابلے میں ۲۱ دیگر سیاسی جماعتیں بھی تھیں۔ ۷ جنوری ۱۹۹۴ء کو اردن اور تنظیم آزادی فلسطین کے مابین اقتصادی تعاون کے معاہدے پر دستخط ہوے۔ ۲۵ جولائی ۱۹۹۴ء کو اردن کے شاہ حسین اور اسرائیل کے وزیر اعظم اسحاق رابن نے دونوں ملکوں کے مابین حالت جنگ کے خاتمے کا اعلان کیا۔ اس ضمن میں ۲۶ اکتوبر ۱۹۹۴ء دونوں ملکوں کے مابین معاہدہ امن طے پایا ' جس پر امریکی صدر نے بھی دستخط کیے۔ ۱۰ نومبر کو شاہ حسین نے اسرائیل کا پہلی مرتبہ دورہ کیا' جس کے نتیجے میں اسرائیل نے اردن کا ۱۸۶ مربع میل کا علاقہ واپس کرنے کا اور اردن نے ۱۲ مربع میل کی ایک اور پٹی لینے کے عوض ۷۰۰ ایکڑ زرخیز اراضی اسرائیلی آباد کاروں کو ۲۵ سال کے لیے پٹے پر دینے کااعلان کیا۔ شاہ حسین کے دورۂ اسرائیل کے فوراً بعد ۲۷ نومبر ۱۹۹۴ء کو دونوں ملکوں کے مابین سفارتی تعلقات کے قیام اور جولائی ۱۹۹۵ء میں اسرائیل سے تجارت کے سلسلے میں عائد پابندیوں کو بھی ختم کرنے کا اعلان کیا گیا (The State man's years Book, 1997-1998).

۱۰ جنوری ۱۹۹۶ء کو شاہ حسین نے اسرائیل کا (دوسرا) دورہ کیا' فلسطینیوں نے اس دورے پر کڑی تنقید کی۔ ۱۶ جنوری کو دونوں ملکوں کے مابین فضائی معاہدہ طے پایا۔ ۱۳ فروری کو اسرائیل' اردن اور فلسطین کے مابین (پانی کی تقسیم) کا معاہدہ طے پایا۔ اپریل ۱۹۹۶ء میں اردن کے بڑے شہروں کے مابین '' عوامی بس سروس'' شروع کی گئی' جون ۱۹۹۶ء میں اردن کے شاہ حسین نے امریکہ کا دورہ کیا اور مشرق وسطی میں قیام امن کے سلسلے میں صدر امریکہ سے بات چیت کی۔

اگست ۱۹۹۶ء میں جنوبی اردن کے ایک شہر الکرک میں غذائی فسادات کے نتیجے میں پورے شہر میں کرفیو لگا دیا گیا۔ ۲۵ اگست کو اردن کے وزیراعظم عبدالکریم الکبریتی نے نجی سرمایہ کاری کے فروغ کے لیے اقدامات کرنے اور روز مرہ کی بہت سی اشیا پر محصول ختم کرنے کا اعلان کیا' لیکن روٹی کی قیمت کم نہ کی گئی (کتاب مذکور).

۱۹ مارچ ۱۹۹۷ء کو شاہ حسین نے وزیر اعظم عبدالکریم الکبریتی کو اسرائیل کے ساتھ جارحانہ رویہ رکھنے کی بنا پر برطرف کر دیا اور عبدالسلام المجالی کو ملک کا نیا وزیر اعظم نامزد کیا وہ اس سے پہلے ۱۹۹۳ء تا ۱۹۹۵ء میں بھی وزیر اعظم رہ چکا تھا۔

[ایک طویل عرصہ برسراقتدار رہنے کے بعد شاہ حسین کا ۷ فروری ۱۹۹۹ء کو انتقال ہو گیا ' اسے سرکاری اہتمام کے ساتھ عمان میں سپردخاک کر دیا گیا۔ اپنی وفات سے قبل شاہ حسین نے اپنے بھائی شاہ حسن کو ولیعہدی سے معزول کر کے اپنے بڑے بیٹے شاہ عبداللہ کو اپنا جانشین نامزد کر دیا۔ شاہ عبداللہ ۷ فروری ۱۹۹۹ء سے اردن کا حکمران ہے اور شاہ حسین کا نوجوان بیٹا ولیعہد سلطنت ہے(Arabnet ' ص ۱)]۔

آبادی : وسط ۱۹۹۷ء کے اعداد وشمار کے مطابق اردن کی آبادی چوالیس لاکھ نفوس پر مشتمل ہے۔ فی مربع میل میں آبادی ۱۳۰ افراد ہے۔ آبادی کے بڑھنے کی سالانہ شرح ۳ء ۳ فیصد ہے' شرح پیدائش فی ہزار ۳۹ اور اموات فی ہزار صرف ۶ ہے۔

اردن کی آبادی عربوں' آرمینیوں' کردوں اور سرکاسیوں (Circassian) کی مختلف نسلوں کا مجموعہ ہے۔ اس کی ۷۸ فیصد آبادی شہروں میں رہتی ہے۔ بیس فیصد آبادی زراعت پیشہ ہے' ملک کی نصف آبادی ان فلسطینی مہاجرین پر مشتمل ہے جو اسرائیل سے نقل مکانی کر کے یہاں آ گئے ہیں۔ (World Population Data : Sheet ' واشنگٹن ڈی سی 'ص ۱ ؛ ذوالفقار حمید: اسلامی دنیا، ہجری مطبوعات کمیٹی یونیورسٹی گرانٹس کمیشن بلڈنگ' اسلام آباد' فہرست)۔

سرکاری زبان عربی ہے' تاہم متوسط طبقہ کے لوگ انگریزی بڑی روانی سے بولتے ہیں۔ ایک چھوٹا سا تجارتی گروہ فرانسیسی بھی بولتا ہے۔ یہاں اکثریت مسلمانوں کی ہے' جو کل آبادی کا ۹۵ فیصد ہیں جب کہ ۵ فیصد باشندے عیسائی ہیں ' جن کی زیادہ تر آبادی عمان کے گرد و نواح میں رہتی ہے(The Uivensal Almanac 1996)۔ اردن اقوام متحدہ' عرب لیگ' اسلامی ممالک کی تنظیم (او آئی سی)' غیر وابستہ ممالک کی تنظیم اور عالمی بنک کا رکن ہے۔

(۶) انتظامی اعتبار سے اردن بارہ ولایتوں (صوبوں) میں منقسم ہے اور انتظامی امور کے لیے ولایت کو محافظہ (اضلاع)' قضا (ذیلی اضلاع) اور الناحیہ(جیسے) چھوٹے یونٹوں میں مزید تقسیم کیا گیا ہے۔ ولایتوں کی آبادی (بمطابق ۱۹۹۶ء) یوں ہے (۱) عمان (بمطابق ۳۱ دسمبر ۱۹۹۶ء) ۱۶٫۹۶٫۳۰۰؛ (۲) اربد ۸,۰۲,۲۰۰' (۳) زرقا ۶,۸۷,۰۰۰ ' (۴) البلقاء ۳,۰۱,۳۰۰' (۵) المفرق (۱, ۹۱, ۹۰۰)' (۶) الکرک ۱, ۸۲, ۲۰۰' (۷)معان ۸,۵,۰۰۰' (۸) الطفیلہ ۶۷,۵۰۰' (۹) جرش ۱,۳۲,۵۰۰' (۱۰) مدابہ ۱,۱۰,۷۰۰' (۱۱) عجلون ۱۰۱۴۰۰' (۱۲) عقبہ ۸۵۷۰۰ (The Europa 1998 ' ص۱۹۰۶)۔

آئین : اردن میں آئینی بادشاہت قائم ہے۔ شاہ حسین کے مرنے کے بعد اس کا بیٹا شاہ عبداللہ ملک کا آئینی سربراہ ہے۔ بادشاہ کو کسی دوسرے ملک کے خلاف اعلان جنگ کرنے اور امن کا معاہدہ کرنے کا اختیار حاصل ہے۔ قومی اسمبلی کو ہر حال میں شاہ کی جانب سے کیے گئے معاہدوں کی منظوری دینا پڑتی ہے۔ بادشاہ مسلح افواج کا سربراہ بھی ہوتا ہے' وہ انتخابات کرانے' ایوان نمائندگان کا اجلاس ملتوی کرنے اور بلانے کا فرمان جاری کر سکتا ہے۔ وزیر اعظم اور کابینہ کے ارکان اور سینٹ کے ارکان کی نامزدگی کا اختیار بھی شاہ کو حاصل ہے (The Europa World Year Book 1997-1998 ' ص ۱۹۱)۔

قومی اسمبلی پارلیمنٹ کے فرائض انجام دیتی ہے۔ یہ دو ایوانی ہے: ایوان بالا' یعنی سینٹ چالیس ارکان پر مشتمل ہے' ان کی تقرری بادشاہ کرتا ہے جب کہ ایوان زیریں یا ایوان نمائندگان کی تعداد ۸۰ ہے ' جنھیں براہ راست عوامی ووٹوں سے منتخب کیا جاتا ہے۔ بادشاہ کو پارلیمنٹ تحلیل کرنے اور پارلیمنٹ کے منظور کیے ہوئے بل کو ویٹو کرنے کا اختیار حاصل ہے۔ بادشاہ وزیر اعظم اور اس کی کابینہ کے مشورے سے شاہی فرمان جاری کرتا ہے۔ آئین کی رو سے ووٹر کی عمر ۲۰ سال ہے (The Europa World Year Book ' ص ۱۹۱)۔

اردن کا قومی پرچم تین متوازی (سیاہ' سفید اور سبز) پٹیوں پر مشتمل ہے' اس کے بائیں جانب ایک سرخ مثلث بنائی گئی ہے جس میں سات کناروں والا سفید ستارہ دکھایا گیا ہے (The Statesman's Year Book 1997-98' ص۷۷۷).

اردن کا بنیادی سکہ دینار ہے۔ یہ ایک ہزار فلس (Filis) میں منقسم ہے' کرنسی جاری کرنے کا اختیار مرکزی بنک کو حاصل ہے ' جس کا قیام ۱۹۶۴' میں عمل میں آیا۔ شرح تبادلہ (بمطابق ستمبر ۱۹۹۷ء) یہ ہے: ایک پونڈ = ۱ء۱۴۵۳ اردنی دینار ' ایک ڈالر =۰ء۷۰۹ فلس (The Europa World Year Book 1998' ص ۱۲۵۸).

اردن کا مرکزی بنک ۱۹۶۴ء میں دس لاکھ دینار کے ابتدائی سرمائے سے قائم کیا گیا تھا۔ اسے ملک کی کرنسی کے اجرا ' سونا خریدنے اور بیچنے اور غیر ملکی زرمبادلہ لینے اور دینے کا اختیار ہے۔ یہ مالیاتی اداروں کی نگرانی کا فریضہ بھی سرانجام دیتا ہے۔ ۱۹۹۳ء تک ملک میں کل ۲۸ بنک تھے جن کی شاخوں کی تعداد ۴۱۰ تھی (The Statesman's Year Book 1997-98' ص۴۶۸).

اردن کے قانون کی بنیاد دیوانی اور فوجداری مقدمات دونوں صورتوں میں اسلامی احکام پر رکھی گئی ہے۔ عدالت عظمی (Court of Causation) سات ججوں پر مشتمل ہے۔ یہ سپریم کورٹ آف اپیل کے فرائض انجام دیتی ہے اور اس کے فیصلے حتمی ہوتے ہیں.

یہاں دو عدالت ہائے مرافعہ (Court of Appeal) بھی ہیں۔ ہر عدالت کے تین جج مقدمات کی سماعت علاقائی بنیادوں پر کرتے ہیں۔ ان میں سے ایک عدالت عمان میں ہے ' جب کہ دوسری بیت المقدس (مغربی کنارے کے علاقے) میں تھی۔ جون ۱۹۶۷ء کی عرب اسرائیل جنگ میں بیت المقدس پر اسرائیلی قبضہ ہونے کی وجہ سے یہ عدالت ختم ہوگئی اور اس وقت عمان والی عدالت موجود ہے ۔ (مزید تفصیل کے لیے دیکھیے Middle East Year Book 1978' ص ۱۹۱۔ ۱۹۲) .

زراعت: ملک کا مشرقی علاقہ ایک بڑے صحرا پر مشتمل ہے: شمال مغرب میں زراعت ہوتی ہے۔ ۱۹۷۳ء میں وادی اردن کے نام سے ایک منصوبہ بنایا گیا تھا' جس سے زراعت میں خاطر خواہ اضافہ ہوا۔ ۱۹۹۲ء میں اردن میں قابل کاشت رقبہ ۳,۱۵,۰۰۰ ہیکٹر تھا۔ ۱۹۹۶ء میں یہاں گندم کی پیداوار (۵۱,۰۰۰ ٹن) ' جو (۴۵,۰۰۰ ٹن)' مکئی (۲۰,۰۰۰ ٹن)' تمباکو (۳,۰۰۰ ٹن)' ٹماٹر (۴۷۵ ٹن) ' آلو (۱,۴۷,۰۰۰ ٹن) زیتون (۸۲,۰۰۰ ٹن)' پھل (۲,۵۳,۰۰۰ ہزار ٹن)' انگور (۸۴,۰۰۰ ٹن) تھی ۔۱۹۹۲ میں ملک میں ۵۷۵۰ ٹریکٹر تھے (The Europa world Year Book 1998' ص ۱۹۰۵؛ The Statesman's Year Book 1997-98' ص ۷۷۸۔۷۷۹).

ملک میں مویشی پالنے کا بھی عام رواج ہے۔ چنانچہ ملک میں بھیڑیں' بکریاں' گھوڑے' گائے' بیل' اونٹ اور گدھے وغیرہ کی پرورش کی جاتی ہے(The Europa 1998' ص۱۹۰۷).

۱۹۹۴ء کے جائزے کے مطابق ملک میں جنگلات ستر ہزار ہیکٹر رقبے پر پھیلے ہوئے تھے اور صنعتی لکڑی کی پیداوار چار ہزار کیوبک میٹر اور سوختنی کی پیداوار آٹھ ہزار کیوبک میٹر تھی (The Stateesman's Year Book' ۱۹۹۷۔۱۹۹۸ء ص ۷۸۰۔۷۷۹)۔ اس کے علاوہ ملک میں ماہی گیری کی صنعت بھی فروغ پذیر ہے' چنانچہ ۱۹۹۳ء میں ملکی دریاؤں سے ۶۲ میٹرک ٹن مچھلی پکڑی گئی۔۱۹۹۵ء میں یہ تعداد بڑھ کر ۱۷۲ ٹن ہوگئی(The Europa 1998' ص ۱۹۰۷).

علاوہ ازیں اردن کی سب سے بڑی معدنی پیداوار فاسفیٹ ہے۔ ۱۹۹۶ء میں اس کی پیداوار ۵,۴۲,۴۲,۰۰۰ میٹرک ٹن تھی' جب کہ پوٹاش کی پیداوار ۱۷,۶۵,۵۰۰ میٹرک ٹن' غیر مصفا نمک کی پیداوار ۵۰,۰۰۰ میٹرک ٹن اور خام پیٹرولیم کی پیداوار ۱۹۰۰ میٹرک ٹن تھی(حوالہ مذکور).

صنعتی اعتبار سے اردن نے گزشتہ چند عشروں میں خاصی ترقی کی ہے خصوصاً کھاد تیار کرنے اور تیل صاف کرنے کے کئی کارخانے لگائے گئے ہیں.

اردن میں سڑکوں کا بہترین جال بچھا ہوا ہے۔ ۱۹۹۴ میں سڑکوں کی کل لمبائی ۶,۸۵۴ کیلو میٹر تھی۔ جن میں سے بڑی شاہراہوں کی لمبائی ۲۸۲۰ کیلو میٹر تھی(The Statesman's Year Book 1997-98 ' ص ۷۷۸-۷۸۰).

اردنی ریلوے پرانی حجاز ریلوے کا حصہ تھی۔ یہ المفرق کے شمال میں واقع شام سے اردن میں داخل ہوتی ہے اور پھر جنوب کی طرف براستہ عمان قطرانہ (Qatrana) معان اور نقب اشتر (Naqb Ishtar) سے ہوتی ہوئی عقبہ تک جاتی ہے' اس ریلوے لائن کی لمبائی ۶۱۸ کیلومیٹر ہے (حوالہء مذکور).

نشر و اشاعت کا شعبہ وزارت اطلاعات وثقافت کی تحویل میں ہے۔ ریڈیو اردن اور اردن ٹیلی ویژن کارپوریشن' نشریاتی ذمہ داریاں انجام دے رہے ہیں۔ نشریاتی زبان عربی ہے۔ تاہم انگریزی میں بھی پروگرام نشر کیے جاتے ہیں۔ عمان اہم ریڈیو سٹیشن ہے'قرآن حکیم کے بارے میں بھی پروگرام پیش کیے جاتے ہیں.

اردن ٹیلی ویژن کارپوریشن کا قیام ۱۹۶۸ء میں عمل میں آیا۔ اس کے دو چینل ہیں: ایک عربی اور دوسرا انگریزی' اپریل ۱۹۷۴ء سے رنگین پروگرام پیش کیے جاتے ہیں' ٹیلیفون کا نظام بھی عمدگی کے ساتھ کام کر رہا ہے۔ موبائل ٹیلیفون نظام بھی موجود ہے (The Europa World Year Book 1998 ' ص ۱۹۱۰).

یہاں سے چھ بڑے روزنامے اور ۱۹ ہفتہ وار رسائل شائع ہوتے ہیں۔ روزناموں میں الاخبار (عمان ' اشاعت پندرہ ہزار) روزنامہ الدستور (عمان) ' روزنامہ المیثاق (عمان)'روزنامہ الرائے (عمان) روزنامہ صوت الشعب (عمان) اور روزنامہ دی جارڈن ٹائمنز (انگریزی' عمان) شامل ہیں (Europa 1998' ص ۱۹۱۴-۱۹۱۶).

تعلیم: اردن میں پرائمری تعلیم مفت اور لازمی ہے۔ یہ ۶ سال سے دس سال تک کی عمر کے بچوں کو دی جاتی ہے۔ اردن میں ۱۹۹۶ء میں ۶ سرکاری اور ۱۱ نجی یونیورسٹیاں اور کئی سو کی تعداد میں کالج اور دوسرے تعلیمی ادارے کام کر رہے تھے۔ یونیورسٹی آف اردن کا قیام ۱۹۶۲ء میں ' یرموک کا ۱۹۷۶ء میں مطاہ(Mutah) کا ۱۹۸۱ء میں اور یونیورسٹی آف سائنس اینڈ ٹیکنالوجی کا قیام ۱۹۸۷ء میں عمل میں آیا(The Statesman's Year Book ' ص۷۸۰؛World Almanac' ص ۷۹۰) .

اردن میں بہت سے سیاحتی مقامات ہیں' جن میں رومن تھیٹر عمان' جرش میں اطالوی و رومن آثار' عقبہ کی بندرگاہ' ازرق نیشنل پارک' اور وادی روم وغیرہ قابل ذکر ہیں(Europa 1998 ' ص ۱۱۹۱).

(زاہد حسین انجم [ن : محمود الحسن عارف])

••-------------••

ارض (ع؛ زمین): [نیز رک بہ ارض ' در ⊗ آ آ آ ' بذیل مادہ]۔ لفظ ارض ایک کثیر المعانی لفظ ہے ' بقول الدامغانی یہ لفظ قرآن مجید میں تیرہ معانی میں استعمال ہوا ہے، جن میں سے بعض یہ ہیں: جنت، (دیکھیے'۲۹ [الزمر] : ۷۴) ؛ (۲) اردن وفلسطین(۱۷ [الانبیآء] :۷۱) ؛ (۳) سرزمین مصر (۱۲ [یوسف]:۵۰)؛ (۴) قیامت (۵) جدید دنیا، سورۂ ابراھیم میں ہے کہ یَوْمَ تُبَدَّلُ الْاَرْضُ غَيْرَ الْاَرْض (۱۴ [ابراھیم :۴۸] ' یعنی جس دن یہ زمین تبدیل ہو کر ایک نئی صورت اختیار کر لے گی۔ اس سے مراد یہ ہے دنیا کے فنا ہونے کے بعد قیامت کے دن نئی زمین بنائی جائیگی؛ (۶) مرنے کی جگہ (دیکھیے: ۳۱ [لقمان]:۳۴) (الحسین بن محمد الدامغانی: تحقیق عبدالعزیز الاھل ' ص ۲۹-۳۲' مطبوعہ دارالعلم للملائیین، بیروت' بار دوم ۱۹۷۷ء)۔ اسی طرح حافظ ابن الجوزی نے اپنی کتاب نزھۃ الاعین النواظر فی علم الوجوہ والنظائر میں لفظ الارض کے سلسلے میں ابن فارس کے حوالے سے لکھا ہے کہ جو چیز وسعت اختیار کرے وہ ارض ہے'

ابن الجوزی کے مطابق الارض کا لفظ قرآن میں سترہ مختلف معانی میں استعمال ہوا ہے(نیز دیکھیے الاشباہ والنظائر، ص ۲۰۱)۔ ان میں سے اکثر تو وہی ہیں، جو ہم اوپر الدامغانی کے حوالے سے نقل کر آئے ہیں' بعض دیگر معانی جو زیادہ اہم ہیں حسب ذیل ہیں: (۷) ارض بمعنی مغربی سرزمین ' ارشاد باری تعالیٰ ہے' اِنَّ یَاْجُوْجَ وَ مَاْجُوْجَ مُفْسِدُوْنَ فِی الْاَرْضِ (۱۸ [کہف]: ۹۴) (یعنی انہوں نے کہا کہ) یاجوج و ماجوج زمین میں فساد کرتے ہیں۔ بقول ابن الجوزی' اس سے مراد چین کی سرزمین ہے؛ (۸) ارض بنی قریظہ، ارشاد باری تعالیٰ ہے: وَ اَوْرَثَکُمْ اَرْضَھُمْ وَدِیَارَھُمْ (۳۳ [الاحزاب]: ۲۷)' یعنی اس نے تمہیں ان کی زمینوں اور ان کے علاقے کا وارث بنا دیا؛ (۹) ارض الروم (دیکھیے ۳۰ [الروم] : ۳)؛ (۱۰) ارض الحجر، اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں: فَذَرُوْھَا تَاْکُلْ فِیْ اَرْضِ اللّٰہِ؛ (۱۱ [ھود] ۶۴) یعنی پس تم اسے چھوڑ دو کہ وہ اللہ کی زمین پر چرتی رہے؛(۱۲) ارض فارس، اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں: وَاَرْضًا لَّمْ تَطَؤُھَا (۳۳ [الاحزاب]: ۲۷) اور وہ زمین جسے تم نے نہیں روندا، بعض مفسرین کہتے ہیں کہ اس سے مراد النساء ہے؛ (۱۳) القلب: اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:وَاَمَّا مَا یَنْفَعُ النَّاسَ فَیَمْکُثُ فِی الْاَرْضِ (۱۳ [الرعد] : ۱۷)' یعنی جو لوگوں کے لیے فائدہ کی چیز ہے وہ زمین (قلب) میں باقی رہ جاتی ہے۔

(۲) زمین سے متعلق قرآنی نظریات اور ان کی تشریح: ہماری یہ زمین نظام شمسی کا ایک حصہ ہے- یہ نظام شمسی ایک بہت بڑی کہکشاں (Glaxy) میں شامل ہے۔ سائنس دانوں کے مطابق اس کائنات میں ایک لاکھ کہکشائیں ہین ' جن میں سے ایک ہماری کہکشاں ہے۔ قرآن کریم میں ارض و سما کی اس وسعت کی طرف بڑے بلیغ اشارات کیے گئے ہیں' مثلاً ارشاد باری تعالیٰ ہے: وَالسَّمَاءَ بَنَیْنٰھَا بِاَیْدٍ وَّاِنَّا لَمُوْسِعُوْنَ (۵۱ [الذاریات] ۴۷)' یعنی ہم نے ہی آسمان کو اپنے ہاتھوں سے بنایا اور ہم کو سب مقدور ہے (یا ہم وسعت دینے والے ہیں) ۔ارض وسما کو اللہ تعالیٰ نے طرح طرح کی نشانیوں سے معمور کیا ہے اور لوگوں کو ان نشانات کے دیکھنے اور ان کو تلاش کرنے کا حکم دیا ہے: ارشاد ہے:قُلِ انْظُرُوْا مَاذَا فِی السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ (۱۰ [یونس]:۱۰۱) یعنی کہہ دو دیکھو (غور کرو) کہ آسمانوں اور زمین میں کیا کیا کچھ ہے ؛ پھر دوسرے مقام پر مزید تشریح کے طور پر فرمایا: سَنُرِیْھِمْ آیَاتِنَا فِی الْآفَاقِ وَ فِیْ اَنْفُسِھِمْ حَتّٰی یَتَبَیَّنَ لَھُمْ اَنَّهُ الْحَقُّ (۴۱ [حٰم السجدہ]: ۵۳)' یعنی عنقریب ہم ان کو اپنی نشانیاں آفاق میں اور خود ان کے اپنے نفسوں میں دکھائیں گے' حتی کہ یہ بات ان کے سامنے کھل کر آ جائیگی کہ یہ کتاب برحق ہے۔ مطلب یہ ہے کہ آسمان و زمین کی تخلیق اور ان کے عجائبات کا علم حاصل کرنے سے یہ بات پایہ ثبوت کو پہنچ جائے گی کہ قرآن ایک سچی کتاب ہے ' جس میں ایسی خبریں دی گئی ہیں جن کی سچائی ان کی سائنسی تحقیقات کے بعد اور واضح ہو کر سامنے آجائیگی.

(۳) (Big Bang) کا نظریہ: جدید سائنسی پیش رفت نے قرآن حکیم کے بہت سے نظریات کو ثابت کر دیا ہے۔ اس طرح قرآن حکیم کی یہ پیش گوئی پوری ہورہی ہے کہ لوگ جلد ہی قرآن حکیم میں بیان کردہ حقائق کو اچھی طرح پہچان لیں گے۔ چنانچہ عہد حاضر میں' قرآن حکیم کے نظریۂ رتق (آسمان وزمین کا باہم ملا ہوا ہونے) کو عام طور پر تسلیم کر لیا گیا ہے۔ اللہ تعالیٰ نے عام انسانوں کے علاوہ خاص کفار کو خطاب کر کے فرمایا ہے:اَوَ لَمْ یَرَ الَّذِیْنَ کَفَرُوْا اَنَّ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضَ کَانَتَا رَتْقًا فَفَتَقْنٰھُمَا (۲۱ [الانبیآء]:۳۰)' یعنی کیا ان کافروں نے نہیں دیکھا کہ آسمان و زمین باہم ملے ہوے تھے' پھر ہم نے ان کو جدا کیا ۔ اس آیت میں یہ کہا گیا ہے کہ ایک وقت ایسا بھی تھا جب سورج ' چاند اور ستارے ' بلکہ تمام آسمانی چیزیں باہم ملی ہوئی تھیں۔ اس بات کو ۱۹۲۹ سے پہلے کوئی فلسفی یا سائنس دان تسلیم کرنے کو تیار نہ تھا' لیکن ۱۹۲۹ میں سائنس دانوں نے رتق (Big Bang) کا نظریہ قائم کیا اور قرآن میں بیان کردہ اس

حقیقت کو تسلیم کیا۔ ۱۹۸۷ء میں اسلام آباد میں قرآن و حدیث کے سائنسی یا عملی معجزات پر جو بین الاقوامی مذاکرہ ہوا تھا، اس میں امریکی سائنس دانوں نے قرآن کی اس آیت کو معجزہ قرار دیا تھا۔

اس سے قبل مشہور امریکی ہفت روزہ ٹائم (بابت ۱۷ جنوری ۱۹۷۷ء) میں ایک امریکی روچٹر (Rochester) نے مدیر رسالہ کو خط لکھا جس میں صراحت کی گئی ہے کہ Big Bang کا یہ نظریہ ۱۹۲۹ء سے بہت پہلے کا ہے کیونکہ تیرہ سو سال سے بھی قبل اللہ نے اپنے رسول محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) پر یہ وحی بھیجی تھی، جس میں اس نظریئے کی وضاحت کی گئی ہے۔

(۲) زمین پر پہاڑوں کی موجودگی: دوسری بات، جو قرآن کریم میں متعدد مقامات پر کہی گئی ہے: یہ ہے کہ ہم نے پہاڑوں کو لنگر بنایا' ارشاد باری تعالیٰ ہے: اَلَمْ نَجْعَلِ الْاَرْضَ مِهٰدًا ○ وَّالْجِبَالَ اَوْتَادًا ○ وَّخَلَقْنٰكُمْ اَزْوَاجًا ○ وَّجَعَلْنَا نَوْمَكُمْ سُبَاتًا○ (۷۸ [النّبا] : ۱۵-۱۶)' یعنی کیا نہیں بنایا ہم نے زمین کو بچھونا اور پہاڑوں کو اس کی میخیں اور پیدا کیا ہم نے تم کو جوڑا اور تمہارے لیے رات کو موجب راحت بنایا۔ اس سے مراد یہ ہے کہ براعظم اور جزیرے تمام کے تمام سمندر میں واقع ہیں، لہذا خشکی میں پہاڑوں کی میخیں گاڑ دیں تاکہ یہ خشکی کے جزیرے یعنی جزیرہ نما اور براعظم سمندر میں اپنے اپنے مقام پر قائم رہیں اور سمندر میں واقع ہونے کے باوجود ان میں ایسا ارتعاش پیدا نہ ہو جس سے کوئی زلزلہ قسم کی کیفیت پیدا ہو اور مخلوق خدا کو پریشانی لاحق ہو۔ یہ بات ذہن میں رہے کہ پہاڑوں کو لنگر بھی کہا گیا' اس لیے کہ سمندر موجود ہے اور میخ سے بھی تشبیہ دی گئی [دونوں کا مفہوم یہی ہے کہ خشکی کے حصوں کو' اپنی اپنی جگہ جمانے کے لیے' پہاڑوں کا نظام تخلیق کیا گیا۔ موجودہ سائنس سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے]۔

(۳) زمین کی تخلیق: [زمین کی تخلیق کیسے ہوئی؟ یہ مسئلہ بھی پرانے زمانے سے زیر بحث ہے] قرآن حکیم نے آسمان و زمین کی پیدائش کا ذکر یوں کیا ہے: وَهُوَ الَّذِيْ خَلَقَ السَّمٰوٰتِ وَ الْاَرْضَ فِيْ سِتَّةِ اَيَّامٍ وَّ كَانَ عَرْشُهٗ عَلَى الْمَآءِ (۱۱ [ھود] : ۷)' یعنی اللہ ہی ہے جس نے آسمانوں اور زمین کو چھ ایام (خدا کے ہاں) میں پیدا کیا اور اس کا عرش پانی (ماء) پر تھا۔

اس آیت کی تفسیر میں امام طبریؒ نے "سلف" یعنی مجاہدؒ' قتادہؒ وغیرہ کے حوالوں سے لکھا ہے کہ آسمان و زمین کی تخلیق سے پہلے اللہ تعالیٰ کا عرش پانی (الماء) پر تھا (الطبری: تفسیر' ۱۲ 'مطبوعہ مصطفیٰ البابی' قاہرہ)۔ ایک اور مقام پر ارشاد باری تعالیٰ ہے: ثُمَّ اسْتَوٰى اِلَى السَّمَآءِ وَهِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلْاَرْضِ ائْتِيَا طَوْعًا اَوْ كَرْهًا قَالَتَا اَتَيْنَا طَآئِعِيْنَ○ فَقَضٰهُنَّ سَبْعَ سَمٰوٰتٍ فِيْ يَوْمَيْنِ وَاَوْحٰى فِيْ كُلِّ سَمَآءٍ اَمْرَهَا ([حٰمٓ السجدۃ] : ۱۱ تا ۱۲)' یعنی پھر وہ متوجہ ہوا آسمان کی طرف جبکہ وہ محض دھواں تھا اور اس نے حکم دیا اسے اور زمین کو بھی کہ وجود میں آ جاؤ خواہ خوشی سے یا ناپسندیدگی سے۔ دونوں نے کہا کہ آ گئے ہم (معرض وجود میں)' خوش دلی کے ساتھ۔ پھر بنا دیا اس نے انہیں سات آسمان اور وحی کی ہر آسمان میں اپنے قانون کی۔

یہاں دخان (دھواں) سے مراد بخار الماء (پانی کے بخارات) ہے: حضرت عبداللہ بن عباس مفسر قرآن نے اس کی یہی تفسیر بیان کی ہے (تنویر المقباس : تفسیر ابن عباس' ص ۲۹۶ طبع' مصطفیٰ البابی' قاہرہ ۱۹۵ء)۔

اب بخار کیا ہے مقاییس اللغۃ (۱:۲۰۵) میں ہے کہ اس کے اصلی معنی ایک ہی ہیں' یعنی خوشبو یا وہ ہوا جو نکل کر پھیلتی ہے' جبکہ پانی سے بھاپ نکلتی تو ہے مگر وہ نہ خوشبو ہے نہ ہوا' البتہ پانی جیسا کہ سب جانتے ہیں دو ہواؤں یعنی دو گیسوں کا مرکب ہے۔ جن میں سب سے ہلکی گیس یا ہوا ہائیڈروجن ہے' دوسری آکسیجن ہے' مگر وہ کافی بھاری ہے۔ لہذا "بخار الماء" کے اصلی معنی ہائیڈروجن گیس کے ہیں۔ گویا قرآن حکیم کی رو سے بنیادی طور پر کائنات' یعنی آسمان و زمین سب

ہائیڈروجن گیس سے تخلیق ہوے ہیں اور جدید دور میں سائنس دانوں نے اس کا اعتراف کیا ہے۔

مذکورہ بالا آیت سے یہ بھی پتہ چلتا ہے کہ زمین کے نزدیک اس سات طبقات والے آسمان کو شیشہ کی طرح شفاف بنایا تاکہ دور دور کے ستارے۔ سیارے اور کہکشائیں زمین سے اس طرح نظر آئیں کہ گویا زمین کی چھت یا آسمان چراغوں سے مزین ہے۔ مزید فضائی طبقات کو محفوظ بنایا اور فضائی طبقات کے ذریعے زمینی مخلوق کو سورج کی نقصان دہ شعاعوں سے محفوظ کر دیا' گویا دو دنوں میں زمین اور فضائی طبقات تخلیق ہوے ہیں.

جدید سائنس دانوں نے بھی زمین کی فضا میں سات طبقات کا ذکر کیا ہے، جس سے سورج سے نکلنے والی شعاعوں اور دیگر نقصان دہ چیزوں سے زمین کی مخلوق محفوظ کر دی گئی ہے۔

ایک اور جگہ قرآن کریم میں ارشاد ہوتا ہے کیا وہ نہیں دیکھتے اس اونٹ کو کہ کیا عجیب پیدا کیا گیا ہے؟ اور آسمانوں کو کہ کس طرح بلند کیے گئے ہیں اور پہاڑوں کو کہ کس انداز سے جمائے گئے ہیں اور زمین کو ' کہ کس انداز سے اس کی سطح پھیلائی گئی ہے۔ اس آیت کریمہ میں قرآن کریم نے پہاڑوں کے لیے لنگر کا لفظ استعمال کیا ' مزید برآں ان کو میخیں بھی قرار دیا اور ان کے نصب کرنے (کھڑا کرنے) کا ذکر کیا.

مختصراً یہ کہ قرآن میں پہاڑوں اور سطح زمین کے متعلق جو آیات ہیں یا جو کچھ ہمیں احادیث میں ملتا ہے وہی کچھ آج کے غیر مسلم ماہرین ارضیات اپنی لمبی چوڑی تحقیقات اور آلات کے ذریعے بیان کر رہے ہیں۔ ماہرین ارضیات کے مطابق زمین کے تمام براعظم پہلے ایک بڑی خشکی کا ٹکڑا تھے پھر اس کے مختلف حصے سمندر میں آہستہ آہستہ حرکت [کر کے ایک دوسرے سے دور ہوتے چلے گئے]اور یوں مختلف براعظم اور جزیرے بن گئے پہلے پہاڑ نہ تھے' پھر پہاڑوں نے لنگروں یا میخوں کا کام دیا اور یہ پہاڑ اپنی جڑوں سے زمین میں دھنس گئے اوریوں اب براعظم اپنی اپنی مناسب جگہ پر قائم ہیں' اب ان میں کوئی قابل ذکر حرکت نہیں ہے۔

اس بارے میں قرآن حکیم کی صداقت کا اندازہ اس امر سے کیا جا سکتا ہے کہ نامور محقق جارج گیمو بھی اپنی کتاب Biography of the Earth میں تسلیم کرتا ہے کہ تقریباً سوا سو سال قبل تک لوگ اسی خیال میں مبتلا تھے کہ پہاڑ ایسے ہی وجود میں آئے ہیں ' جیسے مصنوعی پہاڑیاں زمین پر مٹی ڈال کر بنائی جاتی ہیں اور دنیا کو یہ معلوم نہ تھا کہ پہاڑوں کی اتنی گہری جڑیں بھی ہیں۔ پہاڑوں کی گہرائی اور جڑوں کا علم ہمیں پینڈولم کے مختلف تجربات و تحقیقات کے بعد ہوا.

لنگر کی یہ خاصیت ہوتی ہے کہ اس کا وزن مخصوص کشش ثقل کی حیثیت (Specific Gravity) سے جس چیز میں لنگر موجود ہو اس سے کم ہوتا ہے ' اس لیے لنگر ایک طرح سے تیرتے ہوے جہاز کی طرح ہوتا ہے اور جہاز کو حرکت کرنے سے روکتا ہے۔ پہاڑوں کے نیچے بھی زمین کے مادہ کا "مخصوص وزن" پہاڑوں سے کم ہوتا ہے' یعنی پہاڑ نیچے کی مٹی سے بھاری ہوتے ہیں۔ ہماری زمین بھی اپنے محور کے گرد گھومتی ہے۔ اللہ تعالیٰ نے اس کا محور تھوڑا سا ترچھا رکھا ہے۔ اس میں بہت سے فائدے ہیں۔ جن کی تفصیل میں جانا ممکن نہیں' پہاڑوں کے ان گنت فوائد میں سے ایک یہ ہے کہ پہاڑوں کی وجہ سے براعظم سمندروں میں ایک جگہ ٹھہرے رہتے ہیں اور محور کے گرد گھومنے کے دوران زمین کے محور میں قریب قریب کوئی تبدیلی نہیں ہوتی۔ اس کو ماہر سائنس دان Wobbling کا نام دیتے ہیں۔ جس سے مراد محور کی برائے نام لڑکھڑاہٹ ہے' جو اتنی معمولی ہوتی ہے کہ اس کی دریافت انیسویں صدی کے آخر تک نہ ہو سکی۔ سائنس دان کہتے ہیں کہ بڑی مشکل سے اس کا ادراک ہوا ہے اور اس کی مقدار تمام کرہ زمین کے عظیم حجم کے مقابلے میں صرف چند میٹر ہے ' گویا کہ اللہ تعالیٰ نے متوازن پہاڑوں کے ذریعے اس

محور کی معمولی سی تبدیلی کو تقریباً معدوم کر دیا ہے اور گھومتی ہوئی زمین کو ایک طرح سے قرار بخش دیا ہے۔ ماہرین ارضیات کا یہ بھی کہنا ہے کہ زمین کی سطح پلیٹوں سے بنی ہوئی ہے، جن کو وہ Tetonic plates کانام دیتے ہیں (تفصیل کے لیے دیکھیے Cambridge Encyclopaedia of Earth Sciences 1994-1995، ص ۲۳۷-۲۴۷ کیمبرج یونیورسٹی پریس، کیمبرج ۱۹۸۱ء)۔

(۴) زمین کے اپنے مدار پر گردش کرنے کا معاملہ: جن سائنسی مسائل و معاملات کا انکشاف قرآن حکیم میں کیا گیا ہے، ان میں سے ایک مسئلہ زمین کے اپنے مدار پر گھومنے اور گردش کرنے کا بھی ہے۔

قرآن کریم میں ایسے الفاظ آئے ہیں جو زمین کے اپنے مدار پر گھومنے پر دلالت کرتے ہیں، مثال کے طور پر قرآن حکیم میں تکویر کا لفظ استعمال ہوا ہے، جو کہ "کور العمامہ" سے ماخوذ ہے، کور کے اصل معنی "دوران" یعنی گھومنا" ہیں، لہذا الکور کے معنی "الدور" ہے۔ اس طرح عمامہ کے سر پر پہننے کو بھی کور کہا جاتا ہے۔ چنانچہ نامور فقیہ شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ لکھتے ہیں: اللہ تعالٰی فرماتے ہیں: يُكَوِّرُ اللَّيْلَ عَلَى النَّهَارِ وَيُكَوِّرُ النَّهَارَ عَلَى اللَّيْلِ (۳۹[الزمر]: ۵) اور وہی رات کو دن پر پہناتا اور دن کو رات پر لپیٹتا ہے۔ تکویر کے معنی تدویر کے بھی ہیں، اسی وجہ سے کہا جاتا ہے۔ کوّرت العمامة او کورھا، یعنی گھما کر پگڑی کو لپیٹا، اسی لیے کرہ (گیند) کو کرہ کہا جاتا ہے، جس کے معنی گول جسم ہے۔ اسی سے یہ نتیجہ اخذ کیا جاتا ہے کہ افلاک کی شکل گول ہے، کیونکہ کرہ کی اصل گول ہونا ہے، اسی سے حدیث میں آتا ہے: بیشک سورج اور چاند قیامت کے روز گھوم رہے ہوں گے (ابن تیمیہؒ: مجموعہ فتاوی شیخ الاسلام، ۲۵: ۱۹۳)۔

چنانچہ امام ابن تیمیہؒ نے زمین کی گولائی پر امت کا اجماع نقل کیا ہے، لکھتے ہیں: علمائے اسلام کے نزدیک آسمان گول ہے۔ اس بات پر ایک سے زیادہ ائمہ اسلام نے اجماع کا دعوی کیا ہے، مثلاً ابو الحسین احمد بن جعفر بن المناوی، وہ امام احمد بن حنبل کے اصحاب میں سے طبقہ ثانیہ سے تعلق رکھتے تھے اور ان کی تصنیفات کی تعداد تقریبًا چار سو ہے.

اس بات پر اجماع امام ابو محمد بن حزمؒ اور ابن جوزیؒ نے بھی بیان کیا ہے۔ مزید برآں اس بات کو علما نے معروف اسناد کی بنیاد پر ذکر کیا ہے اور بڑی تفصیل سے سماعی دلائل بیان کیے ہیں، اگرچہ انہوں نے اس موضوع پر حسابی یعنی ریاضی اور مشاہداتی دلائل بھی قائم کیے ہیں (مجموعہ فتاوی: ۶: ۵۸۶)۔

امام مصطفٰی المراغی نے اپنی تفسیر میں اس پر سیر حاصل بحث کی ہے، وہ آیت کی مدلل تفسیر و شرح کے آخر میں لکھتے ہیں کہ اس آیت (سورۂ زمر، ۳) سے پہلی بات جو ظاہر ہوتی ہے وہ یہ ہے کہ زمین گول ہے۔ دوسری بات یہ کہ زمین اپنی ذات ہی کے گرد، یعنی اپنے محور پر گھوم رہی ہے۔ زمین کا گول ہونا تو آیت سے ظاہر ہے جبکہ محور کے گرد گھومنا اس آیت کی متابعت میں بطور رمز اور اشارہ کے واضح ہوتا ہے (تفسیر المراغی: ۲۳: ۱۴۵)۔ علامہ طنطاوی جوھری نے بھی اس آیت کی مراغی کے مطابق ہی تفسیر کی ہے (دیکھیے الجواہر فی تفسیر القرآن: ۱۵: ۱۵۳)۔

(۵) زمین کی اندرونی ساخت: سنن ابو داؤد میں ایک حدیث روایت کی گئی ہے، جس میں مندرجہ ذیل الفاظ ہیں: تحت البحر ناراً و تحت النار بحراً (حدیث ۲۴۸۹) یعنی سمندر کے نیچے آگ ہے اور آگ کے نیچے سمندر ہے، مطلب یہ ہے کہ زمین میں اگر ہم اندر کی طرف جائیں تو خشکی کے نیچے پانی ملے گا، مزید نیچے جائیں تو آگ ملے گی پھر مزید نیچے جانے سے ہم کو سمندر ملے گا.

اگر ہم حجاز کی زمین یاجدہ کی بندرگاہ کے سمندر کے اندر سوراخ کر کے نیچے جائیں تو ۲٫۵ کلو میٹر پر ہم کو جو چٹان ملے گی اس کا درجہ حرارت ابلتے پانی کا ہو گا جب کہ ۵۰ کلومیٹر اندر جانے پر ہم کو ۱۲۰۰ سے ۱۸۰۰

تک کا سینٹی گریڈ درجہ حرارت ملے گا اور آخر کار ہم بحر اوقیانوس میں نمودار ہو جائیں گے۔ یہ زمین کی ساخت کی بالکل صحیح تصویر ہے ' جو مذکورہ بالا حدیث میں بیان کی گئی اور جدید دور کے ماہرین ارضیات بھی تحقیق کے بعد اسی نتیجے پر پہنچے ہیں۔ اس بیان سے ایک دوسری چیز یعنی زمین کی کروی شکل کا بھی اثبات ہوتا ہے۔

ایک ماہوار امریکن رسالہ سائنٹیفک (Scintific) نے ایک کتاب طبع کی ہے جس کا نام ہے Planet Earth ' (سیارہ زمین کے حالات) ہے ' اس میں (ص۲۷۱تا ۲۷۵) زمین کی ساخت کا بیان ہے اس موقع پر جو تصاویر دی گئی ہیں ' ان میں زمین کی اندرونی ساخت بیان کرتے ہوئے سات تہوں کا ذکر کیا گیا ہے۔ یہ وہی چیز ہے جو الزجاج نے سورہ طلاق کی آیت نمبر ۱۲ کی تفسیر میں بیان کی ہے [کہ اللہ تعالیٰ نے فضا کی سات تہیں بنائیں اور اسی طرح زمین کی بھی سات تہیں بنائیں]۔ یہاں یہ ذکر بھی مناسب ہو گا کہ امریکی سائنس دانوں کی تحقیق تو یہی ہے کہ زمین کے مرکز میں آگ ہے' لیکن ایک روسی سائنس دان کی تحقیق اس کے برعکس یہ ہے کہ زمین کے اندر مرکز ہی میں نہیں ' بلکہ مختلف مقامات پر آگ موجود ہے۔ جس کی دلیل یہ ہے:

زمین پر جو زلزلے آتے ہیں ' وہ زمین کے مختلف مقامات پر آتے ہیں ' بلکہ خاص زلزلوں کے علاقے مخصوص ہیں۔ جیسے جاپان میں کثرت سے زلزلے آتے ہیں۔ اس سے ظاہر ہے کہ زمین کے اندر آگ مرکز کے علاوہ مختلف علاقوں میں سطح زمین کے نسبتاً قریب موجود ہے۔ اگر آگ صرف مرکز ہی میں موجود ہوتی تو بعض علاقے خاص طور پر زلزلوں کے علاقے نہ ہوتے۔ امام ابن تیمیہؒ نے جو زلزلوں کی وجہ بیان کی ہے اس سے بھی زمین میں آگ اور دباؤ کے خاص علاقے ثابت ہوتے ہیں.

(۶) زمینوں کے سات ہونے کا مسئلہ: قرآن کریم میں زمینوں کے سات ہونے کا ذکر صراحت کے ساتھ تو نہیں آیا' البتہ ایک مقام پر ارشاد ہے :اَللّٰهُ الَّذِیْ خَلَقَ سَبْعَ سَمٰوٰتٍ وَّ مِنَ الْاَرْضِ مِثْلَهُنَّ (۶۵ [الطلاق] : ۱۲)' یعنی اللہ تعالیٰ ہی تو ہے جس نے سات آسمان پیدا کیے اور اتنی ہی زمینیں بھی' امام ابن تیمیہؒ نے بھی اس حدیث شریف کا ذکر کیا ہے جس میں زمین کی سات تہوں کا ذکر ہے ' وہ لکھتے ہیں ''یعنی بیشک اللہ تعالیٰ نے زمین کی سات تہیں ایک دوسرے کے اوپر تخلیق کی ہیں'' جیسا کہ صحیح مسلم و بخاری میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث سے ثابت ہے کہ آپ نے فرمایا کہ ''جس شخص نے کسی کی ایک بالشت زمین پر ناجائز قبضہ کیا' اس کے گلے میں قیامت کے دن سات زمینوں کا طوق ڈالا جائے گا۔ ابوبکر الانباری نے زمین کی سات تہوں کے متعلق اجماع کا دعویٰ کیا ہے۔ ان کا مطلب یہ ہے کہ اہل سنت والجماعت کا اس بات پر اجماع ہے (مجموعہ فتاوی ' ۶: ۵۹۵).

یہاں عربی الفاظ کے مفہوم پر گفتگو مناسب ہوگی' جن میں سبع اور سبعہ کے الفاظ بھی شامل ہیں۔ مشہور عربی لغت اقرب الموارد میں ہے: اہل عرب سبعہ کا لفظ کثرت کے لیے استعمال کرتے تھے ' چاہے گنتی میں وہ سات سے بڑھ جائے۔ اسی طرح عربی کی مشہور لغت لسان العرب میں ہے: قرآن و حدیث میں ''یہ لفظ کثرت کے معنوں میں استعمال ہوا ہے'' 'ویسے بھی عرب سبع کو کثرت کے لیے استعمال کرتے ہیں' جیسے قرآن میں ہے کہ ''اس کی مثال اس دانہ کے مانند ہے جس سے سات خوشے نکلیں'' (دیکھیے لسان العرب ' بذیل مادہ).

(۷) سورج کا مغرب سے طلوع ہونا: آثار قیامت کی روایات میں مذکور ہے کہ قرب قیامت کے وقت سورج مشرق کے بجائے مغرب سے طلوع ہو گا۔ اس کی حقیقت و کیفیت تو اللہ تعالیٰ ہی جانتا ہے۔ تاہم نامور مفسر علامہ رشید رضا مصری لکھتے ہیں: آج کل کے ماہرین فلکیات کے نزدیک یہ بات خلاف عقل نہیں کہ ایسا حادثہ وقوع پذیر ہو جائے کہ جس کی وجہ سے زمین

کی اپنے محور کے گرد روزانہ کی گردش کا رخ بدل جائے اور اس طرح مشرق مغرب بن جائے اور مغرب مشرق ہو جائے۔

درحقیقت چند ماثور روایات میں بھی ہمیں یہ بات ملتی ہے، چنانچہ بخاری نے اپنی تاریخ میں اور ابوشیخ نے اپنی کتاب "العظمۃ" میں اور ابن عساکر نے اپنے اساتذہ سے نقل کیا ہے کہ مشہور تابعی وھب احبار فرماتے ہیں کہ جب اللہ تعالیٰ اس بات کا ارادہ کرے گا کہ سورج مغرب سے طلوع ہو تو محور کے گرد گھومنے کا رخ تبدیل کر دے گا اور یوں زمین کا مشرق مغرب بن جائے گا اور مغرب مشرق بن جائے گا۔ یہ بہت عمدہ اور معقول علمی بات ہے جس کو وھب نے روایت کیا ہے اور اللہ تعالیٰ ہر چیز پر قادر ہے (تفسیر المنار، ۸: ۲۱۰)۔

یہاں اس بات کی صراحت بھی مناسب ہوگی کہ آج کے دور میں خود سائنس نے جدید سائنسی تحقیقات کی مدد سے مادہ پرستوں کے نظریات کی بیخ کنی کر دی ہے اور ان کا بنیادی نظریہ، یعنی تخلیق سے انکار مکمل طور پر باطل ہو چکا ہے۔ یہ بیسویں صدی کی سب سے عظیم اور پچھلے تین ہزار سالوں میں علمی دنیا کی اہم ترین دریافت اور فتح ہے۔ پچھلے تین ہزار سالوں میں اتنا اہم علمی اور عملی معجزہ ظہور پذیر نہیں ہوا، جو دراصل اسلام کے عظیم معجزہ ہی کا ایک تسلسل ہے، جسے ایم این رائے نے تاریخ انسانی کے عظیم ترین معجزے کا نام دیا ہے (Historical Role of Islam: M. N. Ray مطبوعہ سندھ ساگر اکیڈیمی)۔

۸۔ زمین کی حرکت: سب سے دور کی کہکشاں جس کا ماہرین فلکیات کو علم ہے وہ روشنی کی رفتار سے نصف رفتار کے ساتھ محو گردش ہے۔ اس سے دور جو Quasars ہیں وہ اور زیادہ رفتار سے دور ہوتی جا رہی ہیں۔ دوسرے الفاظ میں روشنی کی رفتار ۱,۸۶,۰۰۰ میل فی سیکنڈ ہے اور سب سے دور کی کہکشاں کی رفتار ۹۳۰۰۰ میل فی سیکنڈ، جبکہ Quasars کی رفتار ۹۳,۰۰۰ فی سیکنڈ سے زیادہ ہے۔ اس کے ساتھ ساتھ سورج کی رفتار ۱۵۵ میل فی سیکنڈ اور زمین کی اپنے محور کے گرد رفتار ۱۸ میل فی سیکنڈ ہے جس سے پتہ چلتا ہے کہ زمین کی رفتار دیگر تمام اجرام فلکی حتی کہ سورج کی نسبت بھی بہت ہی معمولی ہے۔

اسی لیے بعض اوقات سائنس دان زمین کو ساکن ہی فرض کر لیتے ہیں، مثلاً جب کہکشاؤں کی رفتار کا مقابلہ کرنا ہوتا ہے تو زمین کو ساکن تصور کر لیا جاتا ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ وہ رفتار جس سے کہکشائیں ایک دوسری سے دور بھاگی جا رہی ہیں صرف ساکن زمین کی نسبت سے ہی ناپی جا سکتی ہے۔ جب ماہرین فلکیات کہتے ہیں کہ کہکشاں جتنی زیادہ دور ہو گی وہ اتنی ہی تیز رفتاری سے حرکت کرتی نظر آئے گی، تو ماہرین اس کہکشاں کی اصل رفتار کی بات نہیں کرتے کیونکہ وہ معلوم نہیں ہو سکتی وہ صرف زمین کی نسبت رفتار کی بات کرتے ہیں۔ اوپر دی گئی تفصیل میں ملاحظہ کرنے والے کی نسبت فرض کیا گیا ہے کہ وہ ساکن ہے: (الف) کہکشاں ملاحظہ کرنے والے کی نسبت سے مثلاً ایک یونٹ کی رفتار سے محو گردش ہو، تو کہکشاں (ب) دو یونٹ کی رفتار سے بھاگی جا رہی ہے اور کہکشاں (ج) تین یونٹ کی رفتار سے بھاگتی جا رہی ہے وغیرہ وغیرہ، مگر جو شخص کہکشاں (د) پر ہو گا اس کو اپنی کہکشاں ساکن محسوس ہو گی جبکہ دوسری تمام کہکشائیں بھاگتی ہوئی نظر آئیں گی۔ اس کے مقام کی نسبت اسے (د) کہکشاں سب سے تیز رفتار نظر آئے گی؛ (ج) والے شخص کو (ب) اور (ھ) ایک رفتار کے بھاگتی ہوئی نظر آئے گی، لہذا ملاحظہ کرنے والا کہیں بھی ہو، اسے کائنات پھیلتی نظر آئے گی۔

بقول برٹرینڈرسل یہ کہنا کہ سورج زمین کے گرد گھومتا ہے اور یہ کہ زمین اس کے گرد گھومتی ہے ایک ہی بات ہے، وہ لکھتا ہے: بہت سے جدید نظریات کے مطابق بھی حقیقی حرکت کا مسئلہ بہت سی مشکلات پیدا کرتا ہے۔ اگر تمام حرکت اضافی ہے، تو اس نظریہ میں

کہ زمین گھومتی ہے اور اس نظریہ میں کہ آسمان گھوم رہا ہے محض لفظی فرق ہے۔ ان دونوں اقوال کا فرق ایسا ہی ہے ' جیسا کہ یہ کہا جائے کہ جان باپ ہے جیمس کا یا یوں کہا جائے کہ جیمس بیٹا ہے جان کا۔ لہذا جو شخص زمین سے مشاہدہ کررہا ہے' تو اسے سورج ہی حرکت کرتا' یعنی نکلتا اور غروب ہوتا دکھائی دے گا۔ اسی لیے گلیلو اور اس پر مقدمہ چلانے والوں کے درمیان بحث بیکار بات تھی۔

برٹرینڈرسل مزید لکھتا ہے گلیلو اور رومی کلیسا اس مسئلہ میں اختلاف رکھتے تھے کہ آیا زمین سورج کے گرد گھومتی ہے یا سورج زمین کے گرد گھومتا ہے' لیکن دونوں ہی اس بات پر متفق تھے کہ ان دونوں اقوال میں فرق ہے' حالانکہ جس بات پر دونوں متفق تھے' وہی غلط تھی ' کیونکہ ان دونوں اقوال میں صرف الفاظ کا فرق ہے' پرانے زمانے میں سچ کی پرستش ممکن تھی۔ یہ حقیقت اس بات سے ثابت ہوتی ہے کہ لوگ انسانوں کی قربانیاں تک دیا کرتے تھے' لیکن محض انسانی سچائی یا اضافی سچائی کی عبادت کرنا مشکل ہے' کشش ثقل کا قانون صرف پیمائش کا ایک آسان معاملہ ہے۔ یہ دوسرے نظریات کے مقابلے میں زیادہ حقیقی نہیں ہے' جیسا کہ ناپنے کا میٹرک سسٹم فٹ اور گزوں میں ناپنے کے طریقے سے زیادہ صحیح نہیں ہے(In:Bertrand Russell: Praise of Idlenen' ۱۱۴: Union).

سورہ الانبیاء آیت ۳۰ سے پتہ چلتا ہے کہ زمین اور دیگر اجرام سماوی ایک ہی شے تھے۔ پھر اللہ تعالیٰ نے ان کو جدا کر کے ان کی تخلیق کی اور ہر زندہ شے کو پانی سے تخلیق کیا۔

جب اللہ تعالیٰ نے قرآن کریم کی مذکورہ آیت نازل فرمائی تھی تو اس وقت کسی فلسفی یا سائنس دان کے وہم و خیال میں بھی یہ بات نہ آ سکتی تھی کہ کبھی یہ تمام ستارے ' سیارے ' کہکشائیں ایک ہی شے یا ایک ہی جسم تھے' مگر قرآن نے واضح طور پر بطور ایک سائنسی معجزہ کے اس کا اعلان کر دیا۔ اس علمی نکتے کو سائنس دانوں نے بیسویں صدی کے نصف اول میں پیچیدہ ریاضی ترکیبوں اور مختلف قسم کی دوربینوں کے ذریعے دریافت کرکے حل کیا۔ گویا اس اعلان میں یہ پیشین گوئی بھی موجود تھی کہ اس حقیقت کی دریافت خود وہ سائنس دان کریں گے' جو قرآن کو وحی نہیں مانتے۔ یہی وجہ ہے کہ اس کی دریافت مسلمانوں کے ذریعے نہیں' بلکہ منکرین قرآن کے ذریعے کرائی گئی تاکہ خود ان کی دریافت ان کے کفر کے خلاف دلیل بن جائے۔

(۹) کائنات کی موجودہ عمر: ایسیماؤ لکھتا ہے: کائنات کا زیرو (صفر) وقت' یعنی زمانے کی ابتدا کا حساب لگانا ممکن ہے۔ یہ حساب کہکشاؤں کے درمیان موجود فاصلوں کی توسیع' یعنی پھیلنے کی رفتار سے لگایا جا سکتا ہے۔ جو فاصلے ۱۹۲۵ء سے ۱۹۵۲ء تک تسلیم کیے جاتے رہے ہیں' ان کے مطابق صفر زماں (zero time) آج سے تقریبًا ۲ ارب سال قبل بنتا ہے۔

ایک بار پھر ماہرین ارضیات صحیح ثابت ہوے اور ماہرین فلکیات کا حساب غلط نکلا۔ کائنات کے نئے پیمانوں کے حساب سے زیرو ٹائم تقریبًا ۱۵٫۰۰۰ aeon قبل تھا (ایک aeon ایک بلین نوری سال)۔ اب ہم دیکھتے ہیں کہ قرآن کریم اس عظیم دورانیہ کو یعنی کم و بیش ۱۵ بلین سالوں کو ۶ دورانیوں میں تقسیم کرتا ہے اور بتاتا ہے کہ کائنات ۶ آسمانی دورانیوں یا ۶ خدائی ایام میں تخلیق ہوئی۔ گویا کائناتی تخلیق کا ایک یوم ۲٫۵ بلین سال کے برابر ہوتا ہے۔ قرآن کریم میں اللہ تعالیٰ بار بار فرماتے ہیں :اِنَّ رَبَّکُمُ اللّٰهُ الَّذِیۡ خَلَقَ السَّمٰوٰتِ وَالۡاَرۡضَ فِیۡ سِتَّةِ اَیَّامٍ (۷[الاعراف] : ۵۴)' یعنی تمہارا رب وہی ہے جس نے آسمانوں اور زمین کو چھ ایام (دورانیوں) میں تخلیق فرمایا' (نیز دیکھیے ۱۰[یونس]'۳؛ ۱۱[ھود]:۷؛ وغیرہ)۔ ظاہر ہے کہ تخلیق کائنات کے سلسلے میں جن ایام کا ذکر ہو رہا ہے وہ یہ سورج نکلنے اور ڈوبنے کے دن نہیں ہو سکتے ' کیونکہ اس دورمیں نہ سورج تھا نہ زمین تھی۔ پھر

ان کے یہ دن کیسے ہو سکتے ہیں۔ وہ دن تو ہمارے ۵۰ ہزار سال یا اس سے بھی زیادہ سالوں کے برابر ہو سکتے ہیں۔قرآن میں صاف بتا دیا گیا ہے کہ محض ملائکہ اور روح کے اللہ تعالٰی کی طرف اوپر جانے کا ایک دورانیہ ہی ۵۰ ہزار سال کا ہو سکتا ہے (۷۰[المعارج]:۴) اور تخلیق کائنات چونکہ ایک بہت بڑا منصوبہ تھا' جو متعدد منصوبوں پر مشتمل ہے 'اس لیے اس میں نہ معلوم کتنے طویل یوم صرف ہوے ہوں گے جن کی مقدار ہمارے لاکھوں' کروڑوں یا اربوں سالوں کے برابر ہوسکتی ہے.

(۱۰) زمین کی عمر: ایک انگریز ماہر طبیعیات نے دعویٰ کیا ہے کہ اس نے جدید ترین اور سب سے قابل اعتبار طریقہ سے زمین کی عمر کا حساب لگانے کا طریقہ دریافت کر لیا ہے.

جب یورینیم سے اس کی شعاؤں کا اخراج ہوتا ہے' تو اس کے ایٹم تبدیل ہونا شروع ہوجاتے ہیں اور وہ دوسرے ایٹوں میں بدلنے لگ جاتے ہیں' حتی کہ یورینیم سکہ(Lead) میں تبدیل ہوجاتی ہے' پھر اس میں کوئی تبدیلی نہیں ہوتی۔ اب ہم جانتے ہیں کہ یورینیم ۲۳۸ کی آدھی مقدار کو سکہ میں تبدیل ہونے کے لیے ۴،۵۰۰،۰۰۰،۰۰۰ سال لگتے ہیں اس تبدیلی کی رفتار پر دیگر کسی چیز سے کوئی فرق نہیں پڑتا 'لہذا چٹانوں میں یورینیم کی موجودہ مقدار کے تناسب اور سکہ کے تناسب کا تجربہ کرنے سے ہم زمین کی عمر کا حساب لگا سکتے ہیں .

ایسیماؤ لکھتا ہے: گذشتہ چند عشروں میں تابکاری کی بنیاد پر عمر کا حساب کرنے کے مختلف طریقوں کی مدد سے زمین کی عمر کا اندازہ لگایا گیا ہے۔ اس طریقے سے زمین کی صحیح عمر معلوم کی گئی ہے۔ یعنی ۴,۷۰۰,۰۰۰,۰۰۰ (۴ ارب ستر کروڑ) سال۔ یہ عمر Helmholty کے اندازہ سے ۲۶۰ گنا زیادہ ہے۔ تمام نظریات سے یہ نتیجہ اخذ کیا جا سکتا ہے کہ ہمارا نظام شمسی' جس میں سورج اور دیگر سیارے شامل ہیں ایک عمل واحد کے ذریعے سے معرض وجود میں آیاہے۔ دوسرے الفاظ میں ہماری زمین موجودہ شکل میں ۴،۷ بلین سال پرانی ہے.

مذکورہ بالا آیات سے واضح ہوتا ہے کہ کل کائنات کو چھ ایام یعنی ۶ دورانیہ میں پیدا کیا گیا۔ پھر دوسری آیت(۴۱[حم السجدہ]:۹) سے واضح ہوتاہے کہ زمین کو دو ایام یا دو دورانیوں میں پیدا کیا گیا۔ گویا کائنات زمین سے ۳ گنا پرانی یا عمر میں ۳ گنا بڑی ہے۔ اس بات کا جدید دور کے سائنس دانوں نے جدید ریاضی اور جدید آلات کی مدد سے اخذ کردہ معلومات سے اعتراف کر لیا ہے.

فریڈ ہائل واضح طور پر لکھتا ہے: یہ اندازہ اغلبًا آپ کو حیران کر دیگا' کیونکہ اس سے پتہ چلتا ہے کہ اگرچہ زمین ہماری کہکشاں میں سب سے پرانے ستاروں سے کم عمر ہے' لیکن یہ ان سے بہت زیادہ کم عمر نہیں ہے' حقیقت یہ ہے کہ ہماری زمین اور غالبًا ہمارا سورج بھی کہکشاں کی عمر سے تہائی عمر رکھتے ہیں.

دوسرے مسائل کے لیے دیکھیے کتب فقہ' اور کتب سائنس.

مآخذ: متن مقالہ میں مذکور ہیں.

(ریاض الحسن نوری ؛ تلخیص ونظر ثانی محمود الحسن عارف)

••-------------••

ارغون: (Aragon آرغون' اراغون' اراعون)'⊗ شمال مشرقی اندلس میں اسلام کے مابعد دور کی ایک مسیحی ریاست ۔ اس کے شمال میں فرانس' مشرق وجنوب میں قطالونیا (Catalonia) اور بلنسیا (Valencia) اور مغرب میں قشتالیہ (Custelia) اور نوارہ (Navara) واقع ہیں۔ اس ریاست کا رقبہ ۴۷,۳۹۱ مربع کیلومیٹر ہے' جو کہ پورے اندلس کا گیارہواں حصہ ہے اور شرح آبادی ۲۴ افراد فی مربع کیلو میٹر ہے۔ اس علاقے کی آب وہوا سرد اور کچھ علاقے میں گرم وخشک ہے.

۲۔ سابقہ تاریخ : ارغون کے باشندوں کو دو حصوں میں تقسیم کیا جا سکتا ہے' ایک گروہ تو وہ ہے جو اندازاً ۲۵۰۰ ق م کے زمانے میں شمالی افریقہ سے ترک

وطن کر کے یہاں آیا اور دوسری جماعت وہ ہے جو سلت (Celts) کہلاتی ہے اور فرانس سے نقل مکانی کر کے یہاں پہنچی۔ ان دونوں جماعتوں کے اختلاط سے اصل ہسپانوی قوم نے جنم لیا۔

جب مسلمان اس علاقے میں آئے (۹۳ھ/ ۷۱۲ء)۔ اس وقت یہاں ویزی گیت (Visigats) حکمران تھے جن کا سپہ سالار راڈرک (Rodrique) تھا۔ ۹۳ھ/۷۱۲ء میں نامور سردار طارق بن زیاد نے سات ہزار مسلمانوں کے ہمراہ حملہ کر کے اس علاقے کے حکمران راڈرک (عربی : لرزیق) کو شکست دی تو ارغون سمیت تمام اندلس مسلمانوں کے زیر نگین آ گیا۔ طارق بن زیاد اور موسیٰ بن نصیر کے ہمراہ آنے والے بہت سے عرب بھی اس علاقے میں آباد ہوگئے۔

ارغون کا مرکزی شہر سرقسطہ (Zaragoza) پر موسم بہار ۹۵ھ/ ۷۱۴ء میں مسلمانوں کا قبضہ ہوا اور وہاں کے حاکم نے اسلام قبول کر لیا' جبکہ وہاں کا لاٹ پادری پیرنہ (Pvrences)کے پہاڑی علاقے کی طرف بھاگ گیا ' مگر عام لوگوں نے بڑی کثرت سے اسلام قبول کر لیا۔ مؤرخین کے مطابق اس پورے خطے میں اسلام کی بڑی سرعت کے ساتھ اشاعت کی وجہ یہ تھی کہ لوگ عیسائی پادریوں اور حکمرانوں کے مظالم سے تنگ آئے ہوئے تھے' اسی لیے انہوں نے اسلام کو اپنا نجات دہندہ جان کر اس کی آغوش میں پناہ لینے میں عافیت خیال کی۔ ان نو مسلموں کو اندلس کی تاریخ میں مسالم یا مولودون (ہسپانوی : Muladies) کہا جاتا ہے۔ موسیٰ بن نصیر کا یہ خیال تھا کہ وہ جرمنی اور قسطنطنیہ کو فتح کرتا ہوا دمشق پہنچے' لیکن دمشق میں ولید بن عبدالملک (۸۶ھ/ ۷۰۵۔ ۹۶ھ/۷۱۵ء) کے انتقال کے بعد صورت حال بدل گئی اور سلیمان بن عبدالملک (۹۶ھ/۷۱۵ء۔ ۹۹ھ/۷۱۸ء) نے دونوں کو ۹۶ھ/۷۱۵ء میں دمشق طلب کر لیا اور پھر موسیٰ بن نصیر کو قتل کرا دیا۔

چونکہ ارغون کے متصل بعد فرانس کی حدود شروع ہو جاتی ہیں' اس لیے اس شہر کو مسلمانان اندلس کی تاریخ میں سرحدی شہر کی حیثیت سے نمایاں حیثیت حاصل رہی۔ بنوامیہ کے زمانۂ حکومت (۱۳۸ھ/۷۵۵ء۔ ۴۲۳ھ/۱۰۲۳ء) میں اندلس میں اسلامی تمدن انتہائی عروج واقبال کی حالت میں رہا۔ اس دور میں غیر مسلموں کے کئی حملے بری طرح ناکام رہے۔ مثال کے طور پر عبدالرحمان اول (۱۳۸ھ/۷۵۵ء۔۱۷۲ھ/۷۸۸ء) کے زمانے میں شارلیمان (۱۵۱ھ/۷۶۸۔۱۹۹ھ/۸۱۴ء) نے اندلس پر حملہ کیا اور ارغون کا محاصرہ کر لیا' مگر وہ اس شہر کو فتح نہ کر سکا اور واپسی میں فرانسیسی فوج کے عقب پر پہاڑی لوگوں نے 'جن میں غالب اکثریت مسلمانوں کی تھی' حملہ کر کے اسے شدید جانی اور مالی نقصان پہنچایا۔ اس موقع پر قدیم اندلس کی تاریخ کا ایک بہادر جرنیل رولانڈ (Roland) بھی مارا گیا اور یہی بات اس کی شہرت کا سبب بنی۔

الحکم ثانی (م ۳۵۰ھ/۹۶۱ء) کے بعد اندلس میں مسلمان حکومت کی مرکزیت ختم ہوگئی اور سرزمین اندلس میں کئی ملوک الطّوائف پیدا ہوگئے۔ اس پر لیون اور قشتالیا کی مسیحی حکومتوں نے آہستہ آہستہ اسلامی حکومتوں پر تسلط جمانا شروع کر دیا۔ یہ حالات دیکھ کر اشبیلیہ کے لوگوں نے شمالی افریقہ کے حکمران المرابطون سے رابطہ قائم کیا اور انہیں اندلس آنے کی دعوت دی۔ اس طرح وقتی طور پر تو یہ خطرہ ٹل گیا' مگر المرابطون (۴۷۹ھ/ ۱۰۸۶ء۔۵۴۲ھ/۱۱۴۷ء) کے زوال کے بعد جو ملوک الطّوائف کا دور شروع ہوا تو اس میں ارغون پر مسیحی حکومت مستحکم ہوگئی۔ محمد بن تومرت (۴۷۳ھ/ ۱۰۸۰ء۔۵۲۸ھ/۱۱۳۱ء) کی قیادت میں موحدین کی جو حکومت (۵۴۲ھ/ ۱۱۴۷ء۔ ۶۳۳ھ/۱۲۳۶ء) یہاں قائم ہوئی' اس نے عیسائیوں کو کئی شکستیں دیں' مگر وہ اس علاقے پر مسلم حکومت بحال نہ کر سکے' بالآخر ۶۰۹ھ/ ۱۲۱۲ء میں موحدین کی عیسائیوں کے ہاتھوں شکست سے اندلس کے محدود سے رقبے (غرناطہ وغیرہ) کے سوا ان کی تمام

حکومت ختم ہوگئی۔ غرناطہ میں بنو احمر کی حکومت ۸۹۷ھ/۱۴۹۲ء میں انجام کو پہنچ گئی اور اس پر بھی مسیحی اقتدار قائم ہوگیا اور بنو احمر کے حکمران مراکش چلے گئے۔

عیسائی اقتدار کے دور میں ارغون کے مسلمانوں کو مجبور کیا گیا کہ وہ ایک خاص قسم کا لباس پہنیں، خاص علاقوں میں سکونت رکھیں اور بھاری ٹیکس ادا کریں، مگر اس پر بھی جب مسلمانوں نے صنعت و حرفت سے روزی کمانے کا سلسلہ جاری رکھا تو ۶۴۵ھ/ ۱۲۴۶ء میں جیمز (James) نے ایک لاکھ مسلمانوں کو وہاں سے نکل جانے کا حکم دیا، اس طرح اس شہر سے مسلمانوں کا اثر کافی حد تک ختم کر دیا گیا۔

اس شہر میں مسلمان عہد کی بہت سی یادگاریں ہیں۔ جن میں جامع مسجد ارغون ہے، جسے عیسائیوں نے کلیسا میں تبدیل کر دیا ہے۔ اس کے علاوہ یہاں کئی ایک تاریخی عمارتیں بھی ہیں۔

مآخذ: (۱) اندلس کی عمومی تاریخ سے متعلق کتب؛ (۲) محمد عنایت اللہ: اندلس کا جغرافیا، ص۲۸، ۲۹، ۲۹، ۴۱، ۴۵، ۹۳، ۹۴، ۱۰۹، ۱۱۹، ۱۲۰، ۱۶۲، ۱۸۳ وغیرہ؛ (۳) شکیب ارسلان :تاریخ فتوحات اسلامی در اروپا، قم ۱۳۴۸ء (۴) Philip .K. Hetti: *History of the Arabs*، دمشق؛ بامداد فہرست (۵) حسن ابراہیم: تاریخ الاسلام السیاسی، بیروت ۱۳۴۲ھ ؛ (۶) ابو الفداء : تقویم البلدان، دمشق وغیرہ۔

(محمود الحسن عارف)

••..............••

⊗ **ارمینیا** (جمہوریہ ارمینیہ) تعلیقہ : ایک وسط ایشیائی ریاست [تاریخی پس منظر اور مسلم روابط کے لیے دیکھیے آآ بذیل مادہ]۔

(۱) رقبہ اور آبادی:ارمینیا کا رقبہ ۲۹٬۸۰۰ مربع کلومیٹر ہے۔ اس کے شمال میں جارجیا، مشرق میں آذربیجان اور جنوب و مغرب میں ترکی اور ایران واقع ہیں۔ ۱۹۸۹ء کی مردم شماری کے مطابق آبادی ۳۳ لاکھ تھی (۲۰۰۰ء میں اقوام متحدہ کی طرف سے آبادی کا اندازہ ۳۶ لاکھ ۶۰ ہزار افراد) جس میں ارمنی ۹۳٫۳ فیصد، آذربیجانی ۲٫۶ فیصد، کرد ۱٫۷ فیصد اور روسی ۱٫۶ فیصد تھے۔ شہری آبادی ۲۵ لاکھ اور مردوں کی تعداد ۱۸ لاکھ تھی۔ دارالحکومت ییریوان (Yerevan) ہے جس کی آبادی ۱۲ لاکھ نفوس پر مشتمل ہے۔ دیگر بڑے شہروں میں کرووا کن (Kirovakan) کی آبادی ڈیڑھ لاکھ اور کمیری (Kumairei) کی آبادی سوا لاکھ ہے (*The Statesman's Year Book* 1999-2000)۔

ارمینیا میں سردیوں میں کافی سردی پڑتی ہے (ییریوان میں درجہ حرارت ۳ سینٹی گریڈ) البتہ گرمیوں میں درجہ حرارت ۲۵ سینٹی گریڈ تک پہنچ جاتا ہے۔ ییریوان کے نواح میں ۳۲۲ ملی میٹر سالانہ جب کہ پہاڑی علاقوں میں اس سے کہیں زیادہ بارش ہوتی ہے۔ ملک کی سرکاری زبان ارمنی ہے گو بعض علاقوں میں کرد لوگ کردی زبان بھی بولتے ہیں۔

(۲) سیاسی ڈھانچہ: زمانہ قدیم میں ارمینیا ایک اہم سیاسی قوت رہا ہے، لیکن اس پر اکثر غیروں کی حکمرانی رہی۔ اس کی ماضی قریب کی تاریخ کا خلاصہ یہ ہے کہ پہلی جنگ عظیم کے بعد اتحادیوں نے ارمینیا کو پہلے آزاد ملک قرار دیا، لیکن جدید ترکی کی فوجوں نے ارمینیا پر حملہ کر دیا، کیونکہ ارمینیا ماضی میں ترک عثمانی سلطنت کا حصہ تھا۔ اس کے رد عمل میں ارمینیا پر مشرقی سمت سے روس کی اشتراکی فوجوں نے ہلہ بول دیا اور نومبر ۱۹۲۰ء میں ارمینیا کے سوویت سوشلسٹ جمہوریہ ہونے کا اعلان کر دیا۔ ۱۹۲۲ء میں جارجیا اور آذربیجان کے ساتھ ارمینیا ماورائے قفقاز سوویت فیڈرل سوشلسٹ جمہوریہ، (Trans-Caucasian Soviet Federal Socialist Republic) کا حصہ بن گیا، اور ۱۹۳۶ء میں باقاعدہ روسی حکومت (United Soviet Socialist Republics = U.S.S.R.) کا ایک حصہ بن گیا۔ اسی کی دہائی کے آخر میں یہاں تحریک مزاحمت جاری تھی تاآنکہ ۱۹۹۰ء میں روس کی

شکست و ریخت کے ساتھ ہی اس نے بھی اگست ۱۹۹۰ء میں آزادی کا اعلان کر دیا۔ ستمبر ۱۹۹۱ء میں جب اس بارے میں رائے شماری ہوئی تو ۹۹ فیصد لوگوں نے ارمینیا کے آزاد ریاست ہونے کے حق میں رائے دی اور نگارنو قراباخ کو بھی ارمینیا کا حصہ قرار دیا۔ریفرنڈم کے بعد صدارتی انتخاب ہوا جس میں ٹر پٹروسیان(Ter-petr-ossian) ڈالے گئے ووٹوں کا ۸۳ فیصد حاصل کرکے جمہوریہ کا پہلا صدر منتخب ہوا (*The Europa World Year Book* 1999).

۵ جولائی ۱۹۹۵ء کو آئین کی منظوری کے لیے ریفرنڈم ہوا جس میں ۵۵ء۶ فیصد لوگوں نے ووٹ ڈالے۔ ووٹروں کی ۶۵ فیصد اکثریت نے آئین کے حق میں رائے دی۔ جس کی رو سے مملکت کا سربراہ صدر ہوتا ہے جو براہ راست ووٹوں سے پانچ سال کے لیے منتخب ہوتا ہے۔ پارلیمنٹ ' جسے قومی اسمبلی کہتے ہیں' ۱۹۰ افراد پر مشتمل ہوتی ہے۔ اس میں سے ۱۵۰ نشستوں پر براہ راست انتخاب ہوتا ہے جب کہ باقی ماندہ نشستیں متناسب نمائندگی کے اصول پر ان جماعتوں میں تقسیم کر دی جاتی ہیں جنھوں نے ۵ فیصد سے زیادہ ووٹ لیے ہوں' ارکان کابینہ کی تقرری صدر کرتا ہے۔

ٹر پٹروسیان کی حکومت نگارنو قراباخ کی جنگ ' پناہ گزینوں کی آمد ' بجلی کے انقطاع ' سامان زندگی کی عدم دستیابی اور مخالف سیاسی جماعتوں کے ساتھ بدسلوکی کی وجہ سے مشکلات کا شکار رہی۔ قومی اسمبلی کے پہلے انتخابات جولائی ۱۹۹۵ء میں ہوئے جو ریپبلکن بلاک نے جیتے اور حکومت بنائی۔ ستمبر ۱۹۹۶ء میں ٹر پٹروسیان نے دوسرا صدارتی انتخاب بھی جیت لیا لیکن اس پر انتخابی بدعنوانیوں کے شدید الزامات لگے۔ فروری ۱۹۹۸ء میں ٹر پٹروسیان نے استعفی دے دیا اور نئے انتخابات میں رابرٹ کچاریان (R.Kocharian)صدر منتخب ہو گئے۔ دوسرے پارلیمانی انتخابات مئی ۱۹۹۹ء میں ہوئے جو Miasnutyon (یونٹی الائنس) نے جیت لیے اور ۴۱ء۲ ووٹ حاصل کرکے قومی اسمبلی کی ۵۵ نشستیں حاصل کر لیں۔ آرم سرکسیان (Aram Sarkian) اس وقت ملک کے وزیر اعظم ہیں (R.G.Hovannisian: *The Republic of Armenia* ' کیلی فورنیا).

ارمینیا اقوام متحدہ کا رکن ہے۔ اس کے علاوہ وہ ناٹو (NATO) اشتراک برائے امن اور روسی فیڈریشن سے نو آزاد شدہ ریاستوں کی دولت مشترکہ (Common Wealth of Independent States = CIS) کا بھی رکن ہے۔

۳۔ نگارنو قراباخ کا تنازعہ: نگارنو قراباخ کا تنازعہ ارمینیا کی آزادی سے پہلے کاایک تاریخی تنازعہ ہے جس کے ارمینیا کی داخلی سیاست' معیشت اور دفاع پر غیر معمولی اثرات رہے ہیں۔ یہ آذربیجان سے ملحق ایک ایسا خطہ ہے جس کی آبادی غیر مسلم ارمینیوں پر مشتمل ہے۔ یہ ۱۹۲۱ء سے آذربیجان کے کنٹرول میں تھا۔ ۱۹۸۸ء میں قراباخ کے اندر ارمینیا سے الحاق کی جدوجہد شروع ہوئی جس کی حمایت میں ارمینیا کے اندر بھی مظاہرے شروع ہوگئے اور اس کے نتیجے میں ارمینیا سے آذربیجانی باشندوں کا اخراج شروع ہوگیا۔ ردعمل کے طور پر آذربیجان نے ارمینیا کا معاشی محاصرہ کر لیا جس سے ارمینیا کو سخت معاشی مشکلات کا سامنا کرنا پڑا 'کیونکہ مختلف روسی ریاستوں سے اس کی ۹۰ فیصد درآمدات آذربیجان کے ذریعے ہی ہوتی ہیں۔ علاوہ ازیں آذربیجان نے روسی حکومت کی مقررہ کردہ انتظامی کمیٹی برخاست کرکے قراباخ کا کنٹرول براہ راست خودسنبھال لیا۔ دریں اثنا قراباخ کے اندر تحریک مزاحمت (جسے ارمینیا کی حمایت اور امداد حاصل تھی) جاری رہی جس نے ستمبر ۱۹۹۱ء میں قراباخ کی آزادی کا اعلان کر دیا۔ جس پر آذربیجان نے قراباخ پر باقاعدہ حملہ کر دیا۔ ادھر ارمینیا نے بعض آذری شہروں کا محاصرہ کر لیا اور قراباخ کی مزاحمتی فوج نے علاقے کا کنٹرول سنبھال لیا۔ ارمنی فوج نے قراباخ سے ملحقہ لچین وادی پر قبضہ کر لیا جس سے ارمینیا اور

قراباخ کے درمیان زمینی رابطہ بحال ہوگیا۔ اس دوران بحالی امن کی کئی کوششیں ہوئیں لیکن کامیاب نہ ہوسکیں۔ آذربیجان نے شدید حملہ کرکے کئی علاقے واپس بھی لے لیے۔ ۱۹۹۲ء کے آخر تک اس لڑائی میں ۳ ہزار ارمنی اور ۴۲۰۰ آذری سپاہی ہلاک ہو چکے تھے اور قراباخ اور آذربیجان سے ہزاروں افراد پناہ کی تلاش میں ارمینیا میں داخل ہوچکے تھے جس نے ملک کی سیاسی اور معاشی زندگی پر برے اثرات مرتب کیے۔ ۱۹۹۳ء میں ارمینیا نے جوابی حملہ کر کے آذربیجان کے مزید علاقوں پر قبضہ کر لیا۔ بین الاقوامی حلقوں نے اس کی مذمت کی ' لیکن ارمنی فوج اس وقت تک نہیں رکی جب تک ترکی اور ایران کی فوجیں سرحدوں پر حرکت میں نہیں آئیں۔ فروری ۱۹۹۴ء تک اس جنگ میں ۱۸ ہزار افراد ہلاک اور ۲۵ ہزار زخمی ہوچکے تھے۔ بے گھر ہونے والے آذریوں کی تعداد دس لاکھ کے لگ بھگ تھی۔ فی الحال جنگ بند ہے اور صلح کی تفصیلات طے کرنے کے لیے کئی اجلاس ہوچکے ہیں۔

۴۔ معیشت : نومبر ۱۹۹۳ء میں ملک میں ڈریم (Dram) کے نام سے نئی کرنسی متعارف کروائی گئی۔ مارچ ۱۹۹۵ء میں معاشی اصلاح کے لیے ایک پرائیویٹائزیشن کمیشن تشکیل دیا گیا۔ ۱۹۹۶ء میں ملکی پیداوار (GDP) کی مالیت ۶ لاکھ ۶۰ ہزار ڈریم تھی۔ افراط زر کی شرح ۲۱٫۹ فیصد سالانہ ہے (۱۹۹۸ء)۔شرح مبادلہ ۵۰۷٫۹ ڈریم مساوی ایک امریکی ڈالر ہے (ستمبر ۱۹۹۸ء)۔ نگارنو قراباخ کے تنازعے پر آذربیجان سے جنگ' آذربیجان کی طرف سے معاشی محاصرے اور بجلی کی بندش اور جنگ کی وجہ سے پناہ گزینوں کی بکثرت آمد نے ارمینیا کی معیشت کو پچھلے سالوں میں عدم استحکام سے دوچار رکھا ہے۔

۵۔ صنعت وحرفت: ارمینیا میں کیمیکل' ربڑ' کھاد' بلڈنگ میٹریل' ٹیکسٹائل' قالین بافی' اشیائے خوراک کی پیکنگ کے علاوہ مشین ٹول اور الیکٹریکل انجینئرنگ کی صنعتیں موجود ہیں۔ ۱۹۹۵ء میں صنعتی پیداوار کے اعداد و شمار یہ تھے :(ہزار میٹرک ٹن) آٹا ۲۶۵' سیمنٹ ۲۲۸' سوتی دھاگہ ۲۰۰' کپڑا ۵۷۰ (ہزار میٹر) 'سگریٹ ۱۰۴۳ ملین ' الکوحل ۱۶۰ (ہزار ہیکٹو لیٹر)۔ اکتوبر ۱۹۹۶ء میں رجسٹرڈ بیروزگاروں کی تعداد ۹ فیصد تھی۔ اوسط ماہانہ آمدنی ۶۰۰۰ ڈریم ہے (۱۹۹۶ء)۔

۱۹۹۵ء میں درآمدات کی مالیت ۶۷۳٫۳ ملین امریکی ڈالر اور برآمدات کی مالیت ۲۷۰٫۱ ملین ڈالر تھی۔ زیادہ تر تجارت روس' ترکمانستان' امریکہ' فرانس اور ایران سے ہوتی ہے۔ آرمینیا میں نمک ' جپسم ' تانبا' زنک' ایلومینیم' ماربل اور گرینائٹ کے ذخائر موجود ہیں ' لیکن ان کو نکالنے کی طرف ابھی تک زیادہ توجہ نہیں دی گئی۔ ۱۹۹۵ء میں صرف ۳۳ ہزار میٹرک ٹن نمک اور ۳۴ ہزار ٹن میٹرک جپسم نکالا گیا۔ بجلی کی پیداوار ۱۹۹۵ء میں ۵۵۶۱ ملین KWH تھی۔ جب آذربیجان نے سیاسی جھگڑے کے نتیجے میں آرمینیا کو بجلی کی فراہمی بند کر دی تو اس نے ۱۹۹۵ء میں اس نیوکلر پلانٹ کو چالو کرلیا جسے اس نے ۱۹۸۹ء میں بند کیا تھا تاکہ اپنی بجلی کی ضروریات پوری کر سکے۔

۶۔ زراعت: قابل زراعت رقبہ وادی اراکس (Arax) اور دارالحکومت کے نواح پر مشتمل ہے ' یہاں کپاس اور انگور کے علاوہ پھل دار درختوں کے باغات ہیں جن میں بادام' زیتون اور انجیر قابل ذکر ہیں۔ ۱۹۹۷ء میں کل قابل زراعت رقبہ ۴۹۴ ہزار ہیکٹر تھا ' جس میں سے ۴ لاکھ ہیکٹر کمرشل فارمنگ کے لیے مختص ہے' جس میں ۲۹۸,۱۰۰ فارم ہیں۔ کل زرعی پیداوار کا ۹۶ فیصد پرائیویٹ اور کمرشل زراعت سے حاصل ہوتا ہے۔ پہاڑی علاقے کے لوگ مویشی پالتے ہیں جن میں بھیڑ بکریاں' سور اور گائے بیل وغیرہ شامل ہیں۔ (Year Book۔مذکور)۔

۷۔ مواصلات: ارمینیا میں ۸۴۳۱ کلومیٹر لمبی پختہ سڑکیں موجود ہیں۔۷۵۶۷ کلومیٹر لمبی موٹروے بھی موجود ہے (۱۹۹۷ء) ؛ ریلوے پٹڑی کی لمبائی ۸۳۰ کلومیٹر ہے جن میں سے ۵۹۰ کلومیٹر پر ریل بجلی کے ذریعے

چلتی ہے۔ دارالحکومت ریوان میں بین الاقوامی ہوائی اڈہ موجود ہے ' حکومتی ارمینین ایئرلائن ۱۹۹۵ء سے مقامی اور بین الاقوامی روٹوں پر پروازیں جاری رکھے ہوئے ہے۔ ریڈیو اور ٹی وی حکومتی کنٹرول میں ہیں۔ پریس میں بھی حکومتی عمل دخل نمایاں ہے تاہم اب سیاسی جماعتوں نے اپنے اخبارات نکالنے شروع کر دیئے ہیں۔

۸۔ مذہب تعلیم اور صحت: ارمنی مذہباً عیسائی ہیں۔ ان کا چرچ' آرمنی اپوسٹولک چرچ (Armenian Apostolic Church) اور اس کا سربراہ کیتھولیکوس (Catholicos) کہلاتا ہے جس کا صدر مقام اچمیذن (Etchmiadzin) ہے۔ ۷۰ فیصد ارمنی اس چرچ سے وابستہ ہیں۔ علاوہ ازیں یہ دنیا بھر میں پھیلے ہوئے ارمنی باشندوں کی نمائندگی بھی کرتا ہے۔ ۱۹۹۵ء میں ان کی تعداد ۷۰ لاکھ تھی جن میں سے ۵۰ لاکھ ارمینیا سے باہر تھے۔ دنیا بھر میں منتشر ان ارمنی عیسائیوں کا ایک اور چرچ بھی ہے جس کا مرکز ترکی کے شہر انتالیاس (Antelias) میں ہے۔

ملک میں پرائمری اور ثانوی سطح تک تعلیم مفت اور لازمی ہے۔ نوے کی دہائی کے آخر تک نظام تعلیم ویسا ہی تھا جیسے سوویت روس میں ' لیکن اب اس میں کافی تبدیلیاں لائی گئی ہیں اور ارمینیا کی تاریخ اور کلچر وغیرہ کو اس میں سمو دیا گیا ہے۔ ذریعہ تعلیم ارمنی زبان ہے تاہم روسی زبان بھی کثرت سے پڑھائی جاتی ہے۔ ۱۴۰۰ سیکنڈری سکول اور ۶۹ فنی تعلیم کے کالج ہیں۔ تین یونیورسٹیوں کے علاوہ' جن میں سے ایک انجینئرنگ یونیورسٹی بھی ہے' اعلیٰ تعلیم کے اداروں کی تعداد ۱۴ ہے۔ دارالحکومت ریوان میں ارمنی سائنس اکیڈیمی' ۴۳ سائنسی تعلیم کے ادارے' ایک میڈیکل انسٹی ٹیوٹ اور کئی فنی کالج موجود ہیں۔ ۱۹۹۹ء میں شرح خواندگی ۹۹ فیصد تھی .

ملک میں ۱۴ ہزار ڈاکٹر اور ۳۶ ہزار پیرامیڈیکل سٹاف ہے۔ ہسپتالوں کی تعداد ۱۸۳ ہے جن میں ۳۱ ہزار بستروں کا انتظام ہے۔

مآخذ: (۱) Claws of the Crab : S. Brook ' Georgia and Armenia in Crisis لنڈن ۱۹۹۲ء ؛ (۲) Armenia : Cradle of Civilization:D.M Lang ' لنڈن ۱۹۷۸ء ؛ (۳) وہی مصنف: The Armenians : A People in Exile' لنڈن ۱۹۸۱ء ؛ (۴) C.J.Walker : Armenia' طبع دوم ' لنڈن ۱۹۹۰ء ؛ (۵) V. N. Nersessian: Armenia (خصوصاً دیکھیے مراجع) آکسفرڈ و سانتا باربرا ' ۱۹۹۳ء؛ (۶) C.J.Walker: Armenia: The Survival of a Nation، طبع دوم ' لنڈن ۱۹۹۰ء ؛ (۷) R.G.Hovannisian : The Republic of Armenia چار جلدوں میں ' یونیورسٹی آف کیلی فورنیا پریس ' ۱۹۹۶ء ؛ (۸) The Statesman's Year Book 1999-2000' ص ۱۶۰۔۱۶۳؛ (۹) The Europa World Year Book 1999' ص ۳۹۷۔۴۰۶؛ (۱۰) The New Encyclopaedia Britannica ' ۱۹۹۲ء ایڈیشن ' صفحہ ۵۶۵۔۵۶۹.

(محمد امین)

••------------••

⊗ اریٹریا : رک بہ ارٹریا.

••------------••

⊗ **ازبکستان** : (Uzbekstan) وسط ایشیا کا ایک اہم اسلامی ملک.

(۱) جغرافیا : ازبکستان پہاڑوں اور اسٹپوں کے گنجان آباد نخلستانوں اور بنجر ریگستانوں کی سرزمین ' اس کے مجموعی رقبے کا صرف پانچواں حصہ پہاڑوں سے ڈھکا ہوا ہے' تاہم ملک میں کوہستانی سیاحت کو بڑی مقبولیت حاصل ہے۔ اس کے جنوب مشرق میں آمو دریا اور سیر دریا کے طاس ہیں۔ جب کہ شمال ، شمال مشرق اور شمال مغرب میں قازقستان ' مشرق میں قرغزستان ، جنوب مشرق میں تاجکستان ' جنوب میں افغانستان اور جنوب مغرب اور مغرب میں ترکمانستان واقع ہیں۔ آزادی سے قبل ازبک سوویت سوشلسٹ جمہوریہ کہلاتا تھا (Universal Almanac 1996 ' ص۸۱۵).

قراقلپاقستان خود مختار جمہوریہ ہے۔ اس کا دارالحکومت نوکس (Nukus) ہے۔ تاہم یہ ازبکستان کا حصہ ہے اور ازبکستان کے ۳۷ فیصد رقبے پر محیط ہے۔ ازبکستان براعظم ایشیا کے وسط میں سمندر سے دور واقع ہے اور اس کے قدرتی حالات انتہائی متنوع قسم کے ہیں۔ چونکہ یہ موسمیاتی خطے کے ریگستانی علاقے میں واقع ہے اس لیے یہاں کی آب و ہوا گرم ہے اور یہاں بارش بہت کم ہوتی ہے' یہی وجہ ہے کہ پانی ہمیشہ ازبکستان کا سب سے بڑا معاشی مسئلہ رہا ہے۔ یہ دنیا کے ان قدیم ترین علاقوں میں سے ایک ہے جہاں آبپاشی کے ذریعے کاشتکاری ہوتی ہے' محققین نے پتہ چلایا ہے کہ ایک ہزار سال ق۔م میں مقامی آبادی کھیتوں میں مصنوعی طریقے سے آبپاشی کرتی تھی۔ ایک قدیم ازبک کہاوت ہے"زمین وہاں ختم ہو جاتی ہے جہاں پانی ختم ہو جاتا ہے"۔ شمال مغربی سمت میں اس کا تقریباً اسی فیصد علاقہ ہموار میدانوں پر مشتمل ہے اس میں کیزل کم(Kyzyl- kom) ریگستان کا کافی حصہ است' ارت پلیٹو اور آمو دریا کا وسیع ڈیلٹا شامل ہے۔مشرق اور جنوب میں ٹین شان(Tien Shan) اور پامیر الائی(Pamir- alai)سلسلۂ کوہ کے پہاڑ ہیں' بلند ترین پہاڑ سطح سمندر سے ۴۶۴۳ میٹر یا ۱۵۲۳۴ فٹ ہے۔ پہاڑی سلسلوں کے درمیان موجود وادیاں ' مثلاً وادیٔ فرغانہ' وادیٔ زرفشان ' چرچک ' انگرین ' کشکا دریا' سرخان دریا اور دیگر وادیاں جہاں بہت سے چھوٹے اور بڑے موسمی چشمے موجود ہیں' اس کے سب سے زیادہ ترقی یافتہ اور سب سے زیادہ گنجان آبادی والے حصوں میں شمار کی جاتی ہیں' پہاڑوں کی تشکیل کا قدرتی سلسلہ جاری ہے۔ ۱۹۶۶ء میں زبردست زلزلہ آیا تھا ' جس کا مرکز تاشقند میں واقع تھا.

ازبکستان کی آب و ہوا گرم ہے، میدانوں اور پہاڑی وادیوں میں بارش کم ہوتی ہے، (مثال کے طور پر بحیرہ یورالارال کے جنوبی علاقے میں سالانہ بارش سو ملی میٹر سے بھی کم ہوتی ہے اور تاشقند میں تین سو پچاس ملی میٹر ہوتی ہے) ؛گرمی کے موسم میں یہاں سخت گرمی پڑتی ہے اور سردی میں نسبتاً کم سردی ہوتی ہے۔ جنوری میں درجہ حرارت شمال میں منفی چھ سینٹی گریڈسے لے کر جنوب میں دو سنٹی گریڈ تک ہوتا ہے۔جولائی میں اوسطاً درجۂ حرارت شمال میں۲۶ سنٹی گریڈ سے لے کر جنوب میں۳۲ سینٹی گریڈ تک ہوتا ہے۔ بعض دنوں میں جنوب میں ہوا کا درجۂ حرارت ۵۰ سنٹی گریڈ تک پہنچ جاتا ہے ' لیکن ہوا کی خشکی گرمی کو قابل برداشت بنا دیتی ہے۔ بارش زیادہ تر موسم بہار اور موسم سرما میں ہوتی ہے۔ سال میں اوسطاً ۲۵۰ دن تیز دھوپ نکلتی ہے۔ آبی وسائل نہایت ناہموار طریقے سے بٹے ہوے ہیں۔.دریا جس وقت میدان تک پہنچتے ہیں تو اس وقت تک ان کا بہت سا پانی آبپاشی کی وجہ سے کم ہوجاتا ہے یا بخارات وغیرہ بن کر اڑ جاتا ہے اور جو سب سے چھوٹے دریا ہیں' وہ خشک ہوجاتے ہیں صرف بڑے دریاؤں' یعنی آمو دریا اور سیر دریا میں ہی کافی پانی ہوتا ہے' جو ریگستان سے گزر کر ملک کے شمال میں بحیرہ یورال تک جاتے ہیں۔ نہری نظام کو تحفظ دینے کے لیے ۱۹۹۴ء میں ازبکستان تاجکستان، ترکمانستان 'قرغیزستان اور قازقستان کے ساتھ شامل ہوا.

ازبکستان میں پودوں کی چھ ہزار سے زائد اقسام پائی جاتی ہیں اور گھاس جڑی بوٹیاں ریتلی زمین پر اگتی ہیں' یہ زمین ایک کروڑ ہیکٹر سے زیادہ کے رقبے پر پھیلی ہوئی ہے۔ یہ علاقے بھیڑ بکریوں اور خاص طور پر کراکلی بھیڑوں کے لیے سارا سال چراگاہوں کا کام دیتے ہیں۔ پہاڑ درختوں سے ڈھکے ہوتے ہیں' جن میں بہت سے درخت پھل دار بھی ہوتے ہیں .

ازبکستان میں جنگلی جانوروں کی بہت سی قسمیں پائی جاتی ہیں۔ یہاں ایسی چھپکلیاں پائی جاتی ہیں جن میں سے بعض کی لمبائی ڈیڑھ میٹر تک ہوتی ہے۔ سانپ، کچھوے اور مختلف قسم کے نیولے اور چوہے وغیرہ بھی پائے جاتے ہیں۔ ریگستان میں ہرنوں کے بڑے بڑے گلے

گھومتے پھرتے نظر آتے ہیں اور پہاڑوں پر برفانی چیتے، ریچھ اور پہاڑی بکرے وغیرہ ملتے ہیں۔ بعض علاقوں میں لومڑیوں، بھیڑیوں اور جنگلی سوروں کی بہتات ہے (سوویت سوشلسٹ وسط ایشیائی جمہوریائیں' شائع کردہ سفارتخانہ سوویت یونین ' کراچی ص ۴۵ تا ۴۸)۔

(۲) آبادی: ازبکستان میں اکثریت ازبک عوام کی ہے۔ یہ کل آبادی کا ۷۱ء۴ فیصد ہیں۔ دیگر اقوام میں روسی ۸ء۳ فیصد ' تاجک ۴ء۷ فیصد' قازق ۴ء۱ فیصد اور تاتار ۲ء۴ فیصد شامل ہیں۔ زیادہ تر روسی تاشقند میں رہتے ہیں۔ ازبکوں کا سلسلہ منگولوں کے ان خانوں سے جا ملتا ہے جنھوں نے نہ صرف وسط ایشیا ' بلکہ کیف تک روس پر قبضہ کر لیا تھا اور جو اس علاقے کے فاتح تو تھے' لیکن انھوں نے مفتوحہ علاقہ کے مذہب اسلام کے سامنے سرتسلیم خم کر کے اسے اختیار کر لیا تھا۔

(ب) رقبہ: ازبکستان کا رقبہ ۴,۴۷,۴۰۰ مربع کیلو میٹر (۱,۷۲,۷۵۰ مربع میل) ہے۔ وسط ۱۹۹۷ء میں اس کی آبادی دو کروڑ سینتیس لاکھ نفوس پر مشتمل تھی۔ آبادی میں اضافے کی سالانہ شرح ۲ء۱ فیصد ہے۔

زیادہ تر آبادی دیہی علاقوں میں رہتی ہے۔ تقریباً چالیس فیصد لوگ شہروں میں رہتے ہیں' آبادی کے اعتبار سے تاشقند وسط ایشیا کا سب سے بڑا شہر ہے' جبکہ سابقہ سوویت یونین میں اس کی چوتھی حیثیت تھی۔ یہ وسط ایشیا اور قازقستان کے مسلمانوں کی مذہبی زندگی کا مرکز بھی ہے۔

(ج) ازبک ملک کی سرکاری زبان ہے ' اس میں تاجیکی اور فارسی کی بھی آمیزش ہے' اس لیے اردو بولنے والوں کے لیے یہ زبان بولنا اور سمجھنا چنداں مشکل نہیں ہے۔ اس کے علاوہ یہاں روسی بھی بولی اور سمجھی جاتی ہے۔ سرزمین ازبکستان نے کئی نامور شخصیات کو جنم دیا ہے جن میں احادیث کے مشہور مجموعے بخاری شریف کے مرتب امام اسماعیل بخاریؒ، صوفی بزرگ حضرت بہاء الدین نقشبندیؒ اور امام ترمذیؒ' شاعر علی شیر نوائی، سائنس دان بوعلی سینا اور مفکر البیرونی اور فارابی وغیرہ شامل ہیں۔

مذہب : یہ اسلامی تصوف کے چار سلسلوں نقشبندیہ 'قادریہ ' کبراویہ اور قلندریہ کی سرزمین ہونے کی بنا پر اسلامی درویشوں کی سرزمین کہلاتی ہے۔ (Encyclopaedia of Modren Islamic World ۱:۳۰)۔ یہاں سنی مسلمانوں کی اکثریت ہے' تاہم دیگر مذاہب کے پیروکار جن میں عیسائی اور یہودی بھی شامل ہیں آباد ہیں اور انہیں ان کے عقیدے کے مطابق عبادت کرنے کی آزادی حاصل ہے۔

(۳) تاریخ : ازبکستان قدیم تہذیب کی سرزمین ہے سمرقند کے علاقے میں ماہرین آثار قدیمہ نے اس جگہ کا پتہ چلایا ہے جہاں ایک لاکھ سال سے بھی زیادہ پہلے کا قدیم انسان رہا کرتا تھا۔ ازبکستان کے جنوب میں ان ماہرین نے نینڈرتھال انسان کا ایک ڈھانچہ اور چٹانوں پر بنی ہوئی بعض قدیم تصویریں دریافت کی ہیں۔ تاشقند کے قریب خوارزم اورخود مختار علاقہ قراقلپاقستان میں بھی قدیم انسان کے آثار کا پتہ چلا ہے۔ اس ضمن میں بیسویں صدی کے دوران میں ماہرین آثار قدیمہ نے ایسی بہت سی بستیاں دریافت کی ہیں۔

تین ہزار سال قبل مسیح کے شروع میں آمو دریا کے نشیبی علاقوں میں رہنے والے لوگ مٹی کے برتن بنایا کرتے تھے اور آبپاشی کی نہریں کھودتے تھے۔ اندکان، سرخان دریا اور بخارا کے علاقوں میں کانسی کی اشیا' اوزار اور مٹی کے برتن دریافت ہوے ہیں۔ اس اعتبار سے اگر دیکھا جائے تو ازبکستان کی سرزمین قدیم ترین تہذیبوں کا گہوارہ رہی ہے۔ موجودہ ازبکستان کے اصل باشندے وہ فارسی قبائل ہیں جنھوں نے شمال مغرب کی طرف ہجرت کی اور ۱۵۰۰تا۱۰۰۰ق م میں آمودریا اور سیردریا کے مابین آباد ہوے۔ بعدازاں ساکھی خانہ بدوش ۷۰۰اور ۳۰۰ ق م کے مابین یہاں آئے۔ اہل فارس نے سغدیانہ (Sogdiana)اور باختریا (Bactria)کے نام سے دو صوبے قائم کیے' موجودہ دور کے ازبکستان کا زیادہ تر علاقہ انہی

صوبوں پر مشتمل ہے۔ سکندر اعظم نے ۳۲۹ ق م میں یہاں حملہ کرکے ترمذ کے قریب سکندریہ سلطنت کی بنیاد رکھی۔ اس نے فرغانہ وادی میں ایک اور شہر خجند (Khodjent) بھی بسایا۔ سکندر اعظم نے پہلے اہل فارس کو اور پھر سائتھیوں (Scythians) کو شکست دی' سمرقند میں اس نے اپنے ایک دوست کلائٹس کو قتل کیا اور سغدی سردار کی بیٹی رخسانہ (Roxana) سے شادی کی۔

پہلی اور چوتھی صدی عیسوی کے مابین ازبکستان کاشان سلطنت کا حصہ بن گیا۔ پانچویں چھٹی صدی میں سفید ہنوں کے قبضے میں چلا گیا۔ آٹھویں صدی عیسوی میں ازبکستان میں' بعہد بنی امیہ اسلام کی آمد ہوئی۔ عین اسی زمانے میں محمد بن قاسمؒ نے سندھ فتح کیا تھا۔ ایک اور عرب جرنیل قتیبہ بن مسلم الباھلیؒ آمودریا پار کر کے ازبکستان میں داخل ہوا اور چین کی سرحد تک جا پہنچا۔ پھر نویں صدی عیسوی میں یہاں سامانیوں کی حکومت بنی جس کا علاقہ افغانستان میں ہرات تک اور ایران میں اصفہان تک پھیلا ہوا تھا۔

بارہویں صدی عیسوی میں خوارزمی سلطنت زور پکڑنے لگی۔ اس نے بخارا اور سمرقند پر قبضہ کر لیا پھر یہاں ساگا قبائل ' پارتھیوں' سامانیوں اور ہنوں کی بھی حکومت رہی۔ تیرھویں صدی عیسوی میں تاتار اور منگول لشکروں نے اس سرزمین کو روند ڈالا۔ قتل و غارت کا بازار گرم کرنے کے علاوہ یہاں کی تقریباً تمام آبادی کو ختم کرکے دم لیا۔ یہ سرزمین جس پر زندگی رواں دواں تھی اور جہاں سے علم و فضل کے چشمے پھوٹتے تھے آن واحد میں تباہ و برباد ہوگئی۔ البتہ امیر تیمور (۱۳۳۶۔ ۱۴۰۵ء) نے اسے حیات نو بخشی۔ علم و فن کو فروغ دیا اور عوام کے لیے وسیع پیمانے پر تعمیرات کیں۔ سپہ گری اور عزم و ہمت میں بھی اس کی مثالیں کم ہیں۔ تیمور نے سمرقند کو اپنا دارالسلطنت بنایا۔ چنانچہ تیمور کے پایہ تخت کی حیثیت سے پھر اسے انتہائی عظمت و شوکت حاصل ہوئی۔ ۱۴۰۵ء میں تیمور کا انتقال ہوگیا۔ تیمور خود کو امیر گورگان کہتا تھا۔ اس کے دور کو اس اعتبار سے سنہری دور کہا جاتا ہے کہ اس نے صوفیا اور اولیائے کرام کو بہت عزت دی اور نامور صوفی بزرگ حضرت بہاء الدین نقشبندیؒ کی خانقاہ اور مسجد تعمیر کروائی ' مزید براں حضرت احمد یسویؒ کی خانقاہ اور مسجد کو ازسر نو تعمیر کرایا' سمرقند میں پتھر کی ایک بہت بڑی رحل بنوائی' جس پر مقدس قرآن مجید رکھا جا سکے۔ امیر تیمور کا بیٹا شاہ رخ یہی طرز تعمیر ہرات (افغانستان) لایا۔ شاہ رخ کے بیٹے اور امیر تیمور کے پوتے الغ بیگ (۱۴۴۹ء) نے سمرقند میں ایک سائنسی رصدگاہ بنوائی' اسے صرف دو سال (۱۴۴۷۔ ۱۴۴۹ء) حکمرانی کا موقع ملا۔ عام علوم کے علاوہ ریاضی میں اسے بڑا کمال حاصل تھا جس زائچے پر جدید گورگانی تقویموں کا انحصار ہے' وہ الغ بیگ ہی کی تیار کردہ تھی؛ سمرقند میں مدرسہ الغ بیگ کی عالیشان عمارت اب تک موجود ہے اور سمرقند کے قابل دید آثار میں شمار ہوتی ہے۔ (*The Resurgence of Central Asia*' ص ۲۵۴)۔

تیمور خاندان کی حکومت کے خاتمے کے بعد یہاں شیبانی خاندان کی حکومت قائم ہوگئی۔ جوجی (بن چنگیز) کا ایک بیٹا شیبان جان تھا' جس کی حکمرانی کے لیے وہ علاقہ تجویز ہوا جو آگے چل کر ازبکستان کے نام سے مشہور ہوا۔ شیبان کی آٹھویں پشت میں ابوالخیرخان تھا' جس سے اس خاندان کی اقبال مندی کا ایک نیا دور شروع ہوا۔ ابوالخیر خان کا پوتا محمد شیبانی خانِ ازبک تھا' جس نے صحرانوردی چھوڑ کر وسط ایشیا میں ایک عظیم الشان سلطنت قائم کر لی اور اس کا خاندان ۱۵۰۰ء سے ۱۵۹۸ء تک حکمران رہا۔ تقریباً سو سال کی مدت میں اس خاندان کے بارہ حکمران گزرے۔ پھر شیبانیوں کی ایک اور شاخ نے عنان حکومت سنبھال لی۔ ازبکستان کی موجودہ مملکت ۱۵۰۰ء میں ازبک شیبانی خان نے ہی قائم کی تھی۔ شیبانی خاندان کی حکومت کو عروج عبداللہ خان کے زمانے میں حاصل ہوا۔ عبداللہ خان ۱۵۵۷ء میں بخارا کا حاکم تھا۔ ۱۷۴۰ء میں مختصر سے عرصے کے لیے ایرانی حکمران نادرشاہ نے وسط ایشیا پر

تصرف حاصل کر لیا اس کے ایک ماتحت محمد رحیم نے استرخانیوں سے ۱۷۵۳ء میں اقتدار چھین کر بخارا پر قبضہ کر لیا۔ محمد رحیم نے روایتی لقب ''خان'' کی جگہ امیر کا لقب اختیار کیا۔ اس طرح منگت خاندان سلطنت کی بنیاد پڑی' جو ۱۹۲۰ء میں بالشویک روس میں شمولیت تک قائم رہی۔ اس دوران میں ۱۸۳۹ء میں روسیوں نے خیوا پر قبضہ کرنے کی ناکام کوشش کی' لیکن وہ ۱۸۶۵ء میں تاشقند پر ۱۸۶۸ء میں سمرقند اور ۱۸۷۳ میں خیوا پر اپنا تسلط جمانے میں کامیاب ہوگئے اور امیر بخارا روسیوں کا باج گزار بننے پر مجبور ہو گیا۔ روسیوں نے وسط ایشیا کے علاقوں کو باہم مربوط کرنے کے لیے ۱۸۷۶ء میں ترکستان کے نام سے ایک نیا صوبہ قائم کیا۔ نیز ۱۸۸۱ء میں ٹرانس کیپسین (Trans-Capsian) ریلوے کی تعمیر شروع کردی۔ ۱۸۹۴ء میں زار روس نے افغانستان کی سرحد کی حفاظت کے لیے ترمذ کے مقام پر ایک قلعہ تعمیر کرایا۔ ترکستان پر روسی قبضے اور جبری بھرتی کے خلاف اندجان کے عوام نے ۱۸۹۸ء میں بغاوت کر دی۔ اسی سال ٹرانس کیپسین ریلوے لائن میں توسیع کر کے اسے تاشقند تک بڑھا دیا گیا ۔۱۹۰۶ء میں اورن برگ سے تاشقند کو ایک دوسری ریلوے لائن سے ملادیا گیا۔ اس طرح ازبکستان کا رابطہ پوری سلطنت روس سے استوار ہوگیا۔ ۱۹۱۶ء میں نقشبندی سلسلے کے ہنگاموں کی وجہ سے پورے وسطی ایشیا میں بغاوت کی سی کیفیت پیدا ہو گئی۔ اس وقت قائد محمد علی نقشبندی تھے۔ اکتوبر ۱۹۱۷ء میں تاشقند میں سوویت اور اپریل ۱۹۱۸ء میں ترکستان کی خود مختار سوویت سوشلسٹ حکومت قائم ہوگئی(کرامت علی خان: وسط ایشیا کی نوآزاد مسلم ریاستیں' ص ۶۹)۔ مارچ ۱۹۱۸ء میں امیر بخارا اور تاشقند سوویت کے مابین معاہدہ طے پایا جس کے نتیجے میں وادیٔ فرغانہ میں سماجی تحریک شروع ہوگئی ۔ اشتراکی روس کی فوجوں نے تقریباً ایک سال کی لڑائی کے بعد ستمبر ۱۹۱۹ء میں ازبکستان کے کچھ علاقوں پر دوبارہ قبضہ کر لیا۔ ۱۹۲۰ء میں امیر بخارا اور خیوا کے خان کو معزول کر کے ان کی ریاستوں کا نام پیپلز عوامی جمہوریہ بخارا (Peoples Republic of Bukhara) اور عوامی جمہوریہ خوارزم (Peoples Republic of Khawarzam) رکھ دیا گیا۔ حالانکہ وہاں سماجی مجاہد اور انورپاشا کے دستے مصروف جنگ تھے۔ ۱۹۲۲ء میں انور پاشا کی شہادت کے بعد ۱۹۲۴ء میں وسط ایشیا کی تمام ریاستوں کا سوویت روس میں ادغام ہوگیا۔ اس کے بعد وسط ایشیا کی ریاستوں کی لسانی اور نسلی بنیادوں کے تحت ازسرنو حد بندی کی گئی۔ ۱۹۲۵/۱۹۲۴ء میں ازبکستان اور ترکمانیہ کی جمہوریتوں ' تاجک 'قازق اور کرغیزیا کی خود مختار جمہوریتوں اور قراقلپاق خود مختار صوبے کا قیام عمل میں آیا۔ ۲۷ اکتوبر ۱۹۳۴ء کو جمہوریہ ازبکستان کا قیام عمل میں آیا ۔ ۱۹۲۹ء میں عربی رسم الخط کو لاطینی رسم الخط میں تبدیل کر دیا گیا۔۱۹۳۲ء میں قراقلپاق جمہوریہ قائم کی گئی۔ ۱۹۳۶ء میں اسے قازقستان کی جگہ ازبکستان میں شامل کر دیا گیا' اس کے دو سال بعد ازبکستان کی کمیونسٹ پارٹی کے سیکرٹری جنرل اکمل کراموف اور ازبکستان کے صدر فیض اللہ خوجائیف کو بغاوت کے الزام میں پھانسی کی سزا دی گئی۔

مارچ ۱۹۵۹ء میں شریف رشیدوف کمیونسٹ پارٹی کا پہلا سیکرٹری نامزد ہوا۔ ۱۹ ستمبر ۱۹۶۳ء کو سپریم سوویت کے حکم پر قازقستان کا چالیس ہزار مربع کیلومیٹر کا علاقہ ازبکستان میں شامل کر دیا گیا۔ اکتوبر ۱۹۸۳ میں شریف رشیدوف کو بدعنوانی کے الزام میں ان کے عہدے سے برطرف کر دیا گیا۔۲۶ مئی ۱۹۸۹ء کو برلیک (Birlik)پارٹی کی بنیاد رکھی گئی۔(The Resurg- ence of Central Asla' ص ۲۵۴-۲۵۵)۔

اسی دوران میں ۱۰ اپریل ۱۹۸۹ء کو عوامی مظاہروں کے بعد سوویت فوجی دستے تاشقند میں داخل ہوگئے۔ ۳-۴ جون ۱۹۸۹ء کو فرغانہ کے علاقے میں ازبکوں اور مسختی (Meskhetian) ترکوں کے مابین جھڑپیں ہوئیں۔ نتیجتاً کئی ہزار لوگ مارے گئے اور ایک

ہزار کے قریب زخمی ہوئے۔ ۲ اکتوبر ۱۹۸۹ء کو سپریم سوویت نے زبان کا قانون منظور کیا جس کے تحت ازبک کو سرکاری زبان کا درجہ دیا گیا۔ ۱۸ فروری ۱۹۹۰ء کو ۴۶۰ رکنی سپریم سوویت کونسل کے انتخابات میں ۹۴ فیصد اہل ووٹروں نے حصہ لیا۔ ۲۷ فروری کو ارک ڈیمو کریٹک پارٹی (Eric Democratic Party) نے تاشقند میں کانگریس کے قیام کے لیے اجلاس منعقد کیا۔ ۲۴-۳۱ مارچ ۱۹۹۰ء کے درمیان پارلیمنٹ نے ایک صدارتی عہدہ قائم کیا اور پارٹی کے اول سیکرٹری اسلام کریموف کو اس عہدے پر فائز کیا۔ جب کہ شکر اللہ میر سیدوف وزیراعظم اور میرزا علیم ابراسیموف پارلیمانی سربراہ نامزد کیے گئے۔ ۲۰ جون ۱۹۹۰ء کو پارلیمنٹ نے ازبکستان کی خودمختاری کا اعلان کر دیا۔ ۱۷ مارچ ۱۹۹۱ء کو نئے سیاسی ڈھانچے کی منظوری کے لیے ریفرنڈم ہوا تو ۹۴ فیصد ووٹروں نے سوویت یونین کے ساتھ رہنے کے لیے ووٹ دیا۔

۲۳ اگست ۱۹۹۱ء کو کریموف کمیونسٹ پارٹی کی رکنیت سے مستعفی ہو گئے اور اس کے ایک ہفتہ بعد انہوں نے کمیونسٹ پارٹی کے اثاثوں اور جائیداد کو قومی ملکیت میں لے لیا۔ ۳۱ اگست کو ازبکستان نے آزادی کا اعلان کر دیا اور یکم ستمبر ۱۹۹۱ء کو پارلیمنٹ نے اعلان آزادی منظور کیا۔ ۱۴ ستمبر کو کمیونسٹ پارٹی کو ازبکستان عوامی جمہوری پارٹی (Peoples Democratic Party) کا نام دیا گیا۔ ۱۹ نومبر ۱۹۹۱ء کو وزارتی کونسل کو تحلیل کر دیا گیا اور میر سیدوف نے نائب صدر کا عہدہ سنبھال لیا(*New States* , :Ian Bremmer and Raytaras ' *New Politics , Building the Post Soviet Nations* مطبوعہ ۱۹۹۷ء).

۲۹ دسمبر ۱۹۹۱ء کو اسلام کریموف ۸۵٫۹ فیصد ووٹوں کے ساتھ ملک کے صدر منتخب ہوئے جب کہ ان کے مدمقابل ارک(Erk) کے امیدوار محمد صالح کو ۱۲٫۴ فیصد ووٹ ملے۔

۱۶ جنوری ۱۹۹۲ء کو تاشقند میں خوراک کے سلسلے میں ہونے والے ہنگاموں میں ۲۱ طالب علم ہلاک ہوگئے۔ اپریل ۱۹۹۲ء کو تیمورلنگ کو ازبکستان کا ہیرو تسلیم کیا گیا اور تاشقند میں نصب شدہ لینن کے مجسمے کو ہٹا دیا گیا۔ ۸ دسمبر ۱۹۹۲ء کو ملک کا نیا آئین منظور ہوا جس کے تحت پارلیمنٹ کے ارکان کی تعداد پانچ سو سے کم کرکے ۱۵۰ کر دی گئی۔ مارچ ۱۹۹۳ء میں صدر کریموف نے ازبکستان میں کسی بھی اسلامی تحریک کو کام کرنے کی اجازت دینے سے انکار کر دیا(*The Resurigence of Central Asia* ' ص ۲۵)۔ ستمبر ۱۹۹۴ء میں نئی پارلیمنٹ کے انتخابات کرانے کا بھی فیصلہ کیا گیا۔ ۲۶ دسمبر ۱۹۹۴ء کو پارلیمانی انتخابات میں حکمران جماعت جمہوری عوامی پارٹی کو نمایاں کامیابی حاصل ہوئی ' جب کہ حزب اختلاف کی جماعت وطن ترقیاتی پارٹی کو ۵ فیصد ووٹ ملے۔ ارک اور برلک جماعتیں رجسٹرڈ نہ ہونے کی وجہ سے انتخابات میں حصہ نہ لے سکیں ۔ ستمبر ۱۹۹۵ء میں یہاں بحیرۂ ارال کے موضوع پر اقوام متحدہ کی زیر نگرانی ایک کانفرنس منعقد ہوئی۔ مئی ۱۹۹۶ء میں ترکمانستان کے دارالحکومت عشق آباد میں ایکو ملکوں کی چوتھی سربراہ کانفرنس منعقد ہوئی۔ اگست ۱۹۹۶ء میں ازبکستان کے پانچویں یوم آزادی کے موقع پر دس ہزار قیدی رہا کر دیئے گئے۔ (فیض احمد: مسلم دنیا ۱۹۹۶-۱۹۹۷ء' ص ۷۲۶).

(۳) نظم و نسق : آج کل ازبکستان ۱۲ ابلاسیٹس (Oblasts=صوبوں) اور ایک خود مختار علاقے پر مشتمل ہے۔ اس کا صدر مقام تاشقند ہے۔ یہ تیزی سے ترقی کی منازل طے کر رہا ہے ۔ محل وقوع کے اعتبار سے یہ شہر چرچک وادی کے وسط میں اور قازقستان ' سائبیریا اور ارال یا یورال کو ملانے والی شاہراہوں پر واقع ہے۔ ابوریحان البیرونی اور محمود کاشغری نے اسے تاشقند کا نام دیا' جس کا مطلب ہے ''پتھر کا شہر''دیگر بڑے شہروں میں سمرقند ' نمنگان 'اندنجان(Andizhan) ' ترمذ اور بخارا قابل ذکر ہیں۔ ملک کو ۱۲۴ قصبوں، ۹۲ شہری آبادیوں اور

۱۵۵ دیہی اضلاع میں تقسیم کیا گیا ہے' ابلاسٹس (صوبوں) کے نام یہ ہیں:

(۱) اندجان (Andijan) (رقبہ ۴۲۰۰ کلومیٹر آبادی ۱,۸,۹۹,۰۰۰؛ (۲) بخارو یا بخارا(Bukhoro)'(رقبہ ۳۹۴۰۰' آبادی ۱۲,۶۲,۰۰۰)؛(۳)فرغانہ (Farghona' رقبہ ۷۱۰۰' آبادی ۲,۳,۳۸,۰۰۰)؛ (۴) جزاکھ (Jizzakh)'(رقبہ ۲۰۵۰۰' آبادی۸۳,۱۰۰)؛ (۵) خوارزم (Khorazm)'(رقبہ ۶۳۰۰' آبادی ۱,۱۳,۵۲,۰۰۰) ' صدر مقام ارگنج)؛ (۶) نمنگان (Namangan)' (رقبہ ۷۹۰۰' آبادی ۱۶,۵۲,۰۰۰)؛(۷) نوالی (Nawoly)' (رقبہ۱۱۰۸۰۰' آبادی ۷,۱۵,۰۰۰)؛ (۸)قشقدریو (Qashqadaryo)' (رقبہ ۲۸,۴۰۰' آبادی۱,۸۱,۲۰۰)' (صدر مقام قرشی Qarshi)؛ (۹) سمرقند (Samarqand)' رقبہ۱۶,۴۰۰ ' آبادی۲۳,۲۲,۰۰۰)؛(۱۰)سردریو (Sardaryo)' (رقبہ ۵۱۰۰ ' آبادی۶۰,۰۰,۰۰۰)' صدر مقام گلستان؛ (۱۱) سرخندریو (رقبہ ۲۰۸۰۰ ' آبادی۱۴,۳,۷۰۰۰' صدر مقام ترمذ)؛ (۱۲)تاشقند (Tashkent)' (رقبہ ۱۵,۶۰۰' آبادی ۴۳,۵۷,۰۰۰نفوس).

خود مختار علاقہ : (۱۳)قراقلپاقستان (Qoraqal-Poghiston)' (رقبہ۱,۶۴,۹۰۰ کیلومیٹر)' (آبادی۱۳,۴۳,۰۰۰ نفوس)' (صدر مقام نوقس (Nuqus)؛ (1997 Britannica Book of the year' ص ۷۴۴).

آئین اور طرز حکومت : آزادی کے حصول کے تقریباً ایک سال بعد ازبکستان کی پارلیمنٹ نے ۸ دسمبر ۱۹۹۲ء کو نئے سیکولر آئین کی منظوری دی۔ اس میں کثیر جماعتی سیاسی نظام' جمہوریت اور انسانی حقوق کے تحفظ کی ضمانت دی گئی ہے.

آئین کے تحت انتظامیہ (Executive) کے تمام اختیارات صدر مملکت کے پاس ہیں۔ صدر کا انتخاب پانچ سال کے لیے ہوتا ہے اور اسے دو مرتبہ سے زیادہ منتخب نہیں کیا جا سکتا۔ صدر ہی کابینہ کے ارکان کا تقرر دستوریہ کی منظوری سے کرتا ہے' صوبائی گورنروں کے تقرر کا اختیار بھی صدر ہی کے پاس ہے.

ازبکستان کی پارلیمنٹ ۲۵۰ ارکان پر مشتمل ہے اسے مجلس اعلی (Supreme Assembly) کہا جاتا ہے۔ اس کے ارکان کا انتخاب بھی پانچ سال کے لیے براہ راست کیا جاتا ہے۔ پارلیمنٹ میں اس وقت پیلپز ڈیموکریٹک پارٹی کی اکثریت ہے. (The Europa 1997' ص۳۵۷۹ ؛ Uzbekistan, Microsoft (R) Encarta (R) 97 Encylopedia' ص ۳)

قومی پرچم : ازبکستان کا پرچم تین افقی (نیلی' سفید اور سبز) پٹیوں پر مشتمل ہے۔درمیانی پٹی کو سرخ حاشیہ لگایا گیا ہے' جب کہ بالائی پٹی کے بائیں جانب سفید چاند اور اسی رنگ میں بارہ ستارے دکھائے گئے ہیں۔ یہ ملک کے بارہ صوبوں اور ایک خود مختار علاقے کی نمائندگی کرتے ہیں(The Statesman's Year Book 1996-97' ص ۱۵۸۰).

اس کی سرکاری زبان ازبک ہے' جس کا تعلق ترکی زبانوں کے جنوب مشرقی گروہ سے ہے اور اس کی بہت سی مقامی بولیاں ہیں ۔ بنیادی سکہ سم (Sum)ہے' اسے عبوری طرز پر نومبر ۱۹۹۳ء میں متعارف کرایا گیا تھا' تاہم یکم جولائی ۱۹۹۴ء کو روسی روبل کی جگہ نئی کرنسی کی حیثیت سے اسے مستقل طور پر رائج کر دیا گیا۔ اکتوبر ۱۹۹۶ء میں شرح تبادلہ ایک پونڈ =۶۴ء۴۸ سم' ایک ڈالر = ۳۹ء۶۰ سم تھی(The Europa 1997'ص ۳۵۷۷).

ازبکستان میں اعلی عدالتوں کے ججوں کی تقرری مجلس اعلیٰ کی توثیق کے بعد صدر کرتا ہے' یہاں کی عدلیہ کا نظام آئینی عدالت سپریم کورٹ اور اعلی اقتصادی عدالت پر مشتمل ہے۔ یہ عدالتیں فیصلے کرنے میں آزاد ہیں۔ قراقلپاقستان میں بھی سپریم کورٹ اور اقتصادی عدالتیں قائم ہیں (The Europa 1997' ص۳۵۷۹) .

ازبکستان میں اٹھارہ ماہ کے لیے ہر شخص کو فوجی تربیت دینے کی خاطر جبری طور پر بھرتی کیا جاتا ہے۔ اس کے علاوہ مستقل فوج بھی موجود ہے۔ ۱۹۹۶ء میں

فوج کی نفری ۲۵۰۰ تھی، جب کہ پیرا ملٹری فورس کی تعداد ۱۶۰۰۰ تھی۔ ۱۹۹۶ء کا دفاعی بجٹ ۳۰۴ ملین امریکی ڈالر تھا (The Europa 1997، ص۳۵۷۴؛ The Statesman's Year Book 1997-98، ص۱۵۸۰)۔

زراعت: ازبکستان کا کل زمینی رقبہ چار کروڑ پچاس لاکھ ہیکٹر ہے۔ اس میں سے آدھے سے زیادہ رقبے پر کاشت ہوتی ہے، کل زرعی پیداوار میں ۷۵ فیصد حصہ فصلوں کا ہے۔ سابقہ سوویت یونین کی دو تہائی کپاس ازبکستان میں کاشت کی جاتی تھی۔

مقامی طور پر پیدا ہونے والی اشیا میں گندم، چاول، جو، مکئی، آلو، سورج مکھی کے بیج، بنولہ، سبزیاں، تمباکو، کپاس، انگور اور دیگر پھل شامل ہیں۔ کپاس سے اسے کثیر مقدار میں زرمبادلہ حاصل ہوتا ہے، مقامی لوگ اسے سفیدنا بھی کہتے ہیں (وسط ایشیائی جمہوریتیں The Europa 1997، ص ۳۵۷۶)۔

مویشی : ازبکستان میں پرورش کیے جانے والے مویشیوں میں گائے ، بیل ، گھوڑے، بھیڑیں، بکریاں ، سور اور مرغیاں شامل ہیں(The Europa 1997 ص۳۵۷۶)۔

اس کے علاوہ ماہی گیری بھی ملک کی اہم صنعت ہے۔

ازبکستان میں معدنیات کی فراوانی ہے یہاں کوئلہ، سونا ، تانبا، جست، سیسہ، گندھک، نمک، فاسفورس، چونے کا پتھر اور سنگ مرمر پایا جاتا ہے، نیز معدنی پانی کے بڑے بڑے چشمے بھی ہیں، بخارا ، خیوا اور وادی فرغانہ میں قدرتی گیس اور تیل کے ذخائر وسیع پیمانے پر موجود ہیں۔

۱۹۹۵ء کے اعداد وشمار کے مطابق یہاں سے کوئلہ ، یورینیم، پڑول، قدرتی گیس اور سونا بھی نکالا جاتا ہے (The Europa 1997، ص ۳۵۷۶)۔

صنعتی اعتبار سے ازبکستان بڑا ترقی یافتہ ملک ہے، برقی انجینئرنگ، مشین سازی، دھات پگھلانے، کیمیائی اشیا کی پیداوار، تیل ، گیس، پارچہ بافی اور غذائی اشیا کی پیکنگ کی صنعتیں روز افزوں ہیں۔

ازبکستان میں بننے والے کیمیائی پلانٹ، ڈیزل موٹریں، کھدائی کی مشینیں، پمپ، کمپریسر، تار اور فوٹو گرافی کا ساز وسامان دنیا کی منڈیوں میں بڑا مقبول ہے (The Europa 1997، ص ۳۵۷۷)۔

عالمی اداروں سے وابستگی: ازبکستان اقوام متحدہ، آزاد ریاستوں کی دولت مشترکہ، ایکو، اسلامی کانفرس کی تنظیم، عالمی بنک، یورپ میں سلامتی، اقتصادی تعاون اور ترقی(Organisation For Economic Security and Co-operation in Europe)، وغیرہ کا رکن ہے ۔

ازبکستان میں اعلی تعلیم کے اصول خانہ جنگی کے دنوں میں وضع کیے گئے تھے؛ ۷ ستمبر ۱۹۲۰ء کو لینن نے تاشقند میں ترکستان یونیورسٹی کے قیام کے فرمان پر دستخط کیے۔ یہ وسط ایشیا کی پہلی اعلیٰ تعلیمی درسگاہ تھی یہی وجہ ہے کہ یہاں خواندگی کا تناسب تقریبا سو فیصد ہے۔

مواصلات: ازبکستان سٹیٹ ریلوے کا قیام ۱۹۹۴ء میں سابقہ سہولتوں کی بنیاد پر عمل میں آیا اس کی ریلوے لائن کی لمبائی ۷۰,۰۰۰ کیلو میٹر (۱۹۹۶ء) ہے۔ یہاں دو خاص ریلوے لائنیں تھی، پہلی ازبکستان کے باہر قازقستان میں جالی کے مقام سے شروع ہوتی ہے اور سمرقند اور بخارا کے علاقوں کی سرحد پر زنادین کے مقام تک جاتی ہے، تاشقند ریلوے لائن میں ارساتیفکیا، کوہ قفقا ریلوے لائن اورفرغانہ ریلوے لائن کی شاخیں اور تاشقند ریلوے کی نئی شاخوں میں تاشقند چیر چک (۲۷ میل) اور تاشقند انگرین (۷۰ میل) شامل ہیں۔ تاشقند سب سے بڑا ریلوے جنکشن ہے۔ ازبکستان میں ۱۹۹۵ء میں ۴۸۷۱۵ میل یا ۷۸,۴۰۰ کیلومیٹر لمبی سڑکیں ہیں۔ ان میں سے ۸۰ فیصد پختہ ہیں (Britannica Book of the Year 1997، ص ۷۴۴) ۔

اندورن ملک آبی راستے : آمو دریا اورسیر دریا کو آبپاشی کے لیے بہت زیادہ استعمال کرنے کی وجہ سے ان کے بہاؤ میں کمی واقع ہوگئی ہے، جو بحیرہ یورال کو

خشک کرنے کا باعث بن گئے ہیں۔ اس طرح ازبکستان مواصلات کے ایک قیمتی اثاثے سے محروم ہوگیا ہے۔ تاہم آمو دریا اس وقت بھی جہاز رانی کا ذریعہ ہے۔ اس بنا پر ۱۹۹۳ء میں آمو دریا سٹیم شپ کمپنی نے اپنے بیڑے میں دو جہازوں کا اضافہ کیا تھا' اندروں ملک آبی راستوں کی کل لمبائی ۱۱۰۰ کیلو میٹر ہے (The Statesman's Year Book 1997-98' ص ۱۵۸۰) .

ازبکستان کی اپنی شہری ہوا باز کمپنی ہے جسے ہویولاری (Havo Yollari) کہا جاتا ہے۔ اس کا قیام ۱۹۹۲ء میں عمل میں آیا اور اس کی پروازیں ایمسٹرڈم ایتھنز' بحرین' ڈھاکہ ' بیجنگ' دہلی' فرینکفرٹ' اسلام آباد' جکارتہ ' جدہ' کراچی' کوالالپور' لنڈن ' مانچسٹر' نیویارک ' ریگا (لیٹویا) اور تل ابیب تک جاتی ہیں۔ تاشقند میں بین الاقوامی ہوائی اڈہ ہے۔ ۱۹۹۶ء میں حکومت نے سمرقند' ارگنج اور بخارا کے ہوائی اڈوں کا درجہ بڑھانے اور سیاحوں اور مسافروں کو مزید سہولتیں دینے کا اعلان کیا۔ پاکستان پہلا اسلامی ملک ہے جس نے مارچ ۱۹۹۲ء میں ازبکستان سے فضائی رابطہ قائم کیا۔

نشریات : ازبکستان کے نشریاتی ادارے حکومت کی سرپرستی میں چلائے جار ہے ہیں۔ ازبک ریڈیو سے ازبک' اردو' ہندی' روسی' تاتاری' ترکی' چینی' عربی' فارسی' دری' انگریزی اور پشتو زبانوں میں پروگرام نشر کیے جاتے ہیں۔ بیرونی سامعین ان پروگراموں کے ذریعے ازبکستان کے باشندوں کی تہذیب اور روز مرہ زندگی سے واقف ہوتے ہیں۔ ازبکستان کے شہر تاشقند میں ۱۱ فروری ۱۹۲۷ء کو وسط ایشیا کی پہلی نشرگاہ قائم کی گئی تھی۔ اس کے ایک سال بعد تاشقند یونیورسٹی کے ایک لیکچرار وکٹر یوپوف اور تجربہ گاہ کے ایک معاون بورس گرابوفسکی نے ٹیلی ویژن کی نشریات کا بھی کامیاب تجربہ کیا' لیکن وسائل نہ ہونے کی وجہ سے ٹی وی سٹیشن قائم نہ کیا جا سکا' لہذا ۱۹۵۶ء میں اس کی باقاعدہ نشریات کا آغاز ہوا (سوویت ازبکستان ۱۹۸۴ء مطبوعہ تاشقند' ص۴)۔ "از ٹیلی ریڈیو" سرکاری نشریاتی ادارہ ہے اور ریڈیو اور ٹی وی کو کنٹرول کرتا ہے کملک (Kamalak) ٹی وی اسٹیشن ایک نجی ادارہ ہے' اس کا قیام ۱۹۹۲ء میں عمل میں آیا ۔ خودمختار علاقے قراقلپاقستاں کا اپنا ریڈیو اور ٹی وی اسٹیشن ہے (سوویت ازبکستان ' شمارہ ۷' ۱۹۸۴ ص ۴؛ The Europa 1997 ص۱۵۸۴' The Statesman's Year Book 1997-98).

صحت عامہ: ازبکستان میں صحت کی طرف بڑی توجہ دی جاتی ہے ایک قدیم ازبک کہاوت ہے"میری صحت میری دولت ہے" اور اس دولت کو برقرار رکھنے کے لیے اچھی غذا اور کھیل کی طرف توجہ دی جاتی ہے۔ علاج و معالجے کی سہولتوں کی بھی فراوانی ہے۔ اس کا اندازہ اس امر سے لگایا جاسکتا ہے کہ ۱۹۹۴ء میں ملک میں ڈاکٹروں کی کل تعداد اناسی ہزار تھی اور ہر ۲۸۴ آدمیوں کے حصے میں ایک ڈاکٹر آتا تھا۔ اسی طرح ہسپتالوں میں بستروں کی تعداد ایک لاکھ نوے ہزار تھی اور ۱۱۸ آدمیوں کے حصے میں ایک بستر آتا تھا۔ یہ تعداد اور یہ مقدار ترقی یافتہ ممالک سے بھی زیادہ ہے۔ (Britannica Book of the Year 1997' ص ۷۴۴).

نابغۂ روز گار شخصیات: ازبک عوام نے دنیا کو عظیم سائنس دانوں سے متعارف کرایا۔ ماہر فلکیات وریاضی دان الخوارزمی نے الجبرا ایجاد کیا اور بعض ریاضیاتی مسائل حل کیے۔ ممتاز سائنس دان اور شاعر البیرونی نے ریاضی' فلسفہ اور ادب میں گراں قدر اضافے کئے۔ سمرقند کے مشہور ومعروف عالم اور حکمران الغ بیگ نے پندرہویں صدی عیسوی میں ایک رصدگاہ تعمیر کی اور فلکیاتی زائچہ تیار کیا۔ نیز سیاروں کی نقل وحرکت کا سائنسی جائزہ پیش کیا۔

ازبکستان میں باصلاحیت اور ممتاز ادیبوں نے ازبک ادب میں قابل قدر اضافے کیے ہیں۔ عوام انقلابی ادیب حمزہ خادم زادہ کی نظموں ' ڈراموں اور مضامین کو ' حمید عالم جان کی پر مسرت نظموں' غفور غلام کی فلسفیانہ

شاعری اور صاحب طرز ادیبوں بوئی گن کی لطیف و خوبصورت تصانیف کو ' ایبک کی شاعری اور ناولوں کو اور شیخ زادہ زلفیہ' شرف رشیدوف' کامل یاشین ہیرتے میر' رحمت فیضی' حمید غلام' تراب تولد' اسکد مختار' میر محسن ہراتی' شکرت اور بہت سے دیگر ادیبوں کی تخلیقات کو بنظر استحسان دیکھتے ہیں (سوویت سوشلسٹ وسط ایشیائی جمہورتیں ' ص۵۴' شائع کردہ دفتر اطلاعات سفارت خانہ سوویت یونین کراچی).

مآخذ: متن مقالہ میں مذکور ہیں .

(زاہد حسین [ن : محمود الحسن عارف])

••-------------••

تعلیقہ : [ازبکستان ' اگرچہ ۲۰ جون ۱۹۹۰ء سے ایک آزاد اور خودمختار ریاست ہے ' لیکن عملی طور پر اس پر ابھی تک سوشلسٹ نظریات رکھنے والے لوگ ہی قابض اور مسلط ہیں۔ اس کے روس اور اس کی اتحادی دوسری کمیونسٹ ریاستوں کے ساتھ قریبی مراسم ہیں۔ ۲۰ مارچ کو ازبک حکام نے روسی حکام سے سلامتی کے مشترکہ منصوبے پر بات چیت کی اور مئی میں دونوں ملکوں کے مابین سمجھوتہ طے پا گیا۔ اسلامی احکام کی اعلانیہ تبلیغ و تعلیم پر بعض پابندیاں جوں کی توں ہیں ' اس لیے ملک کے اندر حکومت کے خلاف سخت ردعمل موجود ہے جسے حکومت طاقت کے ذریعے دبانے اور کچلنے کی کوشش کر رہی ہے ' مثال کے طور پر تحفظ حقوق انسانی کی بین الاقوامی انجمن ہیومن رائٹس واچ (Human Rights Watch) نے ازبک حکومت کو شہریوں کے خلاف مظالم پر متنبہ کیا ہے ' یہ بیان انہوں نے ضلع سردار یہ میں ایک مسلم جماعت ''حزب التحریر'' کی رکنیت کے الزام میں گرفتار ۱۲ افراد کے مقدمہ کی کئی دنوں تک سماعت کے بعد جاری کیا 'اسی طرح مذہب سے متعلقہ ازبک قوانین پر حکومت امریکہ نے بھی شدید ناراضگی کا اظہار کیا اور اسے بدلنے کا مشورہ دیا.

۲۔ اسلام پسندوں کی کارروائیاں

بعض سرحدی مسائل کی بنا پر ازبکستان کے ہمسایہ ریاستوں کے ساتھ تعلقات کشیدہ ہیں ' جن میں قازقستان اور تاجکستان خصوصاً قابل ذکر ہیں ' قازقستان کے ساتھ معاملات زیادہ خراب ہیں (دیکھیے نیچے).

حزب مخالف کے لیڈر غنی قاسموف کے ایک بیان سے پتہ چلتا ہے کہ ازبک حکومت کا ایک سرحدی تنازعہ تاجکستان کے ساتھ بھی چل رہا ہے۔ انہوں نے دونوں (قازقستان اور تاجکستان) حکومتوں کو ازبک حکومت کے خلاف متحدہ فوجی محاذ بنانے کا مشورہ دیا۔ ازبکستان کی خبررساں ایجنسی اترتاش کے مطابق حکومت ازبکستان کی کوششوں سے شمالی افغانستان کے کمانڈر احمد مسعود اور ازبک قائد عبد الرشید دوستم کے درمیان ازبکستان میں ملاقات ہوئی ' جس میں باہمی فوجی تعاون بڑھانے پر اتفاق کیا گیا۔ اجلاس میں دونوں حکومتوں کے نمائندے بھی موجود تھے.

۱۸ مئی ۲۰۰۰ء کو روس کے صدر پوٹن نے ازبکستان کا دورہ کیا ' اس موقع پر دونوں حکومتوں کے مابین دفاع اور قدرتی وسائل کے بارے میں ایک دوسرے سے تعاون کا فیصلہ ہوا اور ایک معاہدہ عمل میں آیا ' جس کے تحت ازبکستان روس کو پانچ ارب کیوبک میٹر گیس سپلائی کرے گا ' دونوں حکومتوں کے مابین افغانستان کے طالبان کے خلاف مشترکہ حکمت عملی اختیار کرنے پر بھی اتفاق کیا گیا۔ ازبک حکومت کے خلاف ایک محاذ جو تاجکستان میں جمعہ نعمان غنی (Juma Namangani) کے تحت کام کر رہا تھا ' مورخہ ۵ مئی ۲۰۰۰ء کو تاجک حکومت نے اس کے عہدیداروں کو ملک چھوڑنے کا حکم دیا ' خود نعمان غنی کو بھی ایک ہفتہ قبل تاجکستان سے نکلنے کا حکم دیا گیا تھا (*R.L News Line* ' ۲۶ اپریل ۲۰۰۰ء).

۴ مئی ۲۰۰۰ء کو ازبک صدر اسلام کریموف نے ہندوستان کا دورہ کیا اور وزیر خارجہ اور وزیر اعظم سے ملاقات کی ' دونوں حکومتوں نے وسط ایشیا اور جنوبی ایشیا

میں اسلام پسندوں کی بڑھتی ہوئی کارروائیوں پر گہری تشویش ظاہر کی۔ اس موقع پر دونوں ملکوں کے مابین نو معاہدوں پر دستخط ہوے۔ اسلام کریموف نے اس دورے میں افغانستان کی طالبان حکومت پر بین الاقوامی دہشت گردوں کی مدد کرنے کا الزام عائد کیا ' مگر حکومت افغانستان نے اس الزام کی تردید کرتے ہوئے کہا کہ اس الزام کے ذریعے اسلام کریموف بین الاقوامی برادری کی توجہ ' اپنے ملک کے عوام کی جدوجہد آزادی سے ہٹانا چاہتے ہیں۔ ۲۶ مئی ۲۰۰۰ء کو ازبک وزیر اعظم نے اپنی افواج کو روسی اسلحہ کے ساتھ جدید بنانے کا اعلان کیا۔ لیکن بعد ازاں اس نے صراحت کی کہ ازبک حکومت نہ تو روسی افواج کو اپنے ملک میں طلب کرے گی اور نہ ہی اپنی افواج کو ملک سے باہر خدمات انجام دینے کے لیے مامور کرے گی۔ دونوں ملکوں کے مابین بڑھتے ہوے تعلقات کا مزید اندازہ اس امر سے کیا جا سکتا ہے کہ ۱۹ مئی ۲۰۰۰ء کو روسی صدر نے بیان دیا کہ روس ازبکستان کی پوری طرح حفاظت کرے گا۔ اس نے مزید کہا کہ "ازبکستان کے خلاف کوئی بھی دھمکی روسی وفاق کے خلاف دھمکی تصور ہو گی۔" دونوں حکومتوں کے درمیان بعد ازاں ایک معاہدہ بھی طے پایا ' جس کے تحت ازبک حکومت روسی ہتھیاروں کا تجربہ کرنے کا موقع مہیا کرے گی۔

ازبک حکومت کے خلاف اسلام پسندوں کی کاروائیاں بڑی تیزی سے جاری ہیں اور کمیونسٹ حکومت ان سے خائف ہے۔ عوام میں بھی مذہب سے لگاؤ اور دینی رجحان نشوونما پا رہا ہے۔ ازبکستان کے ہمسایہ ملک افغانستان کی اسلامی حکومت سے بھی انہیں بھرپور امداد مل رہی ہے ' پھر علاقے کے لوگوں کے مسلمان ملکوں کے ساتھ گہرے دینی اور معاشرتی روابط قائم ہیں ' دیکھنا یہ ہے کہ موجودہ حکومت کب تک لوگوں کے ان جذبوں کے سامنے حائل رہتی ہے(*Uzbekistan on the News* ' ص ۱-۱۰)۔

۳۱ اگست ۲۰۰۰ء کو ازبک صدر اسلام کریموف نے خلاف قانون قرار دی گئی جماعت (Islamic Movement of Uzbekistan-IMU) کے ۸ افراد کو ہلاک کرنے کا دعوی کیا اور کہا کہ وہ بہت جلد ان کے باقی ساتھیوں کو بھی ڈھونڈ کر ختم کرنے میں کامیاب ہو جائیں گے(*News Line*' ۲۳ اگست ۲۰۰۰ء)۔ انہوں نے حکومت تاجکستان سے بھی اس سلسلے میں تعاون کی اپیل کی۔ تاہم ایک بیان میں اس نے اس بات کا اعتراف کیا کہ اسلام پسندوں سے نپٹنے میں انہیں شدید دشواریوں کا سامنا ہے۔ اس نے کہا کہ فوج دہشت گردوں کے ساتھ مقابلے کی پیچیدگیوں کا اندازہ نہیں لگا سکی ' اسی طرح ازبکستان کی دوسری ایجنسیاں بھی اس کا بروقت اندازہ نہیں کر سکیں ' اسی لیے یہ تحریک برابر جاری ہے۔ ماسکو میں روسی حکومت کے ایک عہدیدار نے نام بتائے بغیر کہا کہ ازبکستان میں اسلام پسندوں کو پیش قدمی حاصل ہو رہی ہے اور یہ کہ اس سلسلے میں مسلح افواج کو ناکامی کا سامنا ہے ' جس کی وجہ یہ ہے کہ ازبکستان ' تاجکستان اور قرغیزستان کی افواج کے مابین باہمی تعاون موجود نہیں ہے.

(۳) ازبک قازقستان تنازعہ : آزادی کے بعد دوسرا بڑا مسئلہ ہمسایہ حکومتوں کے ساتھ سرحدوں کی ازسر نو تعیین کا ہے۔ سوویت یونین میں عرصہ دراز تک شامل رہنے کے باعث مختلف ریاستیں اپنے اپنے علاقوں کی حدبندی سے ماورا ہو چکی تھیں اور روسی حکومت اپنے مقاصد کے تحت مختلف علاقوں کے رقبوں میں رد و بدل کرتی رہی ہے ' لیکن اب جبکہ پرانی ریاستیں بحال ہو چکی ہیں اور ان کی اپنی حکومتیں برسراقتدار ہیں ' تو انہیں اپنی اپنی سرحدات کے تعین کا مسئلہ درپیش ہے.

ازبکستان اور قازقستان حکومت کے مابین ۲۳۰ کیلو میٹر طویل سرحد کے تعین کا مسئلہ باہمی نزاع کا باعث بن رہا ہے۔ ۲۶ جنوری ۲۰۰۰ء کو قازق حکومت نے ازبکستان کی طرف سے یک طرفہ کارروائی پر شدید ردعمل کا اظہار کیا (*News on Line*)۔ ۲۲ مارچ ۲۰۰۰ء

کو بھی ازبکستان کے سرحدی محافظ ٹرکوں پر سوار ہو کر ۱۰ کیلومیٹر تک قازقستان کے اندر چلے گئے ' جس پر قازق حکومت نے ناراضگی کا اظہار کیا ۔

اسی قسم کا تنازعہ تاجکستان کے ساتھ بھی چل رہا ہے ' لیکن رواں سال کے دوران دونوں حکومتوں نے مشترکہ سرحد کے تعین کے لیے ایک مشترکہ کمیشن تشکیل دیا ہے ' اس سلسلے میں تکنیکی کام میں اندازاً ۱۸ ماہ لگ سکتے ہیں ' جبکہ دوسری ہمسایہ حکومتوں کے ساتھ ابھی اس نوع کے مسائل کا تصفیہ باقی ہے (Uzbekistan '، ص ۸).

(محمود الحسن عارف)

••-------------••

٭ ازدمیر پاشا: عہد عثمانی میں یمن اور بعد ازاں ساحل ایبے سینیا یعنی حبش [رک بآں] کا گورنر اور دسویں صدی ہجری/ سولھویں صدی عیسوی کے وسطی سالوں کے دوران ان دو صوبہ جات میں عثمانی اقتدار کے قیام میں نہایت ممد و معاون شخص' جو سرکیشیائی نسل کا ایک مصری مملوک تھا۔ کہا جاتا ہے کہ اس کا مالک کیکاؤ س شوکت بے نامی کوئی شخص تھا۔ ۹۲۲ھ-۹۲۳ھ/۱۵۱۷ء میں سلطان سلیم اول کی فتح مصر کے بعد وہ عثمانیوں کے ہاں ملازم ہوا۔ وہ صوبائی انتظامیہ کے متعدد چھوٹے چھوٹے عہدوں پر ۹۴۵ھ/ ۱۵۳۸ء تک فائز رہا بعدازاں وہ بطور کاشف (ضلعی حاکم) متعین کیا گیا۔ اسی سال ہندوستان میں پرتگیزیوں کے خلاف کمانڈر سلیمان پاشا [رک بآں] کی قیادت میں سویز سے شروع کی جانے والی اہم بحری مہم میں اس کی خدمات حاصل کی گئیں.

ہندوستان سے ساحل یمن کی طرف آرمیڈا کی واپسی پر جہاں سلیمان پاشا نے ایک سنجق بے(نائب حاکم صوبہ) کے ذریعے عثمانی اقتدار قائم کیا' ازدمیر ایک امیر کی حیثیت سے رہا۔ اولیاء چلپی کا یہ دعوی (سیاحت نامہ' ۱۰: ۲۲۰' ۹۳۹) کہ وہ بعدازاں توسیع پسند فنج [رک بآں] کے مد مقابل خدمات سرانجام دیتار ہا' کسی تائیدی شہادت سے عاری ہے۔ تاہم بعدازاں ذوالحجہ ۹۵۳ھ/ فروری ۱۵۴۷ء میں تائز ؛ عثمانی قبضے کی مہم میں ازدمیر کی شرکت کی اطلاع ملتی ہے' کیونکہ اس کے تھوڑے عرصے کے بعد عثمانی گورنر اویس پاشا کا قتل ہوا تو ازدمیر کو 'جو اس وقت ایک سنجق بے (نائب حاکم صوبہ) تھا' مقامی طور پر بطور قائمقام کمانڈر (سردار) متعین کیا گیا۔ اس نے زیدیہ کے پایۂ تخت صنعاء پر قبضہ کرنے کا مصمم ارادہ کیا اور اس کی یہ آرزو ۷/رجب ۹۵۴ء/ ۲۳ اگست ۱۹۴۷ء کو بر آئی۔ اگرچہ اسے تقریبا دو سال بعد مستقل طور پر یمن کا گورنر مقرر کیا گیا تاہم اس نے کمزور اور غیر متحد زیدیہ پر دباؤ برقرار رکھا۔ عثمانی اقتدار ۹۵۹ھ/ ۱۵۲۵ء میں اپنے نقطۂ عروج کو جا پہنچا' جب پانچ سال کی لا حاصل معرکہ آرائی کے بعد زیدیہ کے رہنما المطہر [رک بآں] نے ازدمیر کے ساتھ ایک معاہدۂ امن طے کر لیا جس کی رو سے محدود خود مختاری کے عوض اس نے عثمانی اقتدار کو تسلیم کر لیا.

۹۶۱ھ/۱۵۵۴ء کے دوران غالبًا جمادی الاولیٰ/ اپریل میں ازدمیر کو اس ملازمت سے ہٹا دیا گیا۔ یمن سے واپسی پر وہ بحیرۂ احمر کی بندرگاہ سواکن پہنچا تو اس علاقے کی خوش حالی سے مسحور ہوا اور اس کے دل میں اسلام کا بول بالا کرنے اور پرتگیزیوں کے عزائم کو نا کام بنانے کے لیے ایبے سینیا کے ساحلی علاقے کی تسخیر کا جذبہ پیدا ہوا۔ چنانچہ ازدمیر نے سلطان سلیمان کو ترغیب دی کہ اس مقصد کے حصول کی خاطر اسے تین ہزار مصری سپاہیوں کا کمانڈر (سردار) مقرر کر دیا جائے۔ جب دریائے نیل کے راستے اس مقصد کو پورا کرنے کے لیے ابتدائی کوشش میں ناکامی ہوئی تو ازدمیر نے سواکن میں اپنا فوجی اڈہ قائم کیا جو نئے عثمانی صوبے حبش کا دار الحکومت تھا۔ یہ صوبہ ۱۵/ شعبان ۹۶۲ھ/ ۵ جولائی ۱۵۵۵ء کو بنایا گیا اور ازدمیر پاشا کو اس کا گورنر مقرر کیا گیا۔ سواکن سے [روانہ ہو کر] پہلے عثمانی افواج نے ۹۶۵ھ / ۱۵۵۸ء میں مصوع [رک بآں] کی کلیدی بندرگاہ سمیت ایبے سینیا کے ساحلی علاقوں پر قبضہ کیا اور پھر ٹائیگر (Tigre) کے صوبے پر کامیاب حملوں کا

سلسلہ جاری رکھا۔ ۹۶۶ھ/ ۱۵۵۹ء میں اس نے دباروا کے مقام پر ایک اڈہ قائم کیا اور وہاں ایک قلعہ اور مسجد تعمیر کی۔

۹۶۷ھ/۱۵۶۰ء میں ازدمیر پاشا نے دباروا میں وفات پائی ' جس کے بعد کثیرالتعداد عثمانی دستوں کی ساحل کی طرف پسپائی کا آغاز ہوا۔ اس کی تدفین دباروا میں ہوئی' لیکن بعد میں اس کے بیٹے عثمان پاشا [رک باں] نے اس کے جسد کو مصوع میں تعمیر کرائے گئے مقبرے میں منتقل کر دیا۔ عثمان پاشا حبش کے گورنر کی حیثیت سے اپنے باپ کا جانشین بنا اور بالآخر صدر اعظم (وزیراعظم) کے عہدے پر فائز ہوا۔ ازدمیر کے کردار کی عکاسی عموماً یوں کی جاتی ہے کہ وہ ایک انتھک جنگجو تھا اور سادہ عادات کا مالک تھا ' نیز عثمانی سلطان کے ساتھ اس کی وفاداری غیر متزلزل تھی۔

مآخذ : مخطوطات پر مبنی مآخذ' (الف) عربی:(۱) عیسٰی بن لطف اللہ: روح الروح ؛ (۲) ابن داعیر: الفتوحات' ترکی زبان میں' Tarikh:Rustem(جس کے مفہوم پر مبنی ترجمہ L. Forrerنے بعنوان Die Osmanischen chronih des Rustem Paschaنے کیا' لائپزگ ۱۹۲۳ء' ص ۱۵۹۔۱۷۴' ۱۸۷۔۱۸۹)؛ (۳)Lukman b.Sayyid Husay:Mudjmal al-tumar؛ Mustafa Ali: Kunh al-akhbar؛اور (۴) البرق کا ترکی ترجمہ (دیکھیے نیچے) ازاں عالی علی : Akhbar al-Yamani (اصل عربی متن سے اختلافات کے لیے) .

(ب)مطبوعات: (۵) القہر والی: البرق الیمانی عزوات الجراکسۃ' طبع احمد الجاسر' ریاض ۱۹۶۷ء' ص ۹۸۔ ۱۲۸ بمواضع کثیرہ؛ (۶) یحیٰی بن الحسین: غایات الامانی' طبع س۔ عاشور' قاہرہ ۱۹۶۸ء؛ ۲:۶۹۸۔۷۱۵؛ (۷) پچوی: تاریخ: استانبول ۱۲۸۳ھ/۱۸۶۶ء۔۱۸۶۷ء' ۱: ۳۲۔ ۳۳؛(۸) حاجی خلیفہ: جہاں نما' ص ۵۵۰؛ (۹) منجم باشی' ۳' : ۲۳۹۔ ۲۴۲؛ (۱۰) سجل عثمانی' ۱:۴۴؛ (۱۱) راشد: تاریخ یمن' استانبول ۱۲۹۱ھ/ ۱۸۷۴ء۔ ۱۸۷۵ء' ۱: ۸۴۔ ۱۰۴' بمواضع کثیرہ؛ (۱۲) شرف: ازدمیر اوغلو عثمان پاشا' در Toem' ۴ (۱۲۸۹ء)؛ (۱۳) Wustenfeld:Temen' گوٹنجن ۱۸۸۴ء' ص ۸۔۹؛(۱۴) C.Orhonlu: Qsmanli Harbesistan Siyaseti ۱۵۵۴۔۱۵۶۰ء 'در Tarikh Dergisi' ۵ ا (۱۹۶۵ء)' : ۳۹۔۵۴؛ (۱۵) وہی مصنف: Habes eyaleti' استانبول ۱۹۷۵ء' ص ۳۳۔۴۸ (کثیر تعداد عثمانی دستاویزات کے ساتھ)؛ (۱۶) Blackburn: The Ottoman Penetration of Yemen' درArchivum Ottomanicum' ۶ (۱۹۸۰ء)' ص ۵۵۔۱۰۰ (صنعاء کی فتح کے بارے میں ازدمیر کے فتح نامہ کے تشریحی ترجمہ کے لیے).

(T.R. Blackburn[ت: ظفر علی خاں])

••--------------••

استبصار (کتاب الاستبصار)' جغرفیائی تاریخ کی ایک گمنام کتاب' جس کا پورا نام کتاب الاستبصار فی عجائب الامصار ہے [اس کتاب کا] متن مصنف کے بارے میں کوئی درست معلومات فراہم نہیں کرتا' جو غالبًا چھٹی ہجری/بارھویں صدی عیسوی کے نصف آخر کا مراکشی [باشندہ] تھا۔ البتہ یہ بات یقینی دکھائی دیتی ہے کہ جس شخص کا ذکر "مؤلف" یا "واضع" کے طور پر [اس کتاب میں] کیا گیا ہے' وہی اس کے اصل متن کا تحریر کنندہ ہے اور یہ کہ بعد میں اس پر ایک ناظر نے (ص۲۲۶) اپنے دور کے تقاضوں کے مطابق نظرثانی کی ہو۔ جو المغرب کی تاریخ اپنی طرف سے ۵۸۰ھ/ ۱۱۸۴ء۔۱۱۸۵ء میں حکمران (اغلبًا یعقوب المنصور' ۵۸۰۔۵۹۵ھ/۱۱۸۴۔ ۱۱۹۹ء) کی خدمت میں پیش کردہ مقالہ لکھنے کا ارادہ ظاہر کرتا ہے۔ بہرحال مصنف بیان کرتا ہے کہ وہ رمضان ۵۸۷ھ/ستمبر۔ اکتوبر ۱۱۹۱ء میں [یہ کتاب] تحریر کر رہا تھا' تاہم اس وقت سے مابعد کے واقعات اس میں درج ہیں' جس سے واضح ہوتا ہے کہ نظرثانی کنندہ نے متناقض حقائق کو حذف کیے بغیر اپنی سرگرمی کو اضافہ جات تک محدود رکھا۔ یہ کتاب ابوعمران ابن ابی یحیٰی بن وقتین نامی کسی شخص کے نام معنون کی گئی ہے' جو بذات خود غیر معروف ہے۔

کتاب الاستبصار تین حصوں میں منقسم ہے' جس

میں مکہ اور مدینہ کے مفصل حالات، مصر کے جغرافیہ اور تاریخ کے بارے میں زیادہ یا کم فرضی معلومات اور اخیراً شمالی افریقہ اور بلاد السودان کی تاریخی معلومات سے مزین احوال و واقعات شامل ہیں؛ یہ کتاب اس لحاظ سے غیر یکساں قدر و قیمت کی حامل ہے کہ ناقابل انکار حیثیت کی معاصر دستاویزات کے پہلو بہ پہلو عجیب وغریب خیالی داستانیں بھی اس کتاب میں شامل ہیں۔

اس کا ایک جزوی اور نامکمل ایڈیشن بعنوان *Description de L,Afrique par un geograhe arabee anonyme du le Siecle de L,hegire* اے وان کریمر نے ویانا سے ۱۸۵۲ء میں شائع کیا۔ الجزائر کے مخطوطات ۱۵٦۰ اور پیرس مخطوطات *Bibl Nat*، عدد ۲۲۲۵ کی بدولت ای فگنان (E.Fagnan) وان کریمر کے [شائع کردہ] نامکمل متن کی کچھ خالی جگہوں کو پر کرنے اور اس کا فرانسیسی ترجمہ بعنوان *L'Afrique septentrional au XIIc Siecle de Notre ere Recueil de notices et men de la Soc. archol de Constantine*، جلد ۳۳ (۱۸۹۹ء) مطبوعہ قسطنطیہ ۱۹۰۰ء کرنے میں کامیاب ہوا۔ سب سے آخر میں سعد زغلول عبدالحمید مخطوطات *Bibl Nat*، عدد ۲۲۲۵ اور الجزائر عدد ۱۵٦۰، ۳۲۱٦ پر مبنی اس کا مکمل متن، مع اس کے بلاد مقدسہ ومصر سے متعلقہ حصوں کے فرانسیسی زبان میں ترجمہ، بعنوان کتاب الاستبصار ۱۹۵۸ء میں اسکندریہ سے شائع کیا۔ وان کریمر اور فگنان کے زیر استعمال آنے والے مخطوطات سے ہو بہو دو مخطوطات رباط *Bibl gem*، نمبر ۴۱۵ و ۴۱۵ ب موجود ہیں۔ اغلبًا تا حال زیر استعمال آنے والے مخطوطات میں خلا موجود ہے؛ کیونکہ ایک [اور] مصنف ابن ابی زرع، جس نے اس کے اقتباسات اپنی کتاب قرطاس (ص۲۴) میں دیئے ہیں، اس کا ایک [ایسا] اقتباس دیتا ہے جو اس کے متن میں شامل نہیں ہے [اور قرطاس میں آجانے] کی بنا پر محفوظ رہ گیا ہے۔

مآخذ: مقالہ میں موجود ہیں۔

(Ch.Pellat[ت : ظفر علی ؛ ن : محمود الحسن عارف])

••-------------••

استثناء : (عربی) فعل استثنٰی کا مصدر، عربی ⊗ گرائمر کی ایک فنی اصطلاح، جو [کسی جماعت یا کام سے] کچھ لوگوں یا کچھ حصے کے عدم تعلق کو واضح کرتی ہے۔ ابتدا میں وہ ایک مکمل جملے کا حصہ ہوتے ہیں، پھر (جب مسئلہ یا بات کو بیان کر دیا جاتا ہے تو ایک یا ایک سے زیادہ افراد [یا اشیاء وغیرہ] کو اس سے مستثنٰی کر دیا جاتا ہے۔ اس مقصد کے لیے انگریزی زبان میں except کا لفظ مستعمل ہے، مثال کے طور پر کہا جاتا ہے جاء القوم الا زید (زید کے سوا تمام لوگ آگئے) [اس مقصد استثنا کے لیے] عربی زبان میں متعدد الفاظ استعمال کیے جاتے ہیں (سیبویہ، ج۱، باب ۱۸۵) مثلا: غَیْرَ (''فرق'' کو واضح کرنے کے لیے)؛ سِوَیٰ، سُوَی (شاذ: سَوَاءٌ، سِوَاءٌ، جو کہ اسم ہے)؛ اِلّاَ (= ان لا ''اگر نہیں'') سوائے : افعال خَلَا، عَدَا (مبنی ۔ ضمیر واحد مذکر غائب)؛ حاشَا (< حاشہ) (ایک قدیم فعلی اسم، جو کہ مجازاً استعمال ہوتا تھا اور [اب] اپنے اس ابتدائی مفہوم سے ہٹ کر [اس نئے مفہوم میں] آتا ہے، دیکھیے *Kleinere Schriften*: Fleisher، ص۴۰۵) ؛ اِلّاَ کے قائم مقام کے طور پر اس کا استعمال شاذ ہے، اور لَا یَکُونُ، اور لَیْسَ کے بعد منصوب ہوتا ہے۔

غَیْرَ، سِوَیٰ، حَاشَا اسماء کے طور پر مستثنٰی سے پہلے آتے ہیں اور [ان کے بعد والا] لفظ مجرور ہوتا ہے. مثلاً: جَاءَ الْقَوْمُ غَیْرَ (أَوْ سِوَی أَوْ حَاشَا) زَیْدٍ ؛ الفراء اور المبرد کے نزدیک بھی حاشا کے بعد مجرور کا آنا درست ہے (دیکھیے ابن یعیش کا بیان، س۲۔۱۹)۔ الا، خلا، عدا کے بعد منصوب لفظ آتا ہے: جَاءَ الْقَوْمُ اِلاَّ (أَوْ خَلاَ أَوْ عَدَا) زَیْدًا۔ ابن مالک (الفیہ، بیت ۳۲۹) کے نزدیک خلا اور عدا کے بعد والے لفظ کا مجرور پڑھنا بھی درست ہے، جیسا کہ الاخفش الاوسط کا موقف ہے (خلا کے ضمن میں نیز دیکھیے الزمخشری: مفصل، ص۳۱، ص۷ ؛ ابن یعیش، ص۲٦۱،

ص ۱۶ـ۲۰).

اِلّا کو عموماً مکمل مثبت جملے کے ساتھ لگایا جاتا ہے اور اگر جملہ منفی ہو (یا منفی مفہوم کے ساتھ استفہامی ہو) تو [اس کے بعد والا حرف] منصوب ہوگا' یا ترجیحا پیشتر آنے والے مستثنیٰ منہ کی اعرابی حالت پر مشتمل ہوگا (ابن مالک: الفیہ' ابیات۳۱۶ـ۳۱۷ ؛ وابن عقیل' ۱:۵۰۷: مَا جَاءَ الْقَوْمُ اِلاَّ زَیْدٌ اَوْ زَیْدًا دیکھیے wright' ۲:۳۳۶)۔ اگر مستثنیٰ مستثنیٰ منہ سے نوعاً مختلف ہو' تو اہل حجاز اِلّا کے بعد والے لفظ کو منصوب پڑھتے ہیں' جبکہ بنو تمیم اسے منصوب یا پیشتر آنے والے مستثنیٰ منہ کی اعرابی حالت کے مطابق لاتے ہیں' لہذا اس کی اعرابی صورت یوں ہوگئی' کہ ما جاء القوم الا حمارٌ.... میں اہل حجاز کے نزدیک صرف حماراً درست ہے' جبکہ بنو تمیم کے نزدیک حماراً اور حمارٌ دونوں طرح صحیح ہے۔"(ابن یعیش' ص۲۶۴' س۸ـ۱۷ *Zur Grommatik*:Noldekp ' فصل ۳۷)۔ جہاں اِلّا کی ترکیب کی مزید صورتیں بیان کی ہیں.

اگر کوئی شخص اِلّا کی مختلف ترکیبوں کو جانتا یا ان کا مطالعہ کرنے کا خواہش مند ہو تو اسے' غیر سے ابتداء کرنی چاہئے۔ یہ ایک اسم ہے اوردرج ذیل ترکیب : غَیْرَ زَیْدٍ' میں اہم ہے' مطلب یہ ہے کہ "یعنی زید کے سوا' (یہاں غیر'منصوب ہے ' جیسے کہ اس کی منصوبی حالت ظاہر کر رہی ہے یا اگر کوئی چاہے تو تکملہ کے اسلوب پر)۔ اِلّا ایک [عام] سادہ حرف ہے' قیاساً' مفہوم کی مشابہت کے پیش نظر' منصوبی حالت میں غیر کی ترکیب اِلّا کے بعد آنے والے اسم کی طرف منتقل ہوگئی۔ لہذا یہ ایک [عام] سادہ مشابہ مرکب ہے۔ اس مشابہت کی عدم رعایت ترکیب میں اختلاف کے مواقع فراہم کرتی ہے' مثلاً مَا جَاءَ الْقَوْمُ اِلاَّ زَیْدًا (مشابہ ترکیب) اِلّا زید [استثناء].

ملاحظات:(الف) عرب ماہرین صرف ونحو (دیکھیے سیبویہ' ۱:۳۱۴' س۱۷ ؛ ابن یعیش' ص۲۶۰' س ۱۷) کی نظر میں اِلّا استثناء کے لیے موزوں حرف ہے' لیکن غیر زیادہ مستعمل ہے اور سویٰ [بھی] عربی عبارتوں میں عام [آتا] ہے' خلا' عدا اور خصوصاً حاشا نسبتاً کم مستعمل ہیں۔ عددی تجزیات پر مبنی مفصل تحقیقات کی مدد سے تا حال ہمیں ان کے علیحدہ علیحدہ [استعمالی] تعددات معلوم نہیں ہوے۔ درحقیقت تقسیمی فروق ضرور عرب قبائل میں وقوع پذیر ہوے ہونگے.

(ب)[مستشرق]فلائشر fleischer : *Kleinere Schriften*' ص۳۴۷ غیر " فرق" کو مجرد فعل غیر کا ایک قدیم مصدر قرار دیتا ہے جو کہ [مزید فیہ فعل] غَیَّرَ (تبدیل کرنا) کی بنیاد بنا (مگر ریکنڈروف Rrchenddorf : *Die syntaktischen verhaltnisse*) غیر کے اشتقاق کو' مجہول قرار دیتا ہے۔ تقابلی علوم السنہ سامیہ کوئی تشفی بخش وضاحت پیش نہیں کرتے' اس لیے شائد فلائشر کا موقف درست ہو......(سوی کے اشتقاق کے لیے دیکھیے فلائشر کتاب مذکور ' ص۳۵۷' س۱۳ وبعد).

(ج) غیر' سوی' حاشا کا مجرور [یا مضاف الیہ] سے الحاق ان کی ترکیب کی توجیہ پیش کرتا ہے' لیکن یہ امر بالکل یقینی ہے کہ [ان کے] استعمال کے تعدُد نے ان کے منابع کو مجہول بنا دیا ہے اور انہیں محض گرامر میں مستعمل حروف بنا دیا ہے' غیر [اپنی] دیگر ترکیبوں کی بنا پر اپنا برائے نام کردار برقرار رکھے ہوے ہے۔ بصریوں کے نزدیک سوی' سواء محض ظرف تھے۔ کوفیوں کے خیال میں وہ اسم اور ظرف تھے (ابن الانباری: کتاب الانصاف' طبع' G. weil' مبحث ۳۹)۔ حاشا کو کوفی ایک فعل تصور کرتے تھے (وہی کتاب' مبحث ۳۷).

مآخذ: متن میں دیئے گئے حوالہ جات کے علاوہ:(۱) W.wright: *Arabic Grammer* ' بار سوم' ۲:۳۳۵ـ۳۴۳؛(۲) M.Gaudefroy-Demombynes و R. Blachere: *Gr.Ar.Classique*' بار پنجم' فصل۳۸۶ـ۳۸۷؛(۳) J.B. Belot: *Gr. Ar.* ' بار پنجم ملخص: ص۲۹۳ـ۲۹۵؛(۴) Lame: *Lexicon*' متعلقہ الفاظ پر مقالہ جات؛(۵) Rechendorf: *Arabische Syntax* فصل ۲۶۲ .

عربی تصانیف:(۶) سیبویہ' ا:۱۸۵۔۲۰۲ (مطبوعہ پیرس)' خصوصاً باب ۱۸۵۔۱۸۷' ۱۹۰' ۱۹۳' ۱۹۹' ۲۰۱' ۲۰۲؛(۷) الزمخشری: مفصل' بار دوم طبع Broch' فصل ۸۸۔۹۶'' خصوصاً فصل ۸۸۔۹۰؛ (۸) اور شرح ابن یعیش' ص۲۵۸ تا ۲۸۲' خصوصاً ص۲۵۸ تا ۲۷۵' طبع G.Jahn؛ (۹) ابن مالک: الفیہ' ابیات ۲۱۶۔۳۳۱؛ (۱۰) اور شرح ابن عقیل' ا:۵۰۵ تا ۵۲۷' طبع محی الدین عبدالحمید؛(۱۱) رضی الدین استر آبادی : شرح الکافیہ' ا:۲۰۵ تا ۲۲۸ استانبول ۱۲۷۵ھ ' یہ ایک دلچسپ کتاب ہے' لیکن اس کے مباحث کو سمجھنا مشکل ہے.

(H.Fleisch [ت : ظفر علی])

••--------------••

⊗ تعلیقہ : مادہ ث ن ی (ثَنی ۔ ثنیاً بعض کو بعض کی طرف لوٹانے) سے مصدر' از باب استفعال'بمعنی ''کنارہ'' رکاوٹ ...... اصطلاحی طور پر اس سے مراد ہے' کسی عام حکم سے ایک یا زیادہ افراد کو نکالنا اور خارج کرنا ہے' الثنوہ اور الثنیان' بھی اسی مفہوم میں استعمال ہوتے ہیں(ابن منظور: لسان العرب' بذیل مادہ).

قرآن حکیم میں یہ لفظ اسی مفہوم میں استعمال ہوا ہے' چنانچہ ارشاد ہے: اِنَّا بَلَوْنٰھُمْ کَمَا بَلَوْنَآ اَصْحٰبَ الْجَنَّۃِ اِذْ اَقْسَمُوْا لَیَصْرِمُنَّھَا مُصْبِحِیْنَ وَلَا یَسْتَثْنُوْنَ [۲۸(القلم): ۱۷۔۱۸)' یعنی ہم نے ان لوگوں کو اسی طرح آزمائش کی ہے' جس طرح باغ والوں کی آزمائش کی تھی' جب انہوں نے قسمیں کھا کھا کر کہا: صبح ہوتے ہوتے ہم اس کا میوہ توڑ لیں گے' اور انہوں نے استثنا (ان شاء اللہ) نہ کہا .

(ا) علم النحو: استثنا سب سے زیادہ علم النحو کا موضوع ہے' جہاں اس کی مختلف صورتیں زیر بحث آتی ہیں۔ اصطلاحی طور پر استثناء کسی حکم سے' کچھ افراد کو نکالنا ہے۔ تاکہ ظاہر ہو کہ اس خارج شدہ حصے یا افراد کی طرف وہ حکم منسوب نہیں ہے جو باقی افراد کی جانب منسوب ہے۔ استثناء صرف ''الا'' اور اس قسم کے الفاظ کے ساتھ واقع ہوتا ہے' اس طرح استثناء کے تحت تین امور آتے ہیں: مستثنٰی منہ (حرف اِلّا سے پہلے والا لفظ' جس سے ' بعد والے حصے یا افراد کو خارج کیا جارہا ہو)' مستثنٰی (اِلّا ' کے بعد آنے والا' اور سابق مضمون سے خارج کیا جانے والا حصہ یا افراد) اور حرف استثناء.

علمائے نحو کے مطابق مستثنٰی کی دو اقسام ہیں' متّصل اور منقطع' ...... متصل سے مراد ایسا مستثنٰی ہے' جو ایسا لفظ ہو' جو مستثنٰی میں لفظی طور پر' یا تقریری (معنوی) طور پر داخل ہو۔ جیسے کہ کوئی شخص یہ کہے: جاء القوم الا زیداً سوائے زید کے تمام لوگ آئے' یا ما جاء نی الا زید (میرے پاس زید کے سوا کوئی نہیں آیا) ' جبکہ منقطع سے مراد ایسا جملہ ہے' جس میں سے نکالا ہوا حصہ (مستثنٰی منہ) نہ تو لفظی طور پر داخل ہو اور نہ معنوی طور پر' جیسے کہ کوئی شخص کہے: جاء نی القوم الا حمار(گدھے کے سوا ' تمام لوگ میرے پاس آئے) (دیکھیے جمال الدین ابن حاجب (م۶۴۶ھ): کافیہ ' (کراچی)' ص۴۵).

حروف استثنا میں سب سے زیادہ مستعمل تو ''اِلّا'' ہی ہے' تاہم اس کے سوا ''خلا'' عدا (سوائے)' ماخلا اور' لیس اور لایکون کا استعمال بھی درست ہے(حوالہ مذکور)' ان حروف کو ''اِلّا'' کے اخوات (لفظی معنی: بہنیں) کہا جاتا ہے.

(ب) اعراب: علم النحو میں مستثنٰی کا اعراب بھی ایک اہم ترین موضوع ہے۔ علامہ ابن الحاجب کے مطابق درج ذیل صورتوں میں مستثنٰی منصوب ہوتا ہے: (ا) وہ اِلّا کے بعد واقع ہو' نیز وہ مستثنٰی منہ (اِلّا سے پہلے لفظ) کی صفت ہو؛ (۲) وہ جملہ موجبہ (مثبت) ہو' مطلب یہ ہے کہ جملہ مفید یا استفہامیہ نہ ہو؛ (۳) وہ مستثنٰی منہ سے مقدم ہو؛ (۴) وہ اکثر علما کے نزدیک مستثنٰی منقطع ہو؛ (۵) یا وہ خلا' عَدا' ما خلا ' ما عدا ' لیس اور لایکون کے بعد واقع ہو' ان تمام صورتوں میں مستثنٰی پر نصب پڑھا جائے گا (کتاب مذکور' ص۴۵)' اور ''اِلّا'' کے بعد واقع ہونے والا مستثنٰی مثبت جملہ نہ ہو (منفی یا استفہامیہ) ہو'

اور اس میں مستثنیٰ منہ مذکور ہو' تو اس پر نصب بھی پڑھی جاسکتی ہے' اور اسے مستثنیٰ منہ سے بدل بھی قرار دیا جاسکتا ہے جیسے کہ قرآن حکیم میں ہے: مَا فَعَلُوْهُ اِلَّا قَلِيْلٌ مِّنْهُمْ (۵[المائدۃ]: ٦٦)' تو وہ نہ کرتے مگر ان میں سے بہت کم لوگ' کہ اس میں قلیل (بدل ہونے کی صورت میں) اور قلیلًا دونوں طرح پڑھنا جائز ہے' (کتاب مذکور' ص٤٦) اور اگر وہاں مستثنیٰ منہ مذکور نہ ہو' تو مستثنیٰ پر اعراب عوامل (اثر کرنے والے افعال یا حروف) کے مطابق پڑھاجائے گا (مزید تفصیل کے لیے دیکھیے کتب علم النحو).

(۲) علم المعانی: [رک بآں] میں استثنا شرکت (تشریک) کی نفی کے لیے لایا جاتا ہے' مطلب یہ ہے کہ مستثنیٰ' مستثنیٰ منہ کے لیے "غیر" ہے اور وہ اس حکم میں مستثنیٰ منہ کے ساتھ شریک نہیں ہے' اور اس سے جملے کی تخصیص لازم آتی ہے۔ علماے معانی اس تخصیص کو "قصر" کہتے ہیں (الوجیز فی اصول الفقہ' ص ۵٦۳).

(۳) علم اصول الفقہ: علم اصول الفقہ کی رو سے استثناء ایک اہم ترین موضوع ہے' جس سے متعدد احکام مستنبط ہوتے ہیں' اس بارے میں احناف اور شوافع کے ما بین بعض بنیادی مسائل میں اختلاف پایا جاتا ہے' جن کی تفصیل درج ذیل ہے: (ا) شافعی فقہاؒ کے نزدیک استثنا شروع کلام ہی سے تمام افراد کے لیے ثبوت حکم کی علت ہے ، مگر استثنا اس کے بعض افراد میں اس عمل کو روک دیتا ہے' جب کہ تعلیق (مثلاً کسی نے بیوی سے کہا: اگر تو گھر میں داخل ہوئی تو تجھے طلاق) میں شرط (گھر میں داخلہ) نہ پائے جانے سے کلام پورا نہیں ہوتا' اسی طرح استثنا میں ' چند افراد کے مستثنیٰ ہوجانے کی بنا پر' ان چند افراد پر حکم جاری نہ ہوگا۔ جبکہ احنافؒ کہتے ہیں کہ جملہ استثنائیہ میں' استثنا کرنے کے بعد' جوکلام باقی رہتا ہے' گویا متکلم نے وہی کلام بولا ہے اور شروع کلام "مسکوت عنہ" (جس سے خاموشی اختیار کی گئی) ہے۔ جبکہ بعض علما فرماتے ہیں کہ جن چیزوں کو ابتدائی کلام شامل ہے ان میں سے بعض چیزوں کے دور کرنے کا نام استثنا ہے۔ اس اختلاف کا ثمرہ اس صورت میں ظاہر ہوتا ہے۔ جب کوئی شخص کسی حکم سے ایسی شے کو مستثنیٰ کر دے' جو اس کی جنس سے نہ ہو' مثلاً اس نے کہا: "فلاں شخص کے ذمہ ہزار درہم ہیں' سوائے دس کپڑوں کے"...... تو امام شافعیؒ کے نزدیک چونکہ اس کی جنس مالیت ہے' جس میں سے دس کپڑوں کا اخراج درست ہے۔ لہذا یہ استثنا درست اور جائز ہوگا ' مگر احناف کے نزدیک چونکہ درہم اور کپڑے دو مختلف جنسیں ہیں' لہذا درہموں میں سے دس کپڑوں کا اخراج درست نہ ہوگا' اس لیے کہ ان کے نزدیک ترازو سے تولی جانے والی اور پیمانے سے ماپی جانے والی اشیا باہم طور پر' ہم جنس ہیں؛ مگر جو چیزیں گن کر فروخت کی جاتی ہیں. جیسا کہ پارچہ جات' تو وہ موزون اور کیلی اشیا کی ہم جنس نہیں ہیں' اس لیے یہ استثنا جائز نہ ہوگا' ہاں البتہ اگر وہ کہتا " زید کے مجھ پر درہم واجب الادا ہیں' سوائے ایک کلو گیہوں کے ' تو یہ استثنا درست اور جائز ہوتا۔

(ب) استثنا کے سلسلے میں دوسرا اختلاف اس میں نفی اور اثبات کے شرط (ضروری) ہونے کے متعلق ہے' جمہور شافعیہؒ' حنابلہؒ اور مالکیہؒ کے نزدیک استثنا میں نفی اور اثبات کا ہونا شرط ہے' احنافؒ میں سے فخر الاسلام البزدوی' شمس الائمہ السرخسی اور ابوزید وغیرہ اسی کے حق میں ہیں ' یہی قول علماے نحو اور علماے معانی کا ہے (الوجیز فی اصول الفقہ' ص۵٦۴)' مگر بعض احناف کے نزدیک اس سے نہ تو نفی مطلوب ہوتی ہے اور نہ اثبات' بلکہ مطلوب "سکوت" ہے اور اس کا مقصد یہ بتلانا ہے' کہ مستثنیٰ منہ کا حکم' مستثنیٰ کے سوا باقی سب کے لیے ہے۔ اس سے جو احکام مُستنبط ہوتے ہیں' ان کی تفصیل کتب اصول فقہ میں دیکھی جا سکتی ہے (مثلاً دیکھیے الوجیز' ص۵٦۲)۔ جن میں سے ایک اہم ترین مسئلہ حد قذف (تہمت لگانے کی بنا پر جاری کی گئی) حد کے بعد' توبہ کرنے پر قبولیت شہادت وعدم شہادت کا ہے: امام

شافعیؒ کے نزدیک توبہ کرنے سے، اس کی گواہی قبول ہوسکتی ہے، مگر احناف توبہ سے قبولیت شہادت کے خلاف ہیں۔

مآخذ: (۱) الآمدی: سیف الدین علی بن محمد (م۶۳۱ھ): الاحکام فی اصول الاحکام، مطبوعہ المعارف، قاہرہ، ۱۹۱۴ء (فہرست)؛ (۲) ابن حزم، علی بن احمد (م۴۵۶ھ): الاحکام فی اصول الاحکام، مطبوعہ المعارف، قاہرہ ۱۹۱۴ء؛ (۳) ابن رجب، عبدالرحمان بن احمد (م۷۹۵ھ): القواعد فی الفقہ اسلامی، (فہرست)؛ (۴) ابو اسحاق الشیرازی (م۴۷۶ھ): اللمع فی اصول الفقہ؛ (۵) البزدوی: علی بن محمد (م۴۸۳ھ)، اصول البزدوی، قسطنطنیہ، ۱۳۰۸ھ؛ (۵) التفتازانی: التلویح علی التوضیح، خیریہ، قاہرہ ۱۳۲۲ھ؛ (۷) عبدالکریم بدران: الوجیز فی اصول الفقہ، قاہرہ: اردو ترجمہ ڈاکٹر احمد حسن، لاہور (فہرست)؛ (۸) جمال الدین ابن حاجب: کافیہ، مطبوعہ آرام باغ، کراچی ۱۹۲۹ء؛ (۹) نیز اس کی شروح خصوصا عبدالرحمان جامیؒ اور شرح ملا جامیؒ، وغیرہ۔

(محمود الحسن عارف)

⊗ **استشراق** (Orientalism)۔(الف): استشراق عربی مادہ شرق سے مشتق ہے، جس کے معنی "شرق شناسی" کے ہیں۔ اس اصطلاح کا استعمال زیادہ قدیم نہیں ہے، اسی لیے قدیم عربی لغات میں استشراق کا مادہ مذکور نہیں ہے۔ یہ اصطلاح دراصل انگریزی لفظ "Orientalism" کے مفہوم کو عربی زبان میں ادا کرنے کے لیے وضع کی گئی ہے۔ لفظ "اوری اینٹ" بمعنی "مشرق" اور "اوری اینٹل ازم" کے معنی شرق شناسی یا مشرقی علوم و فنون اور ادب میں مہارت حاصل کرنے کے ہیں۔ مستشرق (اِستَشْرَقَ کے فعل سے اسم فاعل) سے مراد ایک ایسا شخص ہے جو بہ تکلف مشرقی بنتا ہو (شرف الدین اصلاحی: مستشرقین، استشراق اور اسلام، درمعارف، ج ۱۱ دارالمصنفین اعظم گڑھ ۱۹۸۶ء، ص۴۸-۵۰)۔ جدید ماہرین لغات نے اس کے یہی معنی بیان کیے ہیں۔ چنانچہ "Han's Wahr نے" عربی۔ انگریزی ڈکشنری میں استشراق کے معنی مشرقی علوم اور مستشرق کے معنی مشرقی آداب سے آگاہ یا مشرقی علوم کے ماہر کے بتائے ہیں (Hans wehr: Dictionary of Modern written Arabic، نیویارک ۱۹۷۳ء، بذیل مادہ)؛ اسی طرح زلفو مدینہ نے استشراق کا ترجمہ مشرقی علوم اور دراسات عربیہ و اسلامیہ کیا ہے اور مستشرق کے معنی مشرقی علوم کے ماہر، عربی دان اور اسلامی علوم کے ماہر کے لکھے ہیں (Maan Z. Madina: Arabic English Dictionary، نیویارک ۱۹۷۳)۔ اس اصطلاح کے لغوی مفہوم اور دور حاضر میں اس کے بکثرت استعمال کے پیش نظر ہم کہہ سکتے ہیں کہ اہل مغرب کا مشرق کے تہذیبی ورثے، تاریخ، زبان، ادب، فنون لطیفہ اور علوم و اطوار وغیرہ کا مطالعہ استشراق کہلاتا ہے (محمد حسین علی الصغیر: المستشرقون والدراسات القرآنیۃ، بیروت، ۱۹۸۳ء، ص۱۱) اور مستشرق ایک ایسے غیر مشرقی عالم کو کہتے ہیں، جو مشرقی علوم، ادب اور معاشرت وغیرہ میں دلچسپی رکھتا ہو۔ تاہم زلفو مدینہ کے دیئے گئے معانی اور لفظ کے عام استعمال کی روشنی میں مستشرق کے مفہوم کی مزید تحدید بھی ہو سکتی ہے جس کے پیش نظر مستشرق، مغرب کے ایسے عالم کو کہا جاتا ہے جو اسلام، اسلامی تہذیب، اسلامی معاشرت اور اسلامی زبانوں میں دلچسپی رکھتا ہو (محمد یوسف رامپوری: تحریک استشراق، در مجلہ دار العلوم دیوبند، مارچ ۱۹۸۸ء، ص ۳۴-۳۵)۔ اسی لیے ڈاکٹر عمر فروخ نے نجیب عقیقی پر تنقید کی ہے کہ اس نے اپنی کتاب المستشرقون میں عبدالکریم جرمانوس الھنغازی، علی محمدوف، عثمانوف، الحسن الوزانی المعروف بہ لیون الافریقی، کامل الصباح اور محمد عیاد الطنطاوی جیسے علما کو بھی مستشرقین میں شامل کیا ہے، حالانکہ یہ سارے مسلمان علما ہیں اور ان کو مستشرقین میں شامل کرنے کا سبب صرف یہ ہے کہ یہ مختلف اوقات میں بلاد مغرب کے مختلف اداروں میں پڑھاتے رہے ہیں، حالانکہ "مستشرق وہ مغربی

(یورپین یا امریکی) سکالر ہوتا ہے جو غیر مسلم ہو " (عمر فروخ ، " الاستشراق ، مالہ ... وما علیہ " در' مجلۃ المنھل ، عدد ۷۱: ۴ اپریل ۔ مئی ۱۹۸۹ء ص۱۵).

۳۔ تحریک استشراق: استشراق کی تحریک کب شروع ہوئی ؟ مغرب کے وہ علما اور محققین جو اسلامی علوم اور اسلامی ثقافت کے بارے میں معلومات حاصل کرنا چاہتے تھے کیا انہوں نے خود ہی اپنے لیے مستشرق کا نام تجویز کیا یا مسلمانوں نے انہیں یہ نام دیا ؟۔ ان سوالات کا ہمارے پاس کوئی حتمی جواب نہیں ہے' جس طرح پہلے بیان کیا جا چکا ہے کہ قدیم عربی لغات میں مستشرق کی اصطلاح ناپید ہے ' اسی طرح ادیان عالم کے مابین آویزش اور عقائد کی بحثوں میں کسی پرانے تذکرے میں اسلام کے خلاف کسی بھی لکھنے والے کو مستشرق کا نام نہیں دیا گیا (حسین نصار : الاستشراق بین المصطلح و المفھوم' بحوالہ کتاب مذکور، ص ۱۲)، البتہ اسلامی علوم پر آج کے مغربی محققین اور دور قدیم کے مغربی تذکرہ نگاروں کے کام کی نوعیت کے اعتبار سے ہم صدر اسلام کے یہود و نصاری ، جنہوں نے اسلام کے خلاف اعتراضات کے انبار لگا دیے ، کو بھی مستشرق قرار دے سکتے ہیں.

تحریک استشراق کا منظم اور باقاعدہ آغاز سلطنت روما اور پاپائیت کی سرپرستی میں صلیبی جنگوں (۱۱ تا ۱۳ صدی عیسوی) کے بعد ایک دینی تحریک کے طور پر ہوا۔ جب عیسائیت کے مبلّغین کی تیاری کے لیے مغربی دنیا کی تعلیم گاہوں میں باقاعدہ اہتمام کیا گیا اور مشرقی علوم اور خاص طور پر عربی ، عبرانی اور سریانی زبانیں پڑھائی جانے لگیں۔ (یوسف اسعد داغر : مصادر الدراسۃ الادبیۃ ، ۱۱ (بیروت ۱۹۵٦ء) : ۲-۷۷؛ تفصیل کے لیے دیکھیے: نجیب العقیقی ' المستشرقون '(دارالمعارف القاھرہ ' ۱۹٦۴ء: ۱۱۳۔ ۱۱۴) اور اسلام کے ردّ میں مواد کی تیاری کا کام شروع کیا گیا۔ تاہم استشراق کی تحریک کے موجودہ دور کا آغاز مغربی طاقتوں کے آبادیاتی نظام کے آغاز سے ہوتا ہے ۔

اس دور میں مستشرقین نو آباد کاروں کی فکری اور سیاسی میدانوں میں راہنمائی کرتے ہوئے نظر آتے ہیں (*Orientalism*:Edward W.Said' نیویارک ۱۹۷۸ء' ص۲۳۰۔۲۳٦) اس سے انکار نہیں کہ اس دور میں مستشرقین نے اسلامی علوم میں بہت سارے وقیع اور جامع کام کئے اور اسلامی ورثے کے احیاء کے لئے بہترین خدمات بھی انجام دیں۔ تحریک استشراق کے اس درمیانی اور نئے دور کا تفصیلی تذکرہ ہم آئندہ صفحات میں کریں گے.

جہاں تک تحریک استشراق کے ابتدائی اور اوّلین دور کا تعلق ہے ' اس کا آغاز اسلام کے ابتدائی ایام ہی سے ہو گیا تھا جب یکایک اسلام ایک عالمی قوت بن کر ابھرا اور چار دانگ عالم پر چھا گیا ۔ یہودیت ، عیسائیت ، زرتشت اور دیگر مذاہب عالم کی سرپرست ریاستیں اسلام کے سامنے سرنگوں ہو گئیں۔ شروع شروع میں کفار مکہ نے آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کو دعوت دی کہ کچھ دو اور کچھ لو کی پالیسی پر گامزن ہوتے ہوئے آپؐ ہمارے ساتھ مصالحانہ رویہ اختیار کر لیں۔ اس موقع پر انہوں نے ایک عجیب تجویز پیش کی کہ ایک سال ہم اور آپ مل کر لات اور عزّی کی عبادت کر لیا کریں اور دوسرے سال آپؐ کے اللہ کی عبادت کر لیا کریں (ابن جریر الطبری: جامع البیان فی تفسیر القرآن ، المطبعۃ المیمنیۃ ' القاھرہ ،۱۳۳۱ھ ۲۸: ۱۸٦) مگر اس پر انہیں دو ٹوک انداز میں بتا دیا گیا کہ : لَكُمْ دِيْنُكُمْ وَلِيَ دِيْنِ (۱۰۷ [الکافرون]:۵) ' یعنی تمہارے لیے تمہارا دین اور میرے لیے میرا دین ' نیز دوسرے مقام پر ارشاد فرمایا: وَدُّوا لَوْ تُدْهِنُ فَيُدْهِنُوْنَ (٦۸[القلم]:۹) وہ چاہتے ہیں کہ تم اپنے موقف سے ہٹو تو وہ بھی ہٹیں۔ مدنی زندگی میں یہی سوچ یہود و نصاری نے اختیار کی کہ کوئی بیچ کی راہ نکال لی جائے ' ملاحظہ ہو (۴ [النسآء]:۱۵۰) [نیز رکّ بہ یہود ؛ نصاری' بذیل مادہ] پھر چونکہ وہ اسلامی معاشرے اور اس کے افراد کے معتقدات میں رخنہ اندازی میں کامیاب نہ ہو سکے لہذا وہ بھرپور انداز میں اسلام سے دشمنی پر اتر

آئے اور قرآن حکیم اور آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات گرامی کے بارے میں بے سروپا اعتراضات شروع کر دیئے۔

[آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کے معاصر یہود ونصاریٰ کی مخالفت کے بعد] سب سے پہلے جس نے اسلام کے خلاف اس تحریک کا آغاز کیا وہ ساتویں صدی عیسوی کا ایک پادری جان تھا۔ جس نے آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کے بارے میں طرح طرح کی جھوٹی باتیں گھڑیں اور لوگوں میں مشہور کر دیں۔ تا کہ آپؐ کی سیرت و شخصیت ایک دیو مالائی کردار سے زیادہ دکھائی نہ دے۔ جان آف دمشق کی یہی خرافات مستقبل کے استشراقی علما کا مآخذ و مصدر بن گئیں۔ اس نے حضرت زینب بنت جحش اور زید بن حارثہ کے واقعہ کو ایک افسانہ بنا دیا' یہی افسانے یورپ میں کلاسیکل موضوعات بن گئے اور آج تک مستشرقین کے محبوب موضوعات ہیں۔ ساتھ ہی جان نے تعدّد ازواج اور اس قسم کے دیگر مسائل کو اچھالا جو اس کی کتاب کے آخری باب کا اہم موضوع ہیں'' (محمد یوسف رامپوری: تحریک استشراق' ص۴۱۔۴۳ بحوالہ پروفیسر ڈاکٹر محمد حبیب الحق ندویؒ)۔

جان آف دمشق کے بعد عیسائی دنیا کے بیسیوں عیسائی اور یہودی علما نے قرآن کریم اور آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات گرامی کو کئی سوسال تک موضوع بنائے رکھا اور ایسے ایسے حیرت انگیز افسانے تراشے' جن کا حقیقت کے ساتھ دور کا بھی واسطہ نہ تھا ۔ ان ادوار میں زیادہ زور اس بات پر صَرف کیا گیا کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم امّی نہیں' بلکہ بہت پڑھے لکھے شخص تھے ۔ توریت اور انجیل سے اکتساب کرکے آپ نے قرآنی عبارتیں تیار کیں۔ بہت بڑے جادوگر ہونے کے ساتھ ساتھ آپ (العیاذ باللہ) حد درجہ ظالم ، سفاک اور جنسی طور پر پراگندہ شخصیت کے حامل تھے(کتاب مذکور' ۴۲۔۴۳)۔ فرانسیسی مستشرق کارا ڈی فوکس(Carra de Vaux) آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کی ذاتِ گرامی کے بارے میں رقم طراز ہے کہ : ''محمد ایک لمبے عرصے کے لیے بلاد مغرب میں نہایت بری شہرت کے حامل رہے اور شاید ہی کوئی اخلاقی برائی اور خرافات ایسی ہو جو آپ کی جانب منسوب نہ کی گئی ہو''(التہامی نقرہ: القرآن و المستشرقون' ا (مکتب التربیۃ العربی لدول الخلیج ' ۱۹۸۵ء ' ص ۲۲)۔ تعجب کی بات یہ ہے کہ اسلام کی آمد کے کم و بیش سات آٹھ سو سال بعد تک مغربی ممالک میں اسلام کے خلاف نفرت نا کافی اور ادھوری معلومات کی بنیاد پر ہی پنپتی رہی۔ مثال کے طور پر گیارھویں صدی عیسوی کے اواخر میں '' رولینڈ کا گیت'' (Song of Roland)' جو پہلی صلیبی جنگوں کے دوران ہی وضع کیا گیا اور بہت مشہور ہوا [اسی طرح کی بے ہودہ باتوں پر مشتمل تھا]۔ اس رزمیہ نغمے میں شارلمین اور رولینڈ کے مسلمان دشمنوں کو بت پرست ظاہر کیا گیا ہے اور یہ کہ مسلمان بہادر سپاہی تو ہیں مگر وہ دیگر خداؤں کے ساتھ محمد کے بت کو بھی پوجتے ہیں(Karen Armstrong: A Biography of the Prophet Muhammad' نیویارک' ۱۹۹۲ء)۔

بارھویں صدی عیسوی کے اواخر تک صرف دو مستشرق ایسے نظر آتے ہیں ' جنہوں نے آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کی حیات طیبہ اور اسلامی تعلیمات کا معروضی انداز میں مطالعہ کرنے کی کوشش کی اور جذباتیت اور فتنہ انگیزی سے ہٹ کر اپنا حاصل مطالعہ مثبت انداز میں پیش کیا ۔ ان میں پہلا شخص پیٹر الفانسی (Peter Alfonsi) ہے' جو ایک ہسپانوی یہودی تھا اور اس نے ۵۰۰ھ/۱۱۰۶ء میں عیسائیت قبول کر لی تھی اور وہ ہنری اوّل ' شہنشاہ انگلستان کا ذاتی معالج تھا اور دوسرا شخص ولیم آف مالمسبری (William of Malmesbury) تھا جس نے بتایا کہ مسلمان محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی پوجا نہیں کرتے' بلکہ وہ توحید پرست ہیں اور محمد صلی اللہ علیہ وسلم خدا کے رسول ہیں(کتاب مذکور' ص۲۹)۔

صلیبی جنگیں پانچویں صَدی ہجری/گیارھویں صدی عیسوی سے ساتویں صدی ہجری/ تیرھویں صدی

عیسوی تک لڑی گئیں۔ یہ وہ زمانہ ہے جب پوپ اور عیسائی فرمانرواؤں نے اسلامی عقائد کے ردّ ، آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کے اسوۂ کامل کو گہنا دینے اور قرآن حکیم کو آپؐ کی تصنیف ثابت کرنے کے لیے عیسائی علماء و محققین کی بھرپور سرپرستی کی۔ روم اور دیگر یورپی ممالک کی جامعات میں علوم اسلامیہ کے مطالعے کے لیے خصوصی اہتمام کیا۔ اس طرح تحریک استشراق کو علمی اور عقلی بنیادیں فراہم کرنے کے لیے مربوط مساعی کا آغاز ہوا۔ پوپ کلیمنٹ پنجم (Pope Clement V) (۷۰۵ھ/۱۳۰۵ء ـ ۷۱۴ھ/۱۳۱۴ء) نے اعلان کیا کہ عیسائی علاقوں میں مسلمانوں کا وجود خدا کی توہین ہے۔ ۷۰۱ھ/۱۳۰۱ ء میں فرانس کے بادشاہ چارلس (Charles of Anjou) نے صقلیہ اور جنوبی اطالیہ کے علاقوں سے تمام مسلمانوں کو نکال دیا (کتاب مذکور ص۲۸)۔ دانتے نے (۶۶۴ھ/۱۳۶۵۔ ۷۳۱ھ/۱۳۲۱ء) ' جو ایک استشراقی شاعر ہے اور ازمنہ وسطی اور یورپ کی نشأۃ ثانیہ کے درمیان ایک سنگھم کی حیثیت رکھتا ہے' اسلام کے گہرے مطالعے کے بعد *The Divine Comedy* لکھی۔ اس مشہور زمانہ تصنیف میں اس نے آپؐ کے خلاف کھلے معاندانہ پن کا مظاہرہ کیا۔ اس میں اس نے آپؐ کو' العیاذ باللہ' مبتلائے عذاب دکھانے کی کوشش کی ہے ' جبکہ اس کا ابن سینا اور ابن رشد کے ساتھ رویہ نسبتاً ہمدردانہ رہا۔ سلطان صلاح الدین ایوبیؒ کے ہاتھوں ہزیمت اٹھانے والی عیسائی دنیا اس کتاب کے سامنے آنے کے بعد ایک بار پھر جذبات کی رو میں بہہ گئی اور معروضی اندازِ مطالعہ کی راہیں مسدود ہوتی دکھائی دینے لگیں (کتاب مذکور ص۲۹' تفصیل کے لیے دیکھیے محمد یوسف رامپوری: تحریک استشراق' ص۴۲۔۴۳).

سترھویں صدی استشراق کی تاریخ میں اس اعتبار سے یقیناً ممتاز ہے کہ اس وقت تک پیرس ' لنڈن ' آکسفوڈ ' کیمبرج ' گلاسگو ' ایڈنبرا اور سینٹ اینڈریوس کی جامعات میں مشرقی علوم کی تدریس کے لیے مختلف شعبہ جات نے کام شروع کر دیا تھا۔ اس وقت مستشرقین کے تین بڑے علمی مصادر تھے ' اولاً : ازمنہ وسطی کا روایتی مواد ؛ ثانیاً: اسلامی اور عربی مصادر' جو عالم اسلام سے ہتھیائے گئے اور ثالثاً: مغربی سیاحوں کے سفرنامے جو انہوں نے مسلم ممالک کی سیاحت اور دوروں کے بعد مرتب کیے۔

اسی زمانے میں قرآن حکیم کا فرانسیسی ترجمہ، جو آندرے ڈو رائر (Andre du Ryer) نے کیا تھا اور جو ایک غیر معیاری ترجمہ تھا بھی سامنے آیا ۔ اسے بعد میں بھی کسی نے بنظر استحسان نہیں دیکھا ۔ اسی ترجمے کی بنیاد پر انگریزی کے اولین تراجم میں سے ایک ترجمہ ایلگزنڈر راس (Alexander Ross) نے ۱۰۵۹ھ/۱۶۴۹ء میں کیا ۔ راس نے اس قرآنی ترجمے کے تعارف میں اپنے پیش رو مستشرقین ہی کے انداز کو دہرایا اور دیباچے میں لکھا: ”عزیز قاری ! عظیم عرب جعلساز ، اب ایک ہزار سال کے بعد ... فرانس کے راستے انجام کار ہم تک پہنچ گیا ہے۔ محمدؐ کے پاس ایک سدھایا ہوا کبوتر تھا جو آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے کان میں سرگوشی کرتا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم لوگوں کو بتاتے کہ وحی نازل ہو رہی ہے“ (*The Koran- Selected Suras*:Arthur Jeffery' نیویارک ۱۹۵۸ء' ص۱۷۔۱۸) ۔سترھویں صدی میں عربی مصادر سے آگاہی کے باوجود عیسائی دنیا کی سوچ میں مسلمانوں اور ان کی تعلیمات کے لیے کوئی نرم گوشہ پیدا نہ ہو سکا۔ اسی صدی میں بڈویل (Bed Well م1632ء) نے اپنی مشہور زمانہ کتاب (*Muhammad The Impostor*) لکھی اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی شان اقدس میں حد درجہ گستاخی کا مرتکب ہوا۔ حد تو یہ ہے کہ عالم عیسائیت کے مصلح مارٹن لوتھر جیسے شخص نے بھی آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو یاجوج ماجوج کہہ کر پکارا اور وہ اسلامی تعلیمات اور ثقافت سے انصاف نہ کر سکا(محمد یوسف رامپوری: تحریک استشراق' ص۴۴).

استشراق کا تیسرا اور موجودہ دور اٹھارویں صدی سے شروع ہوا جو اب تک جاری ہے ۔ ہر چند کہ آج

روایتی مستشرقین بھی اپنے آپ کو مستشرق کہتے ہوئے ہچکچاتے ہیں۔ اس دور کے آغاز ہی میں یورپ اور مغربی دنیا اپنے علم کے سبب زندگی کے نئے آفاق سے آگاہ ہوئی اور کمزور ممالک ایک ایک کر کے بلاد مغرب کے سامنے سرنگوں ہوتے گئے۔ جہانبانی کے جذبہ سے سرشار اقوام مغرب نے محکوم مشرقی علاقوں کی زبانوں کو پڑھا۔ محکوم علاقوں کے عوام الناس اور ان کی ثقافت کا مطالعہ کیا۔ ان کے علمی ورثے کو محفوظ کرنے ، محکوم علاقوں کی زبانوں کے قواعد کی از سر نو تفہیم اور تیسیر اور ان کی تاریخ کو محفوظ کرنے میں گراں قدر خدمات سر انجام دیں۔ اس ساری علمی کاوش کے پس منظر میں جہاں حاکم اقوام کی اس خواہش کو دخل تھا کہ محکوم اقوام کی زبان ، روایات ، اخلاق اور مذاہب کو سمجھیں ، وہاں یہ ان کی ضرورت بھی تھی کہ جن لوگوں پر وہ اپنا اقتدار مستحکم کرنا چاہتے ہیں ان کے بارے میں مکمل معلومات ان کے پاس ہوں' لہذا اس دور میں استشراق کو نو آباد کاروں اور استعمار کا اتالیق اور فکری مربی ہونے کے سبب ایک نئی زندگی ملی۔ اس زمانے میں مستشرقین جن جن علاقوں میں فاتحین کے ساتھ گئے وہاں وہ ان کے مشیر بھی تھے۔ یہی سبب ہے کہ مستشرقین کی ایک بڑی تعداد ایسی بھی ہے جنھوں نے اپنی زندگی کا آغاز فوجی ملازمت سے کیا اور وہ محکوم علاقوں میں آمد کے بعد مقامی زبانوں کی جانب مائل ہوئے اور تصنیف و تالیف کاسلسلہ شروع کیا۔ انیسویں صدی میں مستشرقین نے دیگر علمی کاموں کے ساتھ ساتھ سیرت ابن ہشام ، واقدی کی المغازی ، طبقات ابن سعد اور ابن جریر الطبری کی سیرت الرسول جیسی امہات الکتب کو جو امتداد زمانہ سے گوشہ خمول میں چلی گئی تھیں شائع کیا اور پھر ان کی بنیاد پر نئی نئی کتابیں سامنے آنے لگیں۔

ایڈورڈ سعید کی رائے میں یورپ کے منظم اور جدید استشراق کی داغ بیل ڈالنے میں برطانیہ اور فرانس کے علما کا کردارمرکزی رہا۔ اس کی رائے میں فرانس کے سلوسٹر دی ساسی(۱۷۵۸ـ۱۸۳۸ء) اور برطانیہ کے ایڈورڈ ولیم لین (۱۸۰۱ـ۱۸۷۶ء) (دونوں کے لیے دیکھیے: العقیقی: المستشرقون' ص۱۷۹ـ۱۸۲ ' ص ۴۸۰ـ ۴۸۱) کو دور جدید کے استشراق کا بانی قرار دیا جا سکتا ہے (Orientalism:Edward .W.Said' نیویارک ۱۹۷۸ء' ص۱۷ـ۱۸)۔ دی ساسی نے عربی ادب کی بیش تر کتابوں کو ازسرنو زندہ کرنے کے ساتھ ساتھ دروزیوں کے مذہب اور ساسانیوں کے ایران پر نہایت وقیع تحریریں چھوڑیں ۔ جبکہ ایڈورڈ ولیم لین نے الف لیلۃ و لیلۃ کے انگریزی ترجمے کے علاوہ دیگر بیش تر کتب اور مقالات کے علاوہ مد القاموس کے نام سے آٹھ جلدوں میں عربی۔ انگریزی قاموس لکھی (جسے اس کے پوتے لین نے مکمل کر کے ۱۸۶۳ـ۱۸۹۳ء میں لنڈن سے شائع کیا) ' جو آج تک عربی لغت نویسی میں بنیادی مصدر شمار ہوتی ہے۔ ان دونوں نے آئندہ دنوں میں استشراق کے علمی منہج اور ابعاد کا بھی تعین کیا ۔ یہی سبب ہے کہ یہ محققین اور ان کے بعض ہم عصر ایک زمانے تک مستشرقین کے مرجع بنے رہے ۔ اور نپولین کے مشیروں اور ترجمانوں کی اکثریت بھی اسی دی ساسی کے شاگردوں پر مشتمل تھی (کتاب مذکور' ص۸۳' ۱۲۷' ۱۲۹' ۱۳۰)۔

یورپ میں علوم کی نشأۃ ثانیہ کے بعد مستشرقین نے بلاد مغرب میں مشرق کو روشناس کرانے اور مغرب کے لیے بلاد مشرق میں موجود امکانی مفادات کی نشان دہی کرنے کا کام نہایت خوش اسلوبی سے سر انجام دیا۔ توسیع پسند یورپی ممالک اور استعماری قوتوں کا صرف یہی مقصود تھا کہ محکوم علاقوں کی زبان سے آگاہی حاصل کی جائے تا کہ محکوم علاقوں کے نظم و نسق کو سنبھالنے میں مدد ملے ' بلکہ ان کا مقصود یہ بھی تھا کہ محکوم علاقوں کی زبان ، ادب ، کلچر ، مذہب ، عادات ، رسوم و رواج کی اچھی طرح چھان پھٹک کی جائے تاکہ مستقبل کی دیرپا منصوبہ بندی کرتے ہوئے اپنے اقتدار کو

کسی نہ کسی طور پر تا دیر قائم رکھا جا سکے ۔ مثال کے طور پر اٹھارہویں صدی کی آخری دہائی میں فرانس میں السنہ شرقیہ کی تعلیم کے لیے جو ادارہ قائم کیا گیا وہاں خاص طور پر عربی ، فارسی اور ترکی کی زبانیں پڑھانے کا اہتمام تھا۔ یہ ادارہ جب ۱۷۹۳ء میں قائم کیا گیا تو اس کی تحقیقات کا اوّلین موضوع مصر اور اہالیان مصر تھا۔ اس موضوع کا ہمہ جہتی مطالعہ کرنے والی مستشرقین کی جماعت میں تاریخ دان ، ماہرین لغات ، کیمیادان ، ماہرین آثار قدیمہ' سرجن ' حیاتیات و دیگر طبعی علوم کے ان گنت ماہرین تھے ' جنھوں نے مصر کا ہمہ گیر مطالعہ کیا اور اپنے حاصل مطالعہ کو شواہد کی روشنی میں قلم بند کیا' جسے ۱۸۰۹۔۱۸۲۸ء کے درمیان ۲۳ جلدوں میں شائع کیا گیا (کتاب مذکور' ص۸۳۔۸۵)۔ مصر کے بارے میں یہ موسوعاتی کام پورے یورپ کے لیے ایک عرصہ تک بنیادی مصدر و مرجع رہا جس سے مصر میں مہم جوئی کی خواہاں دیگر یورپی اقوام نے بھی بھرپور فائدہ اٹھایا۔ مصر کے بارے میں اس جلیل القدر موسوعاتی کام کو مکمل کرنے والے ادارے کے اہداف کا اندازہ اس بات سے لگایا جا سکتا ہے کہ یہ ادارہ فرانسیسی فوج سے وابستہ ایک ''اعلیٰ تعلیم یافتہ ڈویژن'' تھا۔ تھوڑے ہی عرصے کے بعد اس کام کی طرز پر الجزائر اور مراکش کے بھی سروے کئے گئے (Orientalism' در *The Oxford Encyclopa-edia of the Modern Islamic World*' ص۲۶۷) اور پھر مستشرقین کے مختلف جائزوں اور رپورٹوں کی بنیاد پر نو آباد کاروں نے ان علاقوں کی قسمت کا بھی فیصلہ کر دیا۔

دور جدید میں استشراق کن کن مراحل سے گزر کر اکیسویں صدی کی دہلیز تک آیا ؟ اس کے بارے میں عبدالرحمٰن مؤمن کا تبصرہ بہت سی معروضی سچائیوں کا غماز ہے۔ ان کی رائے میں استشراق کا آغاز نو آباد کاروں اور استعماری قوتوں کے مشیر کے طور پر ہوا۔ جب نئے علاقے نو آبادکاروں کے سامنے سرنگوں ہونا بند ہو گئے تو مستشرقین کی تمام تر توجہ مختلف علوم اسلامیہ پر مشتمل مخطوطات کی نص کی تحقیق کی جانب مبذول ہو گئی۔ نصوص کی تحقیق (متعدد خالص علمی کاموں کو چھوڑ کر) ان مستشرقین کی ''معروضی تحقیق'' کا میدان عمل بن گئی اور بیسویں صدی کے نصف آخر میں یہی مستشرقین علاقائی مطالعے (Area Study) کے ماہرین کا روپ دھار گئے۔ جبکہ متذکرہ تینوں نوعیت کے کاموں میں ان کی سوچ پر صلیبی جنگوں کے سایے منڈلاتے ہوئے نظر آتے ہیں (عبدالرحمٰن مومن: Hamdard Islamicus: *On Islamic Fundamentalism*) اور یہ بھی محض اتفاق نہیں ہے کہ جس زمانے میں استشراق کا سب سے زیادہ چرچا تھا اسی زمانے میں یورپ کی نو آبادیاتی سرحدیں سب سے زیادہ وسعت پذیر ہوئیں۔ ۱۸۱۵ء میں یورپ کی نوآبادیات کرہ ارض کے 35% رقبے پر محیط تھیں جو ۱۹۱۴ء میں بڑھ کر زمین کا 85% رقبہ ہو گئیں (Edward Said: *Orientalism*' ص۴۱).

دور جدید میں تحریک استشراق کا آغاز شدید علمی نزاع کا باعث ہے۔ دور حاضر کے تذکرہ نگاروں میں ایڈورڈ سعید ' جس طرح پہلے بیان کیا جا چکا ہے ' تحریک استشراق کو استعماری قوتوں کا اتالیق اور ان کے مقاصد کے حصول کے لیے سرگرم گردانتے ہیں۔ ڈاکٹر عمر فروخ کی رائے میں زمانہ قدیم اور ازمنہ وسطیٰ میں راہب عربی زبان اسی لیے پڑھتے تھے کہ وہ اپنی قوم کی عربوں اور دیگر مسلمان طبقوں کے خلاف مدد کر سکیں۔ جس طرح قدیم زمانوں میں تحریک استشراق کا سبب دینی آویزش تھا ' بالکل اسی طرح دور حاضر میں بھی ان مغربی ممالک نے تحریک استشراق کو پروان چڑھانے میں زیادہ مدد دی ہے ، جن کی کوئی سیاسی اور دینی مصلحتیں تھیں(نجیب العقیقی: المستشرقون' ص۱۱۴۸۔۱۱۶۶)۔ جب کہ نجیب العقیقی اسے ایک خالص علمی تحریک قرار دیتے ہیں۔ جس تحریک نے دور حاضر میں اصول تحقیق ' ترجمہ اور تصنیف کے اصول وضع کیے اور علوم اسلامیہ کو خاطر خواہ بڑھاوا دیا (Orientalism در *The Oxford Encyclopeadea of*

the Modern Islamic World' ص۲۶۷)۔ جبکہ ''دی آکسفوڈ انسائیکلوپیڈیا آف ماڈرن اسلامک ورلڈ میں '' اوری اینٹل ازم '' کے مقالہ نگار تحریک استشراق کو یورپ کی نشأۃ ثانیہ کا ایک لازمی نتیجہ اور اس دور کی خارجی ' مگر رومانوی تحریک ثابت کرنے کے درپے ہیں کہ جس تحریک نے خالص علمی اور لادینی دوافع کے تابع مشرق کی علمی نصوص کے حوالے سے مشرقی ثقافت اور کلچر کو سمجھنے کی کوشش کی (السامرائی ' نعمان عبدالرزاق: الفکر العربی الفکر الاستشراقی، الریاض ۱۹۸۹، ص۲۴۔۳۲).

تحریک استشراق کی گذشتہ تین صدیوں (اٹھارھویں ، انیسویں اور بیسویں صدی) کے علمی کاموں کو ، بعض مستثنیات کے ساتھ ، سامنے رکھتے ہوئے ہم کہہ سکتے ہیں کہ یہ اقوام مغرب کی جانب سے مشرق اور اس کے وسائل کو قابو میں رکھنے کی تحریک ہے۔ اٹھارھویں اور انیسویں صدی میں یورپی اقوام نے اسلامی ممالک پر براہ راست قبضہ کیا اور اب ''نیو امپیریل ازم'' کے دورمیں قبضے کی نوعیت بدل گئی ہے ۔ یہ بات اس حقیقت کے اظہار سے مزید واضح ہو گی کہ مستشرقین کی پہلی کانفرنس ۱۸۷۳ء میں پیرس میں ہوئی۔ اس کے بعد بھی کانفرنسوں کے انعقاد کا یہ سلسلہ جاری رہا۔ ان کانفرنسوں میں ہر شخص کو آنے کی اجازت تھی' مگر ۱۹۷۳ء میں پیرس ہی میں ہونے والی کانفرنس میں یہودی مستشرق برنارڈ لویس نے تجویز پیش کی کہ آئندہ صرف اہل مغرب کو ہی ایسی کانفرنسوں میں شرکت کی اجازت دی جائے ' یہ تجویز منظور کر لی گئی' چنانچہ اب مستشرقین کی کانفرنسیں بند کمروں میں منعقد ہوتی ہیں' جن کا مقصد آزادئ فکر اور علمی تحقیق کے نام پر مسلمانوں اور ان کے وسائل پر غلبے کو مضبوط تر بنانا اور مستقبل کے بارے میں اپنے ارادوں کو مخفی رکھنا ہے۔ (السامرائی' نعمان عبدالرزاق: الفکر العربی والفکر الاستشراقی، ۳۰).

بایں ہمہ یہ بات تعجب انگیز ہے کہ بیسویں صدی کی آخری دہائیوں میں مستشرقین نے یہ پسند نہیں کیا کہ انہیں مستشرق کہا جائے۔ خاص طور پر دوسری عالمی جنگ کے بعد وہ مشیر(Advisar) یا ماہر علاقائی مطالعہ (Area Study Specialist) کہلوانا پسند کرتے ہیں (الندوی' ابوالحسن علی: الاسلامیات بین کتابات المستشرقین والباحثین المسلمین' مؤسسۃ الرسالۃ' بیروت ۱۹۸۶ء' ص۱۵۔۱۶) .

یوں تو مستشرقین نے اسلامی ورثے سے متعلق مخطوطات کی نصوص کی تحقیق کے ساتھ ساتھ اسلامی علوم کے سبھی پہلوؤں کو موضوع بحث بنایا ہے جن میں تفسیر' حدیث' فقہ' سیرت' تاریخ اسلام' تصوف' عربی' زبان و ادب اور فلسفہ وغیرہ شامل ہیں ' تاہم انہوں نے خاص طور پر قرآن کریم اور آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات گرامی کو موضوع بحث بنایا ہے۔ مولانا ابوالحسن علی الندویؒ کے بقول : ''اسلامی تاریخ و ثقافت کے مختلف النوع موضوعات پر لکھتے ہوئے' مستشرقین کی ایک بڑی تعداد اپنے سیاسی اور دینی مقاصد کے پیش نظر' کمزور پہلوؤں کی تلاش میں رہتی ہے اور کسی شہر کی بلدیہ کے سینیٹری انسپکٹر کی مانند ، جو شہر کے خوبصورت مناظر اور حسن سے بے نیاز' محض گندگی کے ڈھیروں کو ہی دیکھتا ہے' یہ مستشرقین بھی ایسے ایسے نکتے تلاش کر لاتے ہیں جس سے (اسلام کے بارے میں) عفونت اور گندگی کو اچھالا جا سکے اور یہ اپنے قاری کے لیے مائیکرو سکوپ کے ذریعے چھوٹے چھوٹے نقطوں کو سمندر اور ذرّوں کو پہاڑ بنا کر پیش کرتے ہیں۔ (حوالہء مذکور).

قرآن کریم کے بارے میں جن جدید اور قدیم مستشرقین نے قلم اٹھایا ہے ان میں سے قریباً سبھی نے قرآن حکیم کی موجودہ ترتیب کو نظر انداز کرتے ہوئے اپنے اپنے طور پر قرآنی سورتوں کی ترتیب نزولی متعین کرنے کی کوشش کی ہے۔ مستشرقینؒ کے نزدیک ترتیب نزولی کی اہمیت اس لیے زیادہ ہے کہ وہ اس کے ذریعے آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کے افکار و نظریات میں ارتقاء ثابت کرتے ہوئے مختلف آیات اور سورتوں کو آپ صلی

اللہ علیہ وسلم کی وقتی ضروریات کے پورا کرنے کا ذریعہ ثابت کر سکیں اور اس طرح قرآن کو خالص الوہی پیغام کی بجائے انسانی کوشش ثابت کیا جا سکے۔ اکثر مستشرقین نے قرآن حکیم کے یہودی اور عیسائی مآخذ ڈھونڈنے کی بھی کوشش کی ہے اور بعض مستشرقین نے "اعلیٰ انتقاد" کے اصولوں کا اطلاق کرتے ہوئے قرآنی آیات کے اسالیب اور مفاہیم کو مدِنظر رکھتے ہوئے مطالعہ کرنے کی کوشش کی ہے۔ قرآنی نصوص کے اس طرح کے مطالعہ کو آرتھرجیفری نے خوب سراہا ہے اور اس کے بقول :" ایڈنبرا کے بیل(Bell of Edinburgh) اور ییل کے ٹوری (Torrey of Yale) نے اپنے اپنے طور پر نص قرآنی پر "اعلیٰ انتقاد " کے اصولوں کا اطلاق کیا۔ جس سے ان پر یہ بات واضح ہو گئی کہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم (قرآنی) مواد کو اکٹھا کرتے ، اسے آیات کی شکل دیتے ، مواد کی چھان پھٹک کرتے ہوئے اسے بار بار لکھتے تا کہ ان کو کتاب کا حصہ بنایا جا سکے" (Arthur Jeffery: The koran-Selected Suras، ص۱۴۔۱۵)۔

قرآن کریم کے بارے میں مستشرقین کا یہ رویہ آرتھرجیفری ہی کے مندرجہ ذیل بیان سے خوب سمجھا جا سکتا ہے "یہ کہا جاتا ہے کہ عہدنامہ جدید کے بغیر عیسائیت اپنے وجود کو باقی رکھ سکتی ہے ، مگر یہ بات بہت یقینی اور حتمی ہے کہ اسلام قرآن کے بغیر زندہ نہیں رہ سکتا" (Arthur Jeffery:The Qur'an as scripture، نیویارک ۱۹۵۲ء)۔ دین اسلام اور اسلامی تعلیمات میں قرآن حکیم کی یہی مرکزی حیثیت وہ سبب ہے جس کی وجہ سے آرتھرجیفری اور اس جیسے دیگر مستشرقین نے اس میں تضادات ڈھونڈنے ،اس کے انسانی مصادر متعین کرنے اور مکی اور مدنی سورتوں میں ارتقا ثابت کرنے کے لیے اپنی عمریں کھپا دیں (تفصیل کے لیے دیکھیے ایم۔ اے چوہدری: Orientalism on Varient Readings of the Qur'an در The American Journal of Islamic Social Sciences، ۱۲:۱۷۰، ۱۷۱، ۱۷۹۔۱۸۱، عدد ۲)۔

قرآن حکیم کے بعد مستشرقین کا دوسرا بڑا ہدف ہمیشہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات گرامی رہی ہے۔ مستشرقین، آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات اقدس کے ساتھ، (العیاذ باللہ) مرگی کی بیماری سے لے کر جملہ اخلاقی برائیاں منسوب کرتے رہے ہیں۔ دور حاضر میں، آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کے چند شخصی محاسن یا انداز حکمرانی کی چند خصوصیات بیان کر کے ماہرین علاقائی مطالعہ وہی کچھ بیان کر رہے ہیں جو ان کے پیش رو کیا کرتے تھے۔ مثال کے طور پر مشہور یہودی مستشرق برنارڈ لویس ، کیپل گلز کی کتاب ، پیغمبر اور فرعون : مصر میں مسلم انتہا پسندی " کا پیش لفظ لکھتے ہوئے آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کے بارے میں رقمطراز ہے: " محمد کی زندگی دو مرحلوں میں بٹی ہوئی ہے ۔ پہلے مرحلے میں وہ مکہ کی ریاست کے باغی اور دوسرے مرحلے میں وہ مدینہ کے حاکم اعلیٰ تھے اور انہوں نے یہ جدوجہد اقتدار کے حصول تک جاری رکھی"(Kepel Gilles: The Prophet Pharaoh-Muslim Extremism in Egypt، لنڈن ۱۹۸۵ء، ص۱۔۱۱)، گویا یہ ثابت کرنے کے بعد کہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم کا اسوہ سبھی مسلمانوں کے لیے قابل تقلید ہے ، برنارڈ لویس ، اپنی سیاسی اور دینی مصالح کے پیش نظر یورپ ، کینیڈا اور امریکہ میں مقیم سبھی مسلمان اقلیتوں کو یہ کہہ کر غیر محفوظ بنانے کی کوشش کرتا ہے کہ مسلمان صرف باغی یا مقتدر ہوتے ہیں .

گزشتہ دو تین دہائیوں میں مغرب کے اس دوھرے معیار پر مبنی علمی تحقیقات کا خاطر خواہ ردّعمل اسلامی دنیا میں پیدا ہوا۔ ۱۹۸۲ء میں دارالمصنفین اعظم گڑھ کے زیراہتمام "اسلام اور مستشرقین" کے عنوان کے تحت بین الاقوامی سیمینار منعقد کیا گیا جس میں پڑھے جانے والے وقیع مقالات کو ۱۹۸۵ء اور۱۹۸۶ء میں متعدد جلدوں میں شائع کیا گیا۔ مجلۃ المنھل ، سعودی عرب نے ۱۹۸۹ء میں الاستشراق و المستشرقون کے نام سے خاص نمبر شائع کیا۔ مناہج المستشرقین کے نام سے مکتب التربیۃ

العربی للدول الخلیج نے۱۹۸۵ء میں ریاض، سعودی عرب سے نہایت وقیع کتاب شائع کی ، جس میں قرآن کریم ، سیرت رسول صلی اللہ علیہ وسلم ، اسلامی عقائد، قانون و شریعت، فلسفہ، اسلامی تاریخ اور عربی زبان وادب کے بارے میں چیدہ چیدہ مستشرقین کی آراء کا تنقیدی جائزہ پیش کیا گیا۔ اس سلسلے میں سب سے اہم کام عرب عیسائی ڈاکٹر ایڈورڈ سعید نے Orientalism لکھ کر کیا۔ جس میں اس نے بدلتے ہوئے حالات کے ساتھ استشراق کو استعماری قوتوں کا مستقل ہراول دستہ ثابت کیا اور جس کے بعد تقریباً سبھی مستشرق ''ماہر علاقائی مطالعہ'' کہلوانے میں عافیت محسوس کرنے لگے۔

ان سارے معروضی حقائق کے باوجود یہ بھی ایک ناقابل تردید حقیقت ہے کہ اگر مستشرقین اسلامی ورثے کی بہت ساری کتابوں کو منصۂ شہود پر نہ لاتے تو ان مخطوطات کو شاید اب تک روشنی دیکھنا بھی نصیب نہ ہوتی۔

مستشرقین کی اسلام دشمنی کے باوجود ان کی خدمات کا کھلے دل سے اعتراف نہ کرنا حق اور دیانت کے خلاف ہو گا۔ بہت سے مستشرقین جنھوں نے بے پناہ لگن ، غیر معمولی انہماک اور مسلسل جدوجہد کرتے ہوئے اپنی پوری زندگیاں اسلامی علوم و فنون کے مطالعے اور تحقیق میں بسر کر دیں، ان کے اس علمی کارنامے کا تذکرہ کرتے ہوئے مولانا ابوالکلام آزاد نے ایک مرتبہ کہا تھا : ''تاریخ و ادب کی وہ بے بہا کتابیں جن کے الگ کر دینے کے بعد عربی اور مسلمانوں کا کشکول خالی ہو جاتا ہے ، صرف یورپ کی سرپرستی کی وجہ سے آج دنیا میں نظر آ رہی ہیں'' (ڈاکٹر عمر فروخ: ''الاستشراق'' مالہ...... وما علیہ'' در المنہل عدد ۴۷۱، اپریل رمئی ۱۹۸۹، ص۱۵۔۱۷)۔ اسی طرح علامہ شبلی نعمانیؒ نے طبقات ابن سعد ، مناقب عمر ابن عبدالعزیزؒ ، تجارب الامم وغیرہ جیسی جلیل القدر کتابوں کی تحقیق و اشاعت پر مستشرقین کو مبارکباد دیتے ہوئے، تاریخ، جغرافیہ، لغت، طب، فلسفہ اور ادب پر قدیم مسلمانوں کے ورثے کو تباہی سے بچانے پر مستشرقین کا شکریہ ادا کیا تھا (Kepel Gilles: The Prophet and Pharaoh، Muslim Extremism in Egypt، ص۱۱۔۱۸) .

انیسویں صدی عیسوی میں فلاشیر (۱۸۰۱۔۱۸۷۰ء) نے تفسیر البیضاوی اور زمخشری کی المفصل شائع کی اور اس کے شاگرد زخاؤ نے ابو ریحان البیرونی کی ماللھند اور الآثار الباقیہ کو شائع کیا۔ فلوگل ۱۹۰۳۔۱۸۷۰ء نے حاجی خلیفہ کی کشف الظنون کو چھاپا۔ وستنفلت (۱۸۰۸۔۱۸۸۹ء) نے وفیات الأعیان لابن خلکان ، تہذیب الأسماء للنووی ، طبقات الحفاظ للذہبی ، کتاب المعارف لابن قتیبہ ، السیرۃ لابن ہشام اور معجم البلدان للیاقوت الحموی جیسی کتابیں تحقیق کے بعد شائع کیں۔ بیسویں صدی میں ہارٹوک دیرنبرگ(۱۸۴۴۔۱۹۰۸ء) نے سیبویہ کی الکتاب اور تاریخ الفخری کو شائع کیا۔ ڈی خویہ (۱۸۳۶۔۱۹۰۹ء) نے فتوح البلدان، البلاذری کی اور تاریخ الرسل والملوک الطبری کو شائع کیا۔ مارگولیتھ ۱۸۵۸۔۱۹۴۰ء نے تفسیرالبیضاوی میں سے سورۃ آل عمران اور ابو العلاء المعری کے رسائل انگریزی ترجمہ کرنے کے علاوہ الیاقوت الحموی کی معجم الأدباء اور السمعانی کی کتاب الأنساب جیسی بنیادی کتابیں شائع کیں .

کرنکو (۱۸۵۲۔۱۹۵۳ء) نے ابن درید کی جمھرۃ اللغۃ اور ابن حجر کی الدُّرَرُ الکامنہ شائع کیں اور پروفنسال (۱۸۹۴۔۱۹۵۶ء) نے ابن حزم کی انساب العرب کو زیور طباعت سے آراستہ کیا ، علاوہ ازیں سرچارلس لائل نے المفضلیات مع شرح الانباری متن اور انگریزی ترجمے کے ساتھ شائع کی۔ ولیم رائٹ المبرد کی الکامل جیسی کتاب کو سامنے لائے۔ رینالڈ نکلسن، منگمری واٹ، ھملٹن گب، اے جے آربری۔ سرولیم میور، تھامس آرنلڈ، کارل بروکلمان اور وینسنک کی علمی کاوشیں امت مسلمہ کی جانب سے سپاس گزاری کی مستحق اور لائق ستائش ہیں ، صرف وینسنک کی المعجم المفھرس لألفاظ الحدیث النبوی جیسے عظیم کام کی جتنی بھی تعریف کی

جائے کم ہے .

یہ درست ہے کہ مستشرقین کی ان گرانقدر خدمات سے مسلمانوں کو اپنے عظیم الشان ورثے سے آگاہی حاصل ہوئی ' لیکن اس کا سب سے بڑا نقصان یہ ہوا کہ اسلامی علوم میں بھی بڑی حد تک امت مسلمہ کا انحصار مغربی تحقیق پر بڑھتا گیا اور اب معاملہ یہاں تک پہنچ گیا ہے کہ جدید تعلیم یافتہ طبقے کے نزدیک اسلامی تصورات کی وضاحت ، قانون و شریعت تاریخ اور اسلامی اقدار کے بارے میں مغربی مصادر ہی قابل اعتماد جانے جاتے ہیں اور عالمی سطح پر اسلام اور اسلامی تعلیمات جاننے کے لیے ہالینڈ میں چھپنے والا انسائیکلوپیڈیا آف اسلام ہی سب سے بڑا مصدر و مرجع ہے اور عالم اسلام میں بھی مغرب کی خوشہ چیں نسل بڑھتی جا رہی ہے جو مغرب کے تتبع میں اسلامی ظواہر کی تعبیر کرنا چاہتی ہے۔ ضرورت اس امر کی ہے کہ اسلامی عقائد اور ثقافت کے بارے میں مغرب میں چھپی ہوئی کتب کو شعوری آگاہی کے ساتھ پڑھا جائے اور شواهد اور براہین کی مدد سے تشویہ الحق کی جملہ کوششوں کو آشکار کیا جائے.

علاوہ ازیں عالمی منظر نامہ آج اس بات کا بھی متقاضی ہے کہ بلاد اسلامیہ میں Orientalism (شرق شناسی) کے مقابلے میں Occidentalism (غرب شناسی) کے لیے تحقیقی مراکز قائم کیے جائیں تاکہ مغربی ممالک کے ساتھ بین الاقوامی تعلقات اور تہذیبی ظواہر کے مطالعے کے ضمن میں مسلمان کوئی بھی قدم اٹھانے سے پہلے اس خطہء ارضی اور اس کے جملہ متعلقات سے پورے طور پر آگاہ ہوں .

[تاہم اس میں شبہ نہیں' کہ وقت کے ساتھ ساتھ' مسلمانوں کی اپنے علوم وفنون سے واقفیت بڑھ رہی ہے اور مستشرقین کے بارے میں' لوگوں کے دلوں میں موجود عظمت وقت کے ساتھ ساتھ کم ہو رہی ہے اور قریب قریب تمام اسلامی ملکوں میں ان کے پروپیگنڈے کا موثر جواب دینے کے لیے علمی اور تحقیقی مراکز کام کر رہے ہیں۔ خود یورپ میں بھی ہر بڑے شہر میں اسلامی مراکز مصروف عمل ہیں۔ جہاں سے اسلام اور مسلمانوں کے متعلق لوگوں کو عمدہ طور پر رہنمائی مہیا کی جا رہی ہے].

مآخذ: (۱) شرف الدین اصلاحی : مستشرقین ' استشراق اور اسلام در معارف ج ۱۱ [دارالمصنفین ' اعظم گڑھ ' ۱۹۸۶ء] ص ۴۸-۵۰ ;(۲) Hams ' Dictionary of Modern Written Arabic:Wehr نیویارک ۱۹۷۳ء ;(۳) Arabic :Maam Z.Madinah English Dictionary ' نیویارک ۱۹۷۳ء ;(۴) محمد یوسف رامپوری : تحریک استشراق' در مجلہ دارالعلوم دیوبند [مارچ ۱۹۸۸ء) ;(۵) عمر فروخ : الاستشراق ' مالہ ...... وما علیہ' در مجلۃ المنھل' ۷۱:۴' ۱۹۸۹ء ;(۶) یوسف اسعد داغر : مصادر الدراسۃ الادبیۃ ' بیروت ۱۹۵۶ء ;(۷) نجیب العقیقی : المستشرقون دارالمعارف القاہرہ' ۱۹۶۴ء ; (۸) ایڈورڈ سعید :Orientalism ' نیویارک' ۱۹۷۸ء ;(۹) السترہامی نقرہ : القرآن و المستشرقون ' مکتبۃ التربیۃ العربی للدول الخلیج' ۱۹۸۵ء ; (۱۰) Karen Armstrong: A Biography of the Muhammad ' نیویارک ' ۱۹۹۲ء ; (۱۱)آرتھر جیفری :The Koran-Selected Suras ' نیو یارک ۱۹۵۸ء ; (۱۲) The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic world (۱۹۹۵ء) ج ۳ ;(۱۳) عبدالرحمٰن مؤمن :On Islamic Fundamentalism ' در ہمدرد اسلامکس ' ۱:۴ ; (۱۴) السامرائی : نعمان عبدالرزاق الفکرالعربی والفکر الاستشراقی ' الریاض ۱۹۸۹ء ; (۱۵)محمد اکرم چوہدری : Orientalism on Varient Readings of the Quran ' در The American Journal of Islamic Social Sciences ' ۲:۱۲ ' ص ۱۷۰-۱۸۱ ;(۱۶) Kepel Gilles : The Prophet and Pharoah Muslim Extremism in Egypt ' لنڈن ۱۹۸۵ء.

(محمد اکرم چوھدری)

••..............••

استطاعۃ: مقدور' عمل کی قوت' طاع (اطاعت ※

کرنا) کے باب اِستِفعال کا مصدر۔ اگرچہ یہ لفظ بنفسہ قرآن مجید میں نہیں آیا تاہم اس کا فعل "استطاع" اکثر اس کے متن میں وارد ہوا ہے۔ اپنے مصدر کی طرح یہ [فعل] اصول دین اور علم الکلام کی ایک فنی اصطلاح بنا۔ اس کا ترجمہ عموما مقدرۃ (Capacity) ہے (دیکھیے Trittion: *Muslim Theology* لنڈن ۱۹۴۷ء، ص۶۸ و حاشیہ ۲)۔ ونیسنک (Wensinck) نے استعداد (Faculty) ــــ کو ترجیح دی، جبکہ دوسرے ماہرین کے نزدیک طاقت (Power)-اس آخری مفہوم میں علم الکلام میں بآسانی قدرۃ اور استطاعۃ کو مماثل قرار دیا جاتا ہے (دیکھیے عبدالجبار کے ملاحظات، شرح الاصول الخمسہ طبع عبدالکریم عثمان، مطبوعہء قاہرہ ۱۳۸۴ھ/۱۹۶۵ء، ص ۳۹۳)۔ الجرجانی نے قدرت قوت (امکانی صلاحیت کے مفہوم میں استعداد)، وسعت (استعداد، قوت کے مفہوم میں) اور طاقت (استعداد، قوت) جیسے الفاظ کو استطاعت کے نیم مترادفات کے طور پر تجویز کیا ہے (التعریفات، طبع فلوگل لائپزگ ۱۸۴۵ء، ص۱۸) [الجرجانیؒ نے انہیں لغوی طور پر متقارب المعانی لکھا ہے، مطلب یہ ہے کہ لغوی طور پر، ان کے معانی ایک دوسرے کے قریب قریب ہیں، البتہ اصطلاحی طور پر ان میں فرق ممکن ہے]۔

[اصطلاحی اعتبار سے استطاعت کی تعریف یوں کی جاتی ہے: الاستطاعةُ هی عرض یخلقه الله فی الحیوان یفعل به الافعال الاختیاریه (الجرجانی، ص۱۱)۔ (استطاعت ایک ایسا وصف ہے جو اللہ تعالی جاندار میں پیدا کرتا ہے۔ جس کے ذریعے وہ اختیاری افعال سر انجام دیتا ہے) متکلمین نے اس کی یوں تعریف کی ہے: "هی صفة بها یتمکن الحیوان من الفعل والترك" (حوالہ مذکور)، یعنی یہ ایسا وصف ہے جس کی بنا پر بندہ فعل کرنے یا نہ کرنے پر قادر ہوتا ہے۔ پھر استطاعت کی دو قسمیں بیان کی جاتی ہیں۔ حقیقی استطاعت اور صحیح استطاعت، اول الذکر سے مراد ایسی مکمل قدرت ہے جس کے موجود ہونے پر فعل کا صدور ہوتا ہے۔ یہ استطاعت عموماً فعل کے مقارن ہوتی ہے، جبکہ دوسری صورت سے مراد یہ ہے کہ ہر قسم کے موانع فعل (مثلاً مرض وغیرہ) زائل اور رفع ہو جائیں]۔

یہ خیال عمل کے اختیاری تجزیئے پر غلبہ حاصل کیے ہوے ہے۔ اس کے بارے میں علم الکلام کی قدیم تعبیرات کی روشنی میں مختلف معانی یا معانی کے دقیق فرق کے تحت بحث کی جانا [ضروری] ہے۔ الاشعریؒ اپنی کتاب مقالات الاسلامیین میں اپنے پیشرو حضرات کی آراء کا تفصیلاً ملخص پیش کرتے ہیں۔ ایک مفصل تجزیہ یکجا طور پر Brunschvig : *Devoir et Pouvoir*، *St. Isl* شمارہ ۲۰ (۱-۴۶) میں دیکھا جاسکتا ہے۔ ہم اپنے آپ کو خاص خاص مخصوص عنوانات تک محدود رکھیں گے:

(۱) غیلان اور مرجئہ [رک بآں] استطاعۃ اور قدرۃ یا قوۃ میں تقریباً کسی طرح کا کوئی امتیاز روا نہیں رکھتے اور ان کے نزدیک اعمال کے سلسلے میں ایک آدمی کی قدرت کا انحصار اس کی تکمیل کے لیے اس کی جسمانی موزونیت پر ہے۔

(۲) معتزلہ میں سے بغدادی مکتب فکر بھی جسمانی صحت و سلامتی کو استطاعت قرار دیتا ہے، جو کہ عمل کی انجام دہی کو ممکن بنا دیتی ہے اور ابو الهذیل اور دوسرے بصری [معتزلہ] کے نزدیک یہ ایک اتفاقی امر (حادثہ) ہوتا ہے، جو اس صحت وسلامتی پر وارد ہوتا ہے (دیکھیے Brunschvig : R کتاب مذکورہ، ص۱۴)۔ عام معتزلہ کے نزدیک بہرحال یہ [صحت وسلامتی] عمل سے مقدم ہوتی ہے۔ یہ عمل پر مجبور نہیں کرتی اور عمل کی انجام دہی کے دوران ختم ہو جاتی ہے۔ جب انسان سے عمل کا صدور ہوجاتا ہے تو "عمل کے لیے قدرت" کا نظریہ ہرگز زیر بحث نہیں رہتا۔ اس موضوع پر معتزلہ کے نقطہ نظر کا حامل ایک بیان عبدالجبار: کتاب مذکور، ص۳۹۰ وبعد دیکھا جا سکتا ہے (نیز دیکھیے ص۳۹۰، حاشیہ از عبدالکریم عثمان؛ نیز الخیاط: کتاب الانتصار، طبع Nylerg وترجمہ نادر، بیروت ۱۹۵۴ء، ص۶۲-۷۲)، لیکن ضرار

کے نزدیک عمل سے مقدم استعداد اس کی انجام دہی کے دوران موجود رہتی ہے۔

(۳) مجبرۃ کہلانے والا گروہ' جسے [ابوالحسن] بعض پہلوؤں سے اپنا پیش رو تصور کرتے ہیں اور انہیں اہل الاثبات کے نام سے موسوم کرتے ہیں' ان تمام عناصر کے مجموعے کو استطاعت قرار دیتا ہے جو کہ عمل کی انجام دہی میں یکجا ہو جاتے ہیں۔ ہشام بن حکم رافضی ان میں سے پانچ گنواتا ہے: صحت وسلامتی (جسمانی) موافق حالات' مستحسن وقت' ادوات عمل اور یہ کہ سبب عمل کا کرنا اور نہ کرنا دونوں ممکن ہو ان تمام عناصر کی موجودگی ہی میں عمل ممکن ہوتا ہے (دیکھیے الاشعری: مقالات طبع عبدالحمید مطبوعہ قاہرہ بدون تاریخ' ا:۱۱۰-۱۱۲؛ و W. Montgomery: Free will and Predestination لنڈن ۱۹۴۸ء' ص ۱۱۶-۱۱۷)۔ ان میلانات کو نجار کے موقف کے ساتھ ملایا جاسکتا ہے جو کہ اشعری نقطہ نظر سے بہت قریب ہے: کہ "قدرت" ختم نہیں ہوتی' یہ عمل سے قبل موجود نہیں ہوتی۔ اسے عمل کے عین موقع پر' اس کے لیے اللہ تعالی پیدا کرتا ہے جس کی تکمیل اس (قدرت) کی مرہون منت ہوتی ہے۔

(۴) الاشعری اپنی کتاب ابانۃ (قاہرہ دون تاریخ' ص۵۳-۵۵) میں استطاعت پر اپنے نقطۂ نظر سے بحث کرتے ہیں اوراپنی کتاب لمعہ (طبع و ترجمہ انگریزی R. Mc Carthy بیروت ۱۹۵۳' ص۵۴-۶۹' ۷۶-۹۶) کا ایک باب اس کے لیے مختص کرتے ہیں۔ان کا خیال ہے کہ اللہ تعالی اس عمل کی قدرت' اسی کے ساتھ اور صرف اسی لیے' براہ راست پیدا کرتے ہیں۔ وہ پہلے سے موجود نہیں ہوتی۔ یہ نظریہ معتزلی نظریات سے مختلف نظریہ ہے۔ مطلوبہ جسمانی صحت وسلامتی نہ رکھنے والا انسان "عجز" [معذوری] سے پکارا جاتا ہے؛ وہ یقیناً عمل کی انجام دہی سے قاصر ہوگا' لیکن استطاعۃ کے بارے میں یہ نظریہ درست نہیں۔ اس کے برعکس اگر کام کرنے کی قدرت اسے ناکام کر دے' خواہ اس کی جسمانی صحت وسلامتی کی کوئی سی بھی نوعیت ہو' کام کرنے کی طاقت اسے عاجز کردے گی' تو اس کی وجہ صرف یہ ہے کہ اللہ تعالی نے اس کے اندر مطلوبہ قدرت (مقدرت) پیدا نہیں کی؛ اس طرح سے اللہ تعالی نے کسب یا اکتساب کو اس [شخص] سے منسوب نہیں کیا جو کہ متعلقہ شخص کو وہ کام کرنے کی (فطری طور پر) اجازت دینے کا نام ہے' اور جو کہ اخلاقی اہلیت کا ذریعہ ہے۔ اس مفہوم کی روشنی میں کہا جا سکتا ہے کہ "اللہ تعالی ہر طرح کے اچھے یا برے انسانی اعمال کا خالق ہے" لہذا لازماً یہ نتیجہ اخذ کرنا پڑے گا کہ انسان "مجبور" ہے؟ اکتساب کے ضمن میں اشعری کے مفصل مباحث موجود ہیں' مثال کے طور پر ا الباقلانی' جو اپنی [کتاب] التمہید (طبع McCarthy ' بیروت ۱۹۵۷ء' ص۲۸۶-۲۹۵) میں استطاعت پر مفصل بحث کرتا ہے' اسے جبر (اضطرار) سے ممیز کرنے میں بڑی محنت سے کام لیتا ہے' فالج زدہ انسان کے ہاتھوں کا کانپنا اضطرار [رک بآں] اور مجبوری ہے' اس کے برعکس اللہ تعالے کی پیدا کردہ استطاعت کی بدولت انسان ان اعمال کو چنتا اور پسند کرتا ہے' جنہیں وہ انجام دیتا ہے اس لیے اسے "مجبور" (مضطر) نہیں کہا جا سکتا (کتاب مذکور' ص ۳۹۳)۔ الجوینی اپنی [کتاب] ارشاد (طبع وترجمہ فرانسیسی Luciani ' پیرس ۱۹۳۸' ص۱۲۲/۱۹۶' ۱۲۵/۲۰۱) میں استطاعت کا ذکر "قوت" کے ایک نیم مترادف [لفظ] کے طور پر کرنے پر اکتفا کرتے ہیں جو کہ کسب کی ضمانت فراہم کرتی ہے اور یہ قوت ذرائع و آلات کی درستگی وسلامتی سے مطابقت رکھتی دکھائی دیتی ہے۔ یہ حقیقت برقرار اور موجود رہتی ہے کہ اتفاقی حادثہ کی طرح یہ براہ راست اللہ کی پیدا کردہ ہے اور یہ کہ ہر حادثے کی طرح یہ "اختتام پذیر" نہیں ہوتی' اس لیے یہ عمل سے قبل موجود نہیں ہوتی' جیسا کہ معتزلہ کا موقف ہے' بلکہ یہ اس کا جزو لازم ہے(کتاب مذکور' ص۱۲۵/۲۰۱)۔ اشاعرہ کی کتابوں میں انہی اقوال کا تکرار ہے جو بنیادی طور پر [آپس میں] مشابہ ہیں' لیکن مصنف

کی [افتادِ طبع] کے لحاظ سے دقیق فرق کے حامل ہیں۔ الجرجانی اپنی [کتاب] اَلتعریفات (ص۱۸-۱۹) میں ان تمام [اقوال و آراء] کا ملخص پیش کرتے ہوئے "استطاعت" کی تعریف کچھ یوں کرتے ہیں کہ "یہ جانداروں میں اللہ تعالٰی کا پیدا کردہ اِتفاقی امر ہے جس کی بدولت وہ اپنی مرضی سے مختلف اعمال سر انجام دیتے ہیں" وہ کہتے ہیں کہ "حقیقی" استطاعت (قوت) کی تکمیل ہے جو کہ لازمًا عمل کے آغاز کو متعین کرتی ہے اور اس کا جزو لازم ہوتی ہے" مختصراً ہم کہہ سکتے ہیں کہ استطاعت کا نظریہ اشاعرہ کے نظریۂ کسب کی اساس ہے [مطلب یہ ہے کہ] اس سے پیدا ہونے والا اثر یا عامل، دونوں کو باہم مربوط رکھتا ہے۔

(۵) الاشعری کے برعکس الماتریدی نے اپنی کتاب التوحید (اس کے تجزیہ و تبصرہ کے لیے دیکھیے R.Brunschvig: مقالہ مذکور، ص۲۵-۲۶) میں قوت کے دو مسلسل وقفے متعارف کرائے ہیں: (الف) جسمانی ذرائع کی صحت وسلامتی، جو کہ عطیۂ خداوندی ہے اور جو کہ عمل سے قبل موجود ہوتی ہے۔ یوں وہ الاشعری کے بیان کردہ عجز کی عدم موجودگی کو قدرت کا نام دیتے ہیں؛ (ب) ایک (معنوی) اہلیت جو عمل کی انجام دہی کا سبب بنتی ہے اور جو اس عمل کو جزا یا سزا سے وابستہ کرتی ہے اور اسے اخلاقی قدرو قیمت عطا کرتی ہے۔ یہ "اہلیت" استطاعت کو واضح اور معین کرتی ہے، گویا کہ الماتریدی کے نظریۂ کسب کی مماثل اور ہم پلہ ہے، یہ ایک [ایسی] خاصیت ہے، جو انسانی "ہنگامی قوت" سے مطابقت رکھتی ہے.

(۶) ہم ابن حزمؒ [کے افکار] میں مناسب طور پر ایک قریبی امتیاز [موجود] پاتے ہیں، لیکن متعدد مفروضات کے ساتھ (الف) عمل سے قبل جسمانی صحت وسلامتی کا ہونا ؛ (ب) عمل کی تکمیل کے لیے اللہ تعالٰی کی طرف سے براہ راست اور فوری طور پر پیدا کردہ توفیق ، یہ اس آخری چیز (یعنی عمل) کے جزو لازم کے سوا اور کچھ نہیں۔ اس دوسرے مفہوم کے سلسلے میں ابن حزمؒ کہتے ہیں کہ یہ "قدرت کی تکمیل" ہے، اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ پہلے مفہوم کی رو سے غیر مؤمن ایمان لانے کی "قدرت" رکھتا ہے؛ لیکن دوسرے مفہوم کی رو سے وہ ہرگز یہ قدرت نہیں رکھتا ہے (کتاب الفصل فی الملل، قاہرہ مطبوعہ ۱۳۴۷ھ، ۳:۲۱-۲۶، ۳۱)۔ یہ اضافہ کیا جا سکتا ہے کہ ظاہری مذہب سے یکسر مخالف نظریات رکھنے والے کچھ فقہا یا علمائے اصول اس بارے میں ابن حزمؒ کے نظریات سے ملتے جلتے افکار کے حامل تھے، مثلاً الطحاویؒ حنفی اور الکلینی۔ مزید برآں اس نظریئے کا موازنہ ابن تیمیہؒ کے افکار سے بھی کیا جا سکتا ہے۔ یہ درست ہے کہ وہ استطاعت کا کوئی ذکر نہیں کرتے، بلکہ عمل سے قبل موجود ایک قدرت کے بارے میں انہوں نے لکھا ہے جو کہ ضروری قرار دیئے بغیر اسے مشروط ٹھہراتی ہے اور ایک ایسی قدرت کے بارے میں بھی لکھا ہے جو عمل کا جزو لازم ہوتی ہے اور اس کی انجام دہی کو ضروری بنا دیتی ہے (دیکھیے R.Brunschvig: مذکورہ مقالہ، ص۴۱)۔ بلاشبہ یہ مرجعِ استطاعۃ ہے، جسے الماتریدیؒ اور ابن حزمؒ تسلیم کرتے ہیں۔ جس کا ذکر الجرجانی (اَلتعریفات، ص ۱۹) اشاعرہ کی متذکرہ بالا تعریفات میں یہ اضافہ کر کے کرتے ہیں کہ قدرتی رکاوٹوں، مثلاً بیماریوں اور ان سے ملتی جلتی دوسری تکلیفوں کی عدم موجودگی میں "صحت و سلامتی کی صورت" میں ہوتی ہے .

یہاں اور بھی بہت سارے حوالہ جات دیئے جاسکتے ہیں، جو اس امر پرمرکوز ہیں کہ استطاعت کا نظریہ، ایک فنی اصطلاح کی حیثیت سے، مختلف مکاتب فکر کے ہاں مختلف [تعبیرات رکھتا] ہے اور یہ کہ یہ ہمیشہ انسان کے آزادی انتخاب کی اصل حقیقت یا عدم حقیقت پر مبنی نظریات پر منحصر رہتا ہے.

مآخذ: مقالے میں درج ہیں.

(L. Gardet [ت :ظفر علی ؛ ن: محمود الحسن عارف])

••------------••

اسْتِعراض: (ع)، خوارج [رک باں] کی ایک ※

فنی اصطلاح، جو عمومی مفہوم میں "مذہبی قتل" کے لیے مستعمل ہے ' خصوصاً ازارقہ [رک بآں] کی طرف سے ان کے غیر لچکدار بنیادی عقیدے پر اعتراض کرنے والے مسلمانوں اور ملحدوں کو موت کے گھاٹ اتار دینے کے لیے۔ تاہم یہ مفہوم ایک مفہومیاتی ارتقا کا نتیجہ دکھائی دیتا ہے فعل "استعرض" کا معنی مطلب ہے کسی کو اپنی مقبوضہ اشیا کی تفصیل بتانے کا حکم دینا، اسی طرح "اپنی رائے ظاہر کرنا" بھی ہے۔ اس طرح اِسْتِعْرَاض ایک تفتیش ہے جو اس فرقہ کے افراد اپنے ہاتھ آجانے والے اپنے دشمنوں سے کیا کرتے تھے۔ اِعْتِرَاض کا مفہوم ہے "یکے بعد دیگرے معائنہ کرنا، جائزے کے دوران میں [معائنہ کرنے والے کے سامنے سے] گزرنا" اور کسی پر حملہ کرنا" اور تمام اطراف میں بلا تمیز وار کرنا (دیکھیے القالی: اَمَالی، ۱:۱۱۹)۔ الطبری (۱:۳۳۶۸، س۱) میں مسعر بن فدکی کے بارے میں یہ الفاظ ملتے ہیں: اَقْبَلَ یَعْتَرِضُ النَّاسَ [جس کا مطلب یہ ہے، کہ وہ (مسعر، حضرت علی اور حضرت امیر معاویہ کی باہمی چپقلش کے زمانے میں دوران جنگ) دشمن پر حملہ کرنے کے لیے آگے بڑھا] اس لیے کہ یہ فعل حملہ کرنے کے معنی میں بھی استعمال ہوتا ہے۔ اسی طرح: المبرد (کامل، ص۶۱۶، قاہرہ ۱۰۴۱ھ؛ دیکھیے ابن ابی الحدید: شرح نہج البلاغۃ، ۱:۳۸۲) نافع کے بارے میں یہ حقیقت بیان کرتا ہے کہ وہ الاہواز میں [ھُوَ] (یَعْتَرِضُ النَّاسَ) وہ لوگوں سے تفتیش کرتا تھا اور بچوں کو قتل کر دیتا تھا (وَیَقْتُلُ الاَطْفَالَ)، لیکن یہ بالکل واضح ہے کہ بعد از تفتیش ان تختہ مشق بننے والے افراد کو اکثر وبیشتر قتل کر دیا جاتا تھا اور یہی عمل فعل یَعْتَرِضُ میں واضح طور پر مضمر اور موجود ہے۔

[اس مقالے میں مقالہ نگار نے استعراض کے بعض کتابوں میں استعمال سے، یہ نتیجہ اخذ کرنے کی کوشش کی ہے کہ یہ لفظ مذہبی تفتیش کے لیے استعمال ہوتا تھا، جبکہ یہ بات حقیقت سے بعید ہے، خوارج کے بعض فرقوں میں "مذہبی قتل" کی روایت ضرور موجود تھی، مگر اس کے لیے کوئی خاص لفظ مقرر نہیں تھا، اس سلسلے میں مقالہ نگار نے جو مثالیں پیش کی ہیں وہ محض اتفاقات پر مبنی ہیں] .

مآخذ : مقالے میں مندرج ہیں.

(C.Pellat [ت :ظفر علی؛ ن: محمود الحسن عارف])

••..............••

استعراض، عرض: جائزہ لینا، جائزہ لیتے اور ※ افواج کا معائنہ کرتے ہوئے گزرنا۔ [ایک خاص عسکری و انتظامی اصطلاح] اس منصب پر فائز حکومتی ملازم کو (عریض) (ج: عراض) کہا جاتا تھا۔ عرض کا صیغہ، شروع ہی سے دیوان الجیش یا عسکری امور، بھرتی کے فرائض، جائزۂ و تسجیل اور معائنہ پر مشتمل دیوان کی اہم سرگرمیوں کے ایک شعبہ کے ذمہ دار افسروں کے محکمہ سے نہایت قریبی طور پر وابستہ تھا [جبکہ] دوسرے شعبے کا تعلق تنخواہوں اور مراعات کے کام سے تھا [رک بہ دیوان الجیش]۔ عباسی خلافت کے ابتدائی دور کا صاحب دیوان الجیش یا اس کے بعد کی حکومتوں کے عریض الجیش (خصوصاً عباسی خلافت کے وسطی اور مشرقی حصوں میں قائم ہونے والی حکومتوں میں) اس طرح سے دور جدید کے وزیر دفاع، ناظر عمومی برائے مشاہرات (Paymas-ter-General) میر رسد (Quarter-master-General) اور عہد قدیم کے میر تسجیل (muster-master) کے فرائض سرانجام دیتے تھے۔ ابتدائی دور خلافت اور اس کے بعد آنے والی حکومتوں کی مستحکم عسکری عصبیت کی وجہ سے یہ منصب لازماً اعلی اہمیت کا حامل تھا اور اکثر وبیشتر اعلی ترین مناصب، مثلاً وزارت [کے حصول] کا ذریعہ بنتا تھا، چنانچہ علی بن فرات [رک بآں ابن الفرات] وزیر بننے سے قبل المکتفی کے عہد کے اواخر میں محکمہ افواج کا سربراہ تھا اور سلجوقی اہل کار اور مؤرخ انوشیروان بن خالد [رک بآں] نے سلطان محمد بن ملک شاہ اور سلطان محمود بن محمد کے عریض الجیش کی حیثیت سے خدمات انجام دیں اور آخر میں وہ متعدد مواقع پر

عباسی خلفا اور سلجوقی سلاطین ہر دو کے وزیر کی حیثیت سے کام کرتا رہا.

عریض الجیش کے معائنہ آفیسر کی حیثیت سے، فرمانروا کی معیّت میں، افواج کے معائنے کے تصور کی ابتدا مشرق قریب میں قبل از اسلام دور سے ہوئی۔ بزنطینی سلطنت میں عہد اسلام کے عریض کے فرائض محکمہ Logothetes tou Stratiotikou کی طرف سے انجام دیئے جاتے تھے۔ ساسانی سلطنت میں عسکری امور سے متعلق ایک علیحدہ محکمہ کے موجود ہونے کی کوئی واضح شہادت دستیاب نہیں ہے، اگرچہ کرائس ٹنسن (Christensen) کو یقین ہے کہ ان حکمرانوں کے عہد میں اس قسم کے محکمے کے موجود ہونے کا غالب امکان ہے (دیکھیے *L, Iran Sous les Sassanides*، بار دوم، ص۲۱۳-۲۱۴) ہمارے پاس یقینی طور پر ساسانی عہد میں، عرض کے بارے میں الدینوری اور الطبری ہر دو بیان کردہ مفصل حال موجود ہے، جس کے مطابق خسرونوشیرواں (۵۳۱-۵۷۹ء) نے اپنے عالی النسب معتمدین میں سے بابک کو دیوان المقاتلہ کا سربراہ مقرر کیا۔ عملی طور پر افواج کے حقیقی معائنہ کے لیے، متعلقہ آفیسر کے لیے ایک چوبی چبوترہ بنا دیا جاتا تھا۔ حتی کہ اگر بادشاہ کا بذات خود وہاں آنا ہوتا، تو اسے شہ سواری کے سازوسامان، زرہ بکتری کوٹ، چار آئینہ، بکتری ساق پوش، تلوار، نیزہ، سپر، گرز، تبر یا عصا، پہلے سے تیروں سے آراستہ کمانوں معہ ترکش، کمر بند میں رکھے ہوے تیس تیروں اور دو کمان کی دو فالتو ڈوریوں کے ساتھ آراستہ ہو کر آنا ضروری ہوتا تھا۔ نولدیکے ایسے احوال کوافسانوی قرار دیتے ہوے اس پر اعتماد نہیں کرتا، لیکن غالبًا اس نے یہاں غیر ضروری طور پر شک وشبہ کا اظہار کیا ہے، جبکہ ہم معقول انداز سے یہ کہہ سکتے ہیں کہ قبل از اسلام کے ایران میں [افواج کے] معائنے کا کوئی نہ کوئی طریق کار ضرور موجود تھا (الدینوری: ص۷۴-۷۵؛ الطبری:۱، ص ۹۶۳-۹۶۵، Noldeke: *Geschichte der perser und Araber zur Zeit der Sassaniden*، ص ۲۴۷-۲۴۹، دیکھیے گمنام مصنف کی مجمل التواریخ، ص: ۷۴، جہاں بیان کیا گیا ہے کہ مؤبد یا زرتشتی اعلیٰ مذہبی رہنما انوشیرواں کے عہد میں عریض کے منصب پر فائز ہوتا تھا).

دیوانُ المقاتلہ یا حضرت امیر معاویہؓ کے عہد کے دیوانُ الجند کی طرز پر قائم کیے جانے والے دیوان الجیش میں ابتدائی عباسی عہد میں [اتنی دور رس] تبدیلیاں کی گئیں کہ صاحب دیوان الجیش ایک با اثر شخصیت [کا مالک] بن گیا، تاہم یہ امر ملحوظ رکھا جائے کہ عریض کا منصب، جو کہ فرائض منصبی میں سے ایک فریضہ تھا، جیسا کہ خلیفہ کے ذاتی معتمد کا بھی یہی منصب ہوتا تھا، اشارہ کرتا ہے کہ اس کے معنی "عرائض واستدعات کو [خلیفہ کے حضور] پیش کرنا ہے، یعنی عرض المطالب نہ کہ کوئی عسکری فریضہ (دیکھیے Sourdel: *Le vizirat' abbaside*، ۲، ص۶۲۲-۶۲۳)، جس طرح کہ ہندوستان کی مغلیہ سلطنت میں میر عرض کہلانے والا اہل کار عرائض (لوگوں کی درخواستوں) کو بادشاہ کے حضور پیش کرنے کا ذمہ دار ہوا کرتا تھا۔ دیوان الجیش سے متعلق امور میں دیگر کاموں کے علاوہ سپاہیوں کی بھرتی اور ان کا اندراج (تسجیل) فوج کے سپاہ گرانہ خصائص کے رجسٹروں کی تکمیل، نیز ان کے پاس [موجود] اسلحہ اور گھوڑوں وغیرہ کے ریکارڈ کی تیاری شامل تھی [اور] یہ سب کام باقاعدہ جائزوں کے ذریعے ہی ممکن تھے، سپاہیوں کے خدو خال (حلیۃ الرجال) اور گھوڑوں [کے جسموں پر] لگائے گئے نشانات (سمات) کاعمدہ طریقے سے اندراج ضروری تھا، تاکہ دخیل لوگوں کو افواج سے دور رکھا جائے اور اصل سپاہی کے بجائے کسی دوسرے شخص کو اس کی جگہ لینے سے باز رکھا جائے یا اچھے گھوڑوں کو [خراب گھوڑوں سے] بدلنے یا اصطبلات سے نکال لیے جانے سے روکا جائے۔ ایسی بدعنوانیوں کے نتیجہ میں دیوان کی طرف سے غیر استحقاقیہ رقوم کی ادائیگی کر دی جاتی تھی اور ان تمام باتوں کے ساتھ ساتھ دشمن کے جاسوسوں کی فوج

تک رسائی کا ڈر بھی لاحق رہتا تھا۔ اس لیے یہ ایک قدرتی امر ہے کہ قدامہ، ہلال الصابئ، مسکویہ اور الماوردی جیسے ادبا ان شناختی طریقہ ہائے کار کی حقیقی اہمیت پر زور دیتے ہیں (دیکھیے W.Hoenerbach: Diwan al-gais: *Zur Heeresver waltang der Abbasiden*، در *Isl*، شمارہ ۲۹ (۱۹۴۹ء۔ ۱۹۵۰ء)، ص۲۶۸ وبعد)۔ یہ جائزے اور معائنے عموماً تنخواہوں کی ادائیگی کے موقعوں پر عمل میں لائے جاتے تھے اور دیوان کے مالیاتی شعبے کی نمائش کی جاتی تھی.

ہلال الصابئ المعتضد کے عہد خلافت میں حکومت کا مفصل تجزیہ پیش کرتا ہے (غالباً جس کا عہد محرم ۲۸۰ھ/مارچ۔ اپریل ۸۹۳ء سے شروع ہوتا ہے) اور اس میں وہ اس خلیفہ کے عہد میں عرض کا طریقہ کار بیان کرتا ہے المعتضد کے ذاتی جائزہ کی غرض سے ساری فوج بغداد کے میدان صغیر میں [یکجا] موجود ہوتی تھی، جبکہ وہ قصر حسنی کے رواقوں میں بیٹھا ان کا معائنہ کیا کرتا تھا۔ [عین] نیچے تنخواہوں کی ادائیگی کرنے والے اہل کار (کُتّابُ العطاء) بیٹھے ہوتے تھے، کمان دار اور ان کے غلام [رک بآں] یا غلاموں پر مشتمل دستے خلیفہ کے سامنے قطار در قطار ایستادہ ہوتے تھے۔ جائزے کا آغاز افسروں کے اپنے اپنے ایسے رجسٹر پیش کرنے سے ہوتا، جن میں ان کے ماتحت سپاہیوں کے نام اور مشاہرے وغیرہ درج ہوتے تھے۔ وزیر عبیداللہ بن سلیمان بن وہب ہر آدمی کو علیحدہ علیحدہ طلب کرتا اور برجاس کے کھیل میں اس کی مہارت کو جانچتا؛ اس کھیل میں حصہ لینے والے کو اپنے نیزے کی انی [زمین میں گاڑے ہوئے] لکڑی کے ایک ہلکے شہتیر کے اوپر والے سرے پر لگے ہوئے دھات کے حلقے کے اندر پیوست کرنا ہوتی تھی جس سے اپنے گھوڑے کو قابو میں رکھنے اور اپنے نیزے کا درست نشانہ لگانے میں اس کی مہارت یا عدم مہارت کا اظہار ہوجاتا تھا۔ (چار یا پانچ صدیوں بعد برجاس پر نیزہ کو نشانہ باندھ کر لگانا [عہد] ممالیک کی [رک بآں] مشقوں اور ممالیک کے پیادہ دستوں کی تربیت فروسیہ کی ایک نمایاں خصوصیت تھی) سپاہی کی کارکردگی کے مطابق المعتضد رجسٹر (جریدہ) میں اس کا درجہ ان حروف کی مدد سے متعین کرتا تھا: ج (جید، عمدہ)، ت (متوسط) یاد (دون، کمتر)۔ عرض کے اس حصے کے بعد عملی و عسکری امور کے ذمہ دار معتمدین آگے آتے اور سپاہیوں کے حلیوں کا ملاحظہ کرتے تاکہ رجسٹروں میں درج کوائف سے ان کی مطابقت کی جانچ پڑتال کی جا سکے، اس طرح سے وہ دخیل اور کسی اور کی بجائے شامل ہونے والے افراد (دخلاء، بدلاء) کو پکڑنے اور باہر نکالنے میں کامیاب رہتے تھے۔ خلیفہ کا دستخط شدہ رجسٹر وزیر کو واپس کردیا جاتا تھا اور معتمدین تب اس سہ گانہ مہارتی درجہ بندی کی بنیاد پر نئے رجسٹر تیار کرتے تھے۔ جیّد یا عمدہ سپاہیوں کو خلیفہ کی ''ذاتی فوج'' (عسکر الخاصہ) میں شامل کر لیا جاتا تھا۔ جس کا عرصہ تنخواہ نوے دن ہوا کرتا تھا، متوسط درجہ کے سپاہیوں کو بغداد کے پولیس کمشنر یا صاحب الشرطہ بدر کی کمان میں دے دیا جاتا تھا اور انہیں بغداد سے زیریں عراق اور مغربی ایران جانے والے راستوں پر واقع دفاعی نقطۂ نظر سے اہم مقامات کی محافظت پر مامور کیا جاتا تھا، انہیں عسکر الخدمۃ کہا جاتا تھا اور ان کی تنخواہ کا عرصہ ایک سو بیس دن ہوتا تھا۔ درجہ ''د'' (کمتر) کے سپاہی مختلف صوبوں کو روانہ کر دیئے جاتے تھے، تاکہ وہ محاصل کی وصولی میں مدد کریں اور گھوڑوں کو سدھانے اور اصطبلات سے متعلق امور پر انہیں مامور کیا جاتا تھا، یا انہیں بغداد، واسط اور کوفہ کے پولیس کمشنروں کی ماتحتی میں دے دیا جاتا تھا (ہلال: وزراء، طبع عبدالستار احمد فرج، مطبوعہ قاہرہ ۱۹۵۸ء، ص۱۷۔۱۹، مترجمہ، H. Busse (۲۷۹/۸۹۲۔۲۸۹/۹۰۲)، *Das Hofbudget des Chalifen al-Mutadid Billah*، در *Isl*، شمارہ ۴۳ (۱۹۶۷ء)، ص ۱۷۔۲۰، دیکھیے Hoenerbach، بمحل مذکور)۔ المعتضد اپنے ''ذاتی اصطبل'' کے سوا شاہی اصطبلات کی نگرانی کا خاص خیال رکھتا تھا [کیونکہ اس کا

"ذاتی اصطبل"] اس کے محل کا باقاعدہ حصہ تھا اور مسلسل اس کی نظروں میں رہتا تھا۔ وہ ہر ماہ ذیلی عمارتوں کے حصوں اور محل سے ملحقہ کارخانہ جات پر مشتمل دار العامہ میں "عرض" کا انعقاد کراتا تھا تاکہ اس امر کو یقینی بنایا جا سکے کہ [گھوڑوں وغیرہ کی] دیکھ بھال اور خدمت کا معیار برقرار رکھا گیا ہے یا نہیں (ہلال: کتاب مذکور، ص۲۲۔۲۳، مترجمہ Busse ص۲۴۔۲۵، [نیز (رکّ بہ اصطبل]).

تیسری صدی ہجری/نویں عیسوی کے اواخر سے مابعد تک دور افتادہ صوبہ جات میں قائم ہونے والی سلطنتوں نے عمومی طور پر بغداد میں عباسیوں کے انتظامی ڈھانچے کے نمونے پر اپنے ادارے تشکیل دیئے۔ مصر وشام کے فاطمیوں کے ہاں (القلقشندی دیوان الجیش کا ذکر عمومی دیوان الجیش والمراتب کے تین شعبوں میں سے ایک کی حیثیت سے کرتا ہے [جس کے] دوسرے شعبے سپاہ کے رجسٹروں کے کام اور جاگیروں کی عطائیگی سے متعلق تھے۔ صاحب دیوان الجیش اور اس کے معاون حاجب کے فرائض میں فوج کے جائزے (عرض) منعقد کرنا شامل تھا، جن میں سپاہیوں کے حلیے اور ان کے گھوڑوں کے نشانات کی جانچ پرکھ کی جاتی تھی اور اسے فوجی کمانداروں سے وابستہ نمائندگان کا عملہ فوج کے حالات سے باخبر رکھتا تھا (صبح الاعشی: ۳:۴۹۲۔۴۹۳).

ایران کی سر زمین میں عسکری امور کے محکمہ کی سر براہی کے لیے عباسیوں کے ہاں کے صاحب دیوان الجیش کے عہدہ کی جگہ بتدریج عارض کے منصب نے لے لی۔ صفاریوں یعنی یعقوب اور عمرو بن لیث نے ایک وسیع، مگر ناپائیدار سلطنت قائم کی جو مشرقی افغانستان سے لیکر عراق کی حدود تک پھیلی ہوئی تھی اور صفاری افواج کے نظم وضبط اور تنخواہوں کی چلت کے لیے ناگزیر طور پر ایک دیوان العرض قائم کیا گیا ہوگا۔ عارض یا رئیس لشکر موقع بموقع تنخواہوں کی ادائیگی اور اہم جنگوں [میں شرکت] سے قبل معائنوں کا انعقاد ضرور عمل میں لاتا ہوگا۔ ابن خلکان ان [دونوں] بھائیوں کے متعلق اپنے طویل اور اہم مقالے میں بیان کرتا ہے کہ کس طرح عمرو عارض کے حضور پیش ہونے والا پہلا جنگجو تھا [اور] یہ کہ تنخواہ ملنے سے قبل اس کے خدوخال، اسلحہ اور گھوڑے کا معائنہ کیا گیا۔ یہ مصنف وضاحت کے ساتھ اس طریقہ کار کا موازنہ ساسانی شہنشاہ خسروانوشیرواں [کے عہد] کی عرض کے ساتھ کرتا ہے جس کی تفصیل اوپر بیان کی گئی ہے (دیکھیے Bosworth: The armies of the Saffarids، در BSOAS شمارہ ۳۱ (۱۹۶۸ء)، ص ۵۴۸۔۵۵۱).

مغربی اور ایران اور عراق میں دیلمی سلطنت کے قیام کے بعد دیگر چیزوں کے ساتھ ساتھ عطیہ کے طور پر دی جانے والی جاگیروں [رک بآں] کے رقبہ میں قابل ادراک اضافہ دیکھنے میں آیا۔ [یہ جاگیریں] سول اور فوجی اہلکاروں کو بسر اوقات کے لیے عطیہ کے طور پر دی جاتی تھیں۔ اس لیے آل بویہ کے ہاں دیوان الجیش میں عسکری اور مالیاتی ہر دو تبدیلیوں کے ساتھ بہت زیادہ توسیع ہوئی اور اس کے مقابلے میں دوسرے حکومتی محکمہ جات کمتر ہو کر رہ گئے (دیکھیے Cahen: L'Evolution de l'iqta' du IXE au XIIIE Siecle، در Annales: economies, Societies' civilizations، شمارہ ۸ (۱۹۵۳ء)، ص۳۶۔۳۷)۔ معز الدولہ نے بغداد میں باب شمسیہ کے باہر دریاے دجلہ کے کنارے پر ایک نیا محل تعمیر کروایا جس میں چوگان [کھیلنے] کے لیے ایک میدان بھی تھا (چوگان کا کھیل اکثر وبیشتر عرض کا ایک جزو ہوا کرتا تھا، دیکھیے ابن اسفندیار: تاریخ طبرستان، ترجمہ Browne، ص۲۴۹)۔ جہاں [بیان کیا گیا ہے] کہ باوندد شاہ غازی رستم نے ۵۵۸ھ/۱۱۶۳ء میں سرائے میں اپنی [زندگی کی] آخری عرض اپنی افواج کے معائنہ کی غرض سے منعقد کی اور اپنی وفات سے عین قبل یہیں اس نے چوگان کی بازی لگائی (نشوار المحاضرہ، طبع، وترجمہ مارگولیوتھ، بعنوان The table-talk of a Mesopotamian

Judge، متن ص۷۰-۷۱؛ ترجمہ، ص ۷۵-۷۷)۔ عضد الدولہ کے دور میں سرکش سپاہیوں کو پرسکون رکھنے کی خاطر تنخواہوں کی باقاعدگی سے ادائیگی کے لیے عارض کے محکمہ میں معتمدوں اور محرروں کی تعداد میں اضافہ کر دیا گیا (روذراواری، در Eclipse of the 'Abbasid Caliphate، ۳:۴۳، ترجمہ ۵:۴۰)۔ جب عضد الدولہ اور اس کے بیٹے بہاؤ الدّولہ کے ادوار میں آل بویہ اپنے اقتدار کے عروج پر تھے تو ان کے ہاں متعدد عارض ہوا کرتے تھے۔ ایک دیلمیوں کے لیے اور دوسرا ترکوں، کردوں اور عربوں کے لیے۔ فوج کے اندر نسلی امتیازات کا انعکاس واظہار ہی بسا اوقات اضمحلال کا موجب بنتا تھا، چونکہ آل بویہ کے ہاں یا دیلمی خون کے خالص پن کو محفوظ رکھنے کے لیے خاص احتیاط ملحوظ رکھی جاتی تھی، اس لیے سپاہ میں سے دخیل لوگوں کا اخراج ان کے ہاں کے [منعقدہ] معائنوں کا ایک نمایاں پہلو تھا، جہاں عارض کی معاونت کے لیے قبائلی انساب کے ماہرین تعینات کیے جاتے تھے، ان موقعوں پر جاگیروں (اقطاع وغیرہ) کی عطائیگی پر نظرثانی کی جاتی تھی یا ان مراعات کو نقد رقوم کی ادائیگی کی صورت میں بدل دیا جاتا تھا، لیکن امیر کو [اس ضمن میں] قوی موقف اختیار کرنا پڑتا تھا۔ آل بویہ کی سلطنت اور دیگر سلطنتوں کے احوال میں اکثر یہ امر مرقوم ہے کہ عرض کے انعقاد میں فوج کے اندر بغاوت پھوٹنے کا خطرہ [موجود] رہتا تھا (عرض کے دوران مالیاتی اور جاگیراتی مراعات پر نظر ثانی کی جاتی تھی اور ان کی منسوخی کا امکان ہوتا) (آل بویہ کے عہد میں عرض اور عریض کے فرائض کے مکمل موضوع کے لیے دیکھیے Bosworth: Military organization under the Buyids of Persia and Iraq، شمارہ ۱۸-۱۹ (۱۹۶۵ء-۱۹۶۶ء)، ص۱۴۳-۱۶۷، خصوصاً ص۱۶۲ وبعد؛ نیز Busse: Chalif und Groosskonig, die Buyiden in Iraq (945-1055)، بیروت (۱۹۶۹ء)، ص ۳۱۴-۳۱۵، ۳۴۰-۳۴۱)۔

اگرچہ نصر بن احمد کے عہد کے دوران (چوتھی صدی ہجری/دسویں صدی عیسوی کے آغاز) میں بخارا میں حفاظتی افواج کے کمان دار کے لیے دیوان صاحب الشرطہ [کا عہدہ] موجود تھا، تاہم ماوراء النہر اور خراسان کے سامانیوں کے ہاں کے عسکری محکمے کے رسمی دستور و قوانین کے بارے میں کچھ بھی معلوم نہیں ہے (دیکھیے نرشخی: The history of Bukhara، ترجمہ Frye ص۲۶) اور خوارزمی ایک مخصوص "سیاہ رجسٹر" (الجریدۃ السوداء) کا ذکر کرتا ہے، جس میں سپاہیوں کے نام اور فرائض قلم بند کیے جاتے تھے (مفاتیح العلوم، ص۵۶، ۶۴، نیز دیکھیے دفتر) اس لیے اغلبًا سامانی سپاہ کے لیے عرض کا ادارہ موجود تھا (دیکھیے Bosworth: An alleged embassy from the Emperor of China to the Amir, Nasr b. Hmad: a Contribution to Samanid military history، در یاد نامہ منورسکی، تہران ۱۹۶۹ء، ص۱۷-۲۹)۔ سامانی انتظامیہ اپنے بعد قیام پذیر ہونے والی غزنوی اور دیگر سلطنتوں کے لیے ایک مثالی نمونہ تھی [اور] یقینًا ان میں دیوان العرض پانچ اہم حکومتی محکمہ جات میں سے ایک تھا۔

غزنوی عہد میں عارض کے فرائض میں عمومی مالیاتی اور عسکری امور شامل تھے اور اہمیت کے لحاظ سے اس عہد کا شمار وزیر کے عہدے کے بعد ہوتا تھا۔ سوار اور پیدل فوج اور ہاتھیوں کے سالانہ معائنے وغیرہ کی تقریبات غزنی سے باہر میدان شاہ بہار میں منعقد کی جاتی تھیں۔ گردیزی بیان کرتا ہے کہ ۴۱۴ھ/۱۰۲۳ء کی عرض میں چوّن ہزار سواروں اور تیرہ سو ہاتھیوں کا معائنہ کیا گیا۔ ایسے موقعوں پر سپاہیوں کے نام جائزہ رجسٹر یا جریدۃ العرض کی مدد سے جانچے جاتے تھے، ان کی تنخواہیں ادا کی جاتی تھیں اور جملہ کارروائی کے اکثر آخر میں تمام موجود اشخاص کی سلطان کی طرف سے ضیافت کی جاتی تھی۔ صوبوں میں متعین شاہی افواج کے نائب عریض ہوا کرتے تھے اور یہ اہلکار ان سپاہ کے مقامی

جائزے منعقد کرتے تھے اور صوبائی خزانوں سے فراہم شدہ رقومات سے انہیں تنخواہ ادا کرتے تھے۔ اس دور کی دنیائے اسلام کے رواج کی رو سے عارض کا عہدہ سول افسر شاہی کے کسی عربی یا ایرانی رکن کے لیے مختص ہوتا تھا ،نہ کہ فوجی ترکوں کے لیے [اور] اس کے لیے مطلوبہ معیار کسی میدان جنگ میں نبرد آزمائی کے بجائے انتظامی تجربہ ہوتا تھا (ان تمام سوالات کے لیے دیکھیے، ایم ناظم: The Life and times of Sultan Mahmud of Ghazna ، کیمبرج ۱۹۳۱ء، ص۱۳۷ وبعد؛ Boswarth: Ghaznavid Military organization ،در Isl شمارہ ۳۶ (۱۹۶۰ء) میں، ص۶۸ وبعد؛ وہی مصنف : The Ghaznavids, their empire in Afghanistan and easterm Iran 994-1040 ،ص ۱۲۲ وبعد)

ساتویں صدی ہجری/تیرہویں صدی عیسوی میں غوری خاندان کے دور حکومت کے ایک مصنّف فخر مدبر مبارک شاہ نے بادشاہت اور عسکری امور پر ایک مقالہ بعنوان آدابُ الملوک وکفایۃُ المملوک یا آدابُ الحرب والشجاعۃ تحریر کیا ہے (کتاب خانہ انڈیا آفس کے مکمل تر مخطوطہ عدد ۶۴۷ کا باب ۱۲؛ موزۂ بریطانیہ ، کے کتاب خانہ Rieu عدد ۴۸۷-۴۸۸؛ ،طبع اے۔ ایس خوانساری، تہران ۱۳۴۶ھ/۱۹۶۷ء، ص۲۶۷-۲۶۸)۔ یہ احوال واضح طور پر کچھ واقعاتی حقائق پر مبنی ہیں تاہم اس میں مثالیت پسندی سے زیادہ کام لیا گیا ہے اور یہ اغلب طور پر دنیائے اسلام کے مشرقی حصوں میں غزنویوں، غوریوں اور شمالی ہند میں ان کے غلام سپہ سالاروں کے ادوار میں اس ادارے کے ارتقا کا حال بیان کرتا ہے۔ فخر مدبّر کے بیان کردہ احوال کے مطابق، عارض، جو ''معاون سپاہ کے لیے بدرجہ والدین ہوتا ہے، جس پر ان کی قوت اور بھروسے کا انحصار ہوتا ہے۔''وہ عرض میں اپنے نائب اور نقیب [ہر دو] کے ہمراہ آیا کرتا تھا اور وہ [تینوں] ایک اونچی جگہ پر کھڑے ہو جاتے تھے اور سپاہ کے میسرہ، وسطی حصہ اور میمنہ کا معائنہ کرتے تھے۔ اس طرح کے جائزہ میں بھاری اسلحہ رکھنے والی سوار سپاہ، ہلکا اسلحہ رکھنے والی سوار فوج ، باقاعدہ طور پر تنخواہ پانے والی فوج پیدل سپاہ اور امدادی پیدل فوج کا یکے بعد دیگرے معائنہ کیا جاتا تھا اور [ان کی] فہرستیں نقیب کے حوالے کر دی جاتی تھیں تاکہ جنگ کے موقع پر اس سپاہ کو ترتیب دے سکے۔ خود کمانداروں کا جائزہ بھی لیا جاتا تھا اور ہرعام سوار فوج کا نام اپنے افسر اعلی کے نام کے نیچے درج کیا جاتا تھا عارض کو تنبیہ کی جاتی تھی کہ وہ جنگ سے قبل [منعقد ہونے والی] عرض میں گھوڑوں اور اسلحہ کو پیش کیے جانے کا مطالبہ نہ کرے، بلکہ [اسے ہدایت کی جاتی تھی کہ] وہ سپاہیوں سے انعامات اور عہدہ جات میں ترقیوں کے وعدے کرے تاکہ بہادرانہ کارنامے سرانجام دینے کے لیے ان میں جذبہ پیدا ہو۔ عرض کے آخر میں عارض دستوں کے افسران کو حکمران کے حضور میں پیش کرتا تھا اور ان کے سپاہیوں کی تعریف وتوصیف کرتا تھا۔ دشمن کے جاسوسوں کا خطرہ ہر وقت لاحق رہتا تھا، عریض کو اپنے حکمران کے حضور حقائق پر مبنی رپورٹ پیش کرنا ہوتی تھی اور اگر معائنہ شدہ سوار کھسک جاتا اور غیرمعائنہ شدہ سپاہیوں میں مل جاتا تو جاسوس مغالطے میں پڑجاتے اور افواج کی طاقت کے بارے میں مبالغہ آمیز نظریہ اختیار کر لیتے۔ آداب الملوک کے اس اقتباس سے عرض کے انعقاد کی دو اہم اور عملی وجوہات واضح ہوتی ہیں: اول یہ بڑے جاگیرداروں کے سواروں کے لیے ایک مزاحمت بہم پہنچاتی تھی جو کہ واقعتاً اپنا اسلحہ، سازوسامان اور گھوڑے وغیرہ خود مہیا کرتے تھے، کیونکہ حکمران تو متوقع طور پر زیادہ سے زیادہ اپنی ذاتی حفاظتی سپاہ کے لیے ہی اسلحہ وغیرہ فراہم کر سکتا تھا، دوم تاکہ سپہ سالار (اس عہد میں نقیب) فوج کی اصلی کیفیت اور ترکیب وتشکیل کے بارے میں عرض (سے اخذ کردہ) معلومات سے اندروں ملک [مختلف] فوجی مستقروں میں ان کی تعیناتی کے سلسلے میں استفادہ کر سکے۔

عظیم سلجوقیوں کے عہد میں دیوان الجیش یا

دیوان عرض، دیوان اعلی کا حصہ ہوا کرتا تھا۔ ان کے بعد، آل بویہ کی سلطنت میں یہ ایک اہم مالیاتی و عسکری حکومتی ادارہ تھا۔ جس کی ذمہ داری، مثال کے طور پر جاگیروں (اقطاع) کی نگرانی اور فارغ شدہ خالی جاگیروں کی عطائیگی وغیرہ کی تھی۔ ملک شاہ کی وفات تک عارض الجیش یا صاحب دیوان عرض، عموما ایک غیر فوجی اہلکار ہوا کرتا تھا، مگر بعد میں یہ عہدہ وقتاً فوقتاً کسی ترک امیر کو مل جاتا تھا (Lambton: Cambridge history of Iran، ۵: ۲۳۳،۲۵۹-۲۶۰)۔ مرکزی عسکری محکمے کی طرح صوبائی [عسکری] محکمے بھی موجود تھے۔مؤخر الذکر حقیقت ایک عارض کی سند تقرر کے متن سے عیاں ہوتی ہے، جو رشید الدین وطواط کے خطوط کے مجموعے موسومہ بوسائل الرسائل و دلائل الفضائل کے دوسرے حصے میں دی گئی ہے۔ یہ مجموعہ خوارزم شاہ جلال الدین کے بھائی غیاث الدین پیر شاہ یا شیر شاہ کے لیے مرتب کیا گیا تھا۔ یہ اس طرح عام سلجوقی اور خوارزم شاہی روایت کو ظاہر کرتا ہے۔ اس [سند تقرر] میں زیر تقرر شخص کا عہدہ عریض در جملہ ممالک بیان کیا گیا ہے اور اس کے فرائض یوں گنوائے گئے ہیں: اولا، سپاہیوں کی تنخواہوں کے درست تعین کے سلسلے میں حزم واحتیاط، ثانیا عرض کا موزوں طریقے سے انعقاد معہ معائنہ سازو سامان واسلحہ (H. Horst: Die Saatsver waltung der Grossel guquen and Horazmshahs(1038-1231)، مطبوعہ و یزبیڈن ۱۹۶۴ء، ص۳۹-۴۱، ۱۰۹-۱۱۰) استعراضات کا انعقاد عموما جنگی مہمات کے آغاز پر ہوا کرتا تھا (مثال کے طور پر اناطولیہ کے لیے الپ ارسلان کی مہم سے قبل جو کہ منتزکرٹ (Mantzikert) کی فتح پر منتج ہوئی، لیکن ان سے نفرت وعدم وفاداری [بھی] پیدا ہوسکتی تھی کیونکہ جن سات ہزار سپاہیوں کو ملک شاہ نے رے کے مقام پر ۴۷۳ھ/ ۱۰۸۱ء میں انعقاد پذیر ہونے والی عرض کے بعد اپنی فوج سے برخاست کر دیا تھا، وہ مشرقی خراسان میں اس کے بھائی تیکش سے جا ملے جس نے انہیں بعد میں بغاوت کے لیے استعمال کیا (Bosworth: Cambridge history of Iran، ۵:۹۰).

اگرچہ عظیم سلجوقی سلطنت ٹکڑے ٹکڑے ہوگئی، لیکن حاضر اور پیشہ ور فوج کی برقراری کی عسکری روایات منگولوں کے حملوں کے طوفان کے بعد بھی باقی رہیں اور اس دور کے بعد میں اناطولی میں روم کے سلجوقوں اور متعدد منگول اور ترکمان سلطنتوں کو منتقل ہوئیں، جنہیں کہ شام سے افغانستان تک کے علاقے تک غلبہ حاصل تھا۔ ایلخانیہ کے عہد میں ہم عارض یا امیر عارض کے عہدے کو قائم ودائم پاتے ہیں، اس کے فرائض میں عسکری جاگیروں (اقطاع) کی نظارت ونگرانی اور اغلباً عسکری جائزوں میں خان کی معاونت شامل تھے (دیکھیے I.H.Uzuncarsili: Osmanli devleti teskilatna medhal ، استانبول ۱۹۴۱ء، ص۲۵۷)۔ ایک عرض نامے یا ایک جائزے تحریر کردہ جلال الدین دوانی (م:۹۰۸ھ/ ۱۵۰۲ء) [رک بآں] میں، بتایا گیا ہے کہ ترکمان آق قویونلو کے عظیم فرمانروا اوزون حسن کے عہد میں عرض کا محکمہ موجود تھا۔ اس دستاویز میں اوزون حسن کے بیٹے سلطان خلیل گورنر فارس کی منعقدہ ایک عرض کا حال بیان کیا گیا ہے، جو پرسی پولیس کے نزدیک بندیمیر کے مقام پر تین دن تک لگی رہی۔ فارس کی فوج کے تقریباً تیس ہزار سپاہیوں نے اس میں ترک فوج کی سہ گانہ تشکیل، میسرہ، میمنہ اور قلب، کی صورت میں اپنے آپ کو معائنے کے لیے پیش کیا۔ شاہی خاندان کے افراد سب سے آگے تھے، ان کے بعد افسران بشمول فوجی امراء، پھر ادنی طبقہ کے مسلسل دستے (قشون)، نوکر معہ زرہ بکتری دستے، تیر انداز و خدمت گار (Minorsky: A Civil and military review in fars in 881/1476 ، در BSOS ، شمارہ ۱۰ (۱۹۴۰ء-۱۹۴۲ء): ۱۴۱-۱۷۸؛ Uzuncarsili، کتاب مذکور، ص۳۰۴-۳۱۲).

مصر و شام کے مملوکوں کے عہد میں عسکری معائنوں کے روایتی موقعوں کا بیان حسب توقع وقائع

میں تحریر کر دیا گیا ہے، چنانچہ جب ۸۳۲ھ/۱۴۲۹ء میں الاشرف برسبائی نے شاہ رخ تیموری کے خلاف مہم کی تیاری کی تو حلقہ [رک بآں] کا جائزہ شاہی میدان (الحوش السلطانی) میں عمل میں لایا گیا اور تمام لوگوں حتیٰ کہ بچوں، عمر رسیدہ افراد اور نابینا لوگوں کو بھی اس مہم کے ساتھ جانا پڑا (D. Ayalon: *Studies on the Structure of the Mamluk army*، قسط۲، در BSOAS شمارہ ۱۵(۱۹۵۳ء): ص ۴۵۵)۔ اس عسکری محکمے کا سول سربراہ ناظر الجیوش ہوتا تھا، لیکن عسکری معائنوں کے ناظر کی حیثیت سے عہد ماضی کے عارض سے ملتے جلتے فرائض سر انجام دینے والا اہلکار نقیب الجیوش کہلاتا تھا (جس کے عہدے کے دیگر نام مثلاً مقدم الجیوش ص۲۶۸، امیر الجیوش، نقیب ' نقباء الجیوش اور اتابک عساکر بھی ملتے ہیں)، جس کے دفتر واقع قاہرہ کے دو ذیلی حصے تھے ایک مصر کے لیے اور دوسرا شام کے لیے۔ عسکری پولیس کے اختیارات کا مالک ہونے کی بنا پر اس کا عہدہ فوجی کوتوال کی طرح کا تھا۔ کسی مہم سے قبل وہ فوج میں تیاری کرنے اور معائنے کے لیے پریڈ کا اعلان کرتا تھا اور اس مقصد کے لیے اپنے ماتحت اہلکاروں نقباے اجناد الحلقہ کو قاہرہ اور [دیگر] اضلاع کی طرف روانہ کرتا اور برید [رک بآں] کے قاصدوں کو مصر کے دوسرے علاقوں میں بھجواتا تھا (دیکھیے M. Gaudefroy- Demomlynes: *La Syrie al' epoque des Mamelouks d' apres les auteurs arabes*، پیرس ۱۹۲۳ء، ج۶۲؛ Uzuncarsili: *Medhal* ص۳۸۳ اور Ayalan،در *BSOAS*، ۱۶ (۱۹۵۴ء): ۶۴ وبعد).

سلطنت عثمانیہ کے ابتدائی دور کی بہت سی انتظامی اور عسکری روایات ان کے پیشرووں یعنی رومی اور سلجوقوں سے ماخوذ ہیں۔ عرض اور عارض [جیسے] الفاظ [وہاں] عموماً مستعمل نہ تھے،لیکن عسکری معائنوں کے لیے اس سے ملتا جلتا ایک ادارہ (yoklama) کے نام سے موجود تھا۔ ان معائنہ جات کا انعقاد کرنے والے اور ان کے نتائج کو قلم بند کرنے والے اہلکاران جلر (yoklama djiilar) کہلاتے تھے۔ یہ ادارہ سلیمان اعظم کے عہد تک یقیناً موجود تھا۔ یقلمہ کے موجود ہونے کی سند جنگی مہمات کے روز نامچوں سے بخوبی پیش کی جا سکتی ہے، مثلاً فریدون بیگ کی [کتاب] منشئات سلاطین وغیرہ میں جب کسی مہم کا آغاز کیا جاتا تو صوبہ جات سے سپاہ آ پہنچتی اور عسکری مستقر میں سلطان کے خیمے کے سامنے اس کا معائنہ کیا جاتا تھا، معائنہ کی کیفیت کو خاص رجسٹروں یا جرائد جائزہ (دخترلی) میں درج کیا جاتا تھا اور یہ سلطان یا سپہ سالار کے حضور پیش کیے جاتے تھے۔ یقلمہ خاص طور پر افواج سے غیر حاضر سپاہیوں کے لیے روک ٹوک کا ایک اہم ذریعہ تھا، اس لیے کہ غیرحاضری دسویں صدی ہجری/سولہویں صدی عیسوی کے بعد لڑنے سے بے رغبتی کے طور پر ایک افزوں تر مسئلہ بن گئی۔ یقلما کے انعقاد کے احکام پر مبنی دستاویزات میں اکثر تہدیدی اسلوب اختیار کیا جاتا تھا۔ ۹۸۰ھ/۱۵۷۲ء-۱۵۷۳ء میں ایک مہم پر روانگی سے قبل (ینی چری) سوار دستہ سے متعلق صوبہ (سنجق) بروس کے قاضیوں کو ارسال کی جانے والی ایک دستاویز میں ہر طرح کی سخت سزاؤں کی تہدیدات (انواع عتاب وعقاب) یقلمہ میں غیر حاضر رہنے والوں کے لیے درج کی گئی ہیں۔ جب ۱۰۴۴ء/۱۶۳۵ء میں اریوان کی مہم کے لیے مراد چہارم نے تیاری کی تو ملازمت سے سبکدوش شدہ سپاہیوں اور مقامی حفاظتی دستوں کو بھی جنگ کے لیے طلب کر لیا گیا [اور] غیر حاضری کے سلسلے میں تہدیداً تعزیر کے طور پر سزائے موت مقرر کی گئی، ینی چریوں [رک بآں] کی تقریب جائزہ مشرقی اناطولی کی سرحدوں کے قریب منعقد کی گئی اور افسروں نے اپنی یونٹوں سے غیر حاضر پائے جانے والے سپاہیوں کو [طلب کر کے] سرزنش کی (Uzuncarsili: *Osmanli devleti teskilatndan kapukulu ocaklari*، انقرہ ۱۹۴۳ء-۱۹۴۴ء، ۱:۳۶۸، ۲: ۲۴۴)۔ تاہم یہ امر ملحوظ رکھا جائے کہ ہماری یہ معلومات خاص خاص مہمات سے قبل یا ان

کے دوران میں انعقاد پذیر ہونے والے معائنوں سے متعلق ہیں نہ کہ زمانۂ امن کے باقاعدہ معائنوں کے بارے میں جن کے انعقاد کی تصدیق اولین اسلامی دور میں ہوتی ہے۔

اغلب یہ ہے اگرچہ اس کی درست سند پیش کرنا مشکل ہے کہ ہندوستان میں مسلم افواج میں عرض کا ادارہ غزنویوں اور غوریوں کی جانشین سلطنت دہلی کے خاندان غلاماں کی حکومت کے ذریعے منتقل ہوا۔ آٹھویں صدی ہجری/ چودھویں صدی عیسوی کا مؤرخ برنی سلاطین دہلی [کے بارے میں] تحریر کرتے ہوئے مشورۃً تجویز کرتا ہے کہ عرض کا انعقاد سال میں دو مرتبہ کیا جانا چاہیے اور اس میں شہسواری کی مہارت کا امتحان، اسلحہ، تیروں اور گھوڑوں کے نشانات کا معائنہ، اور سپاہیوں کے حلیہ جات کا [مخصوص رجسٹروں میں] اندراج شامل ہونا چاہیے (فتاوی جہانداری، ترجمہ محمد حبیب اور اے یو ایس خاں الہ آباد، بدوں تاریخ، ص۲۵؛ تاریخ فیروز شاہی، طبع سید احمد خاں، کلکتہ ۱۸۶۲ء، ص۳۱۹، ۳۲۸)۔ بڑے اور اہم جائزے دارالسلطنت دہلی میں ممکنہ طور پر ایک بڑے احاطے کے اندر منعقد کیے جاتے تھے جسے النگ کہا جاتا تھا۔ یہ لفظ بنفسہ جائزے کے لیے بھی مستعمل تھا؛ معلوم ہوتا ہے کہ دہلی میں تادم تحریر موجود آٹھویں صدی ہجری/چودھویں صدی عیسوی کا [تعمیر شدہ] برج، جو بجائے منڈل، ''مقام جائزہ'' کہلاتا ہے، عرض کے جائزے کے لیے ایک چبوترے کی طرز پر بنایا گیا تھا۔ ساتویں صدی ہجری/ تیرہویں صدی عیسوی میں سلاطین کے دیوان عرض کے سربراہ کو'' رواتِ عرض'' (روات ہندی زبان [میں] جنگجو) یا عارض الحشم اور اس کے ماتحت اہلکاروں کو نائبین عرض ملوک کہا جاتا تھا۔ ان نائبین کے فرائض میں سے ایک فرض یہ دکھائی دیتا ہے کہ وہ مال غنیمت پانے والی، عسکری مہمات کے ہمراہ جائیں اور پھر اس میں سے سلطان کو ملنے والا حصہ لیکر دہلی آئیں۔ خلجی سلطنت کا بانی جلال الدین فیروز (۶۸۹ھ۔ ۶۹۵ھ/۱۲۹۰ء۔۱۲۹۶ء) برسراقتدار آنے سے پہلے عارض الممالک کے عہدے پر فائز تھا (برنی: تاریخ فیروز شاہی، ص۱۱۴،۱۱۶، ۱۹۷، ۳۲۶، ۴۵۰)۔

ہندوستان میں ۸۰۰ھ/۱۳۹۸ء، کے فوراً بعد کی مسلم حکومتوں میں عرض کے متعلق معلومات تقریباً نہ ہونے کے برابر ہیں، اگرچہ اس بات کا امکان نظر آتا ہے کہ عہد سلاطین [دہلی] میں اندراج اور جائزہ کے روایتی معمولات باقی رہے ہوں گے نہ کہ مغلوں نے انہیں از سر نو رواج دیا۔ سپاہیوں کے حلیہ جات (حلی الرجال) کے اندراج کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ اسے دہلی کے [ایک بادشاہ] شیر شاہ سوری (۹۴۵ھ۔۹۵۲ھ/ ۱۵۳۸ء۔۱۵۴۵ء) نے از سر نو رائج کیا۔ نویں صدی ہجری/ پندرہویں صدی عیسوی میں مالوہ میں ایک دیوان عرض ممالک موجود تھا اور نویں صدی ہجری/پندرہویں صدی عیسوی اور دسویں صدی ہجری/سولہویں صدی عیسوی میں بنگال کی شاہی حکومت کے عہد میں عارض کے فرائض وزیر لشکر یا لشکر وزیر کہلانے والا اہلکار سر انجام دیا کرتا تھا۔

عہد مغلیہ کے ہندوستان میں عہد ماضی کے عارض کے فرائض میر بخشی یا بخشی الممالک کو تفویض کر دیئے گئے (بخشی کے اصلی معنی '' کاتب و معتمد'' ہیں، یہ لفظ مغل انتظامیہ کے استعمال سے رائج ہوا)۔ اس کی معاونت دیگر کئی سارے بخشی کرتے تھے جن کی تعداد دسویں صدی ہجری/ سولہویں صدی ہجری کے اواخر اور بارہویں صدی ہجری/ اٹھارہویں صدی عیسوی [کے عرصہ] کے درمیان ایک سے بڑھکر تین تک ہوگئی تھی علاوہ ازیں بعض اوقات کسی خاص مہم کے ہمراہ جانے کے لیے عارضی طور پر ایک بخشی لشکر کا تقرر عمل میں لایا جاتا تھا۔ بخشی اعظم کے فرائض واضح طور پر نائب سپہ سالار (Adjutant-General) اور افسر جائزہ و اندراج جیسے تھے۔ [سپاہ] کی بھرتی، منصب داران یا افسران کی فہرستوں کی ترتیب، شاہی محل کے محافظ دستہ کی ڈیوٹی

کے اوقات کے نقشہ کی تیاری، تنخواہوں کی چلت اور جائزوں سے مفرور ہوجانے اور غیر حاضر رہنے والے سپاہیوں کے رجسٹروں کی تکمیل وغیرہ اس کے فرائض میں شامل تھی۔ دیگر مسلم فوج کی طرح مغل فوج میں بھی غلط اندراج اور جائزوں سے غیر حاضری جیسی خرابیاں در آئی تھیں۔ جلال الدین اکبر نے سپاہیوں اور گھوڑوں کی توصیفی دستاویزات اور جانوروں کے لیے نشانات کے نظام کے سختی کے ساتھ نفاذ کی خاطر سلاطین دہلی کے عمل کا از سر نو اجرا کیا۔ سپاہیوں سے متعلقہ یہ رجسٹر "چہرہ" کہلاتے تھے، کیونکہ [ان میں] ہر سپاہی کے نسلی خصائص و تعلق کے ساتھ ساتھ اس کے حلیے کا بھی اندراج کیا جاتا تھا، اسی طرح سے گھوڑوں کے رجسٹروں کو "چہرہ اسپاں" کہا جاتا تھا، گھوڑوں پر نشان لگانے [یا انہیں داغنے] کا کام عموماً بخشی کے ماتحتوں میں سے داروغہ [رک بآں] کرتا تھا [اور] اس عمل کو داغ و تصحیحہ کہا جاتا تھا۔ گیارہویں صدی ہجری/ سترہویں صدی عیسویں کے اواخر کے ایک انتظامی کتابچہ کے مطابق، جس کے ایک حصے کا عنوان دستور العمل ہے، صرف پنج ہزاری یا ان سے اوپر کے کماندار [گھوڑے] داغے جانے کی پابندیوں سے مستثنیٰ ہوتے تھے (موزۂ بریطانیہ، مخطوطہ ۶۵۹۹، مخطوطے کا دوسرا جزو)، لیکن بوقت ضرورت انہیں اپنے گھوڑوں کو عرض میں لانا ہوتا تھا (تاہم یہ بات دیگر مآخذ سے معلوم ہوئی ہے کہ اعلیٰ حکام کے پاس داغنے کے لیے اپنے نشانات ہوا کرتے تھے)، لہذا اس سے واضح ہوتا ہے کہ تصحیحہ کا عمومی طریقہ، عرض میں سپاہ کے حاضر ہونے اور اس کے سازوسامان کی چیکنگ، جیسے تقاضے عہد ماضی کی عرض کا ایک براہ راست تسلسل ہیں اور یہ کہ وہ زمانہ امن میں مقررہ عرصہ کے وقفوں سے منعقد ہوا کرتی تھیں [اور] اس عرصہ کی صحیح مدت کا دارومدار تنخواہ کی نوعیت اور شرح پر ہوتا تھا۔ لہذا ایک منصب دار کو، جس کے ماتحت سپاہی جاگیر کی صورت میں یا ذاتی عطایاسے تنخواہ پاتے تھے، سال میں ایک مرتبہ انہیں جائزہ کے لیے پیش کرنے کے لیے عرض میں لانا ہوتا تھا، جبکہ نقد تنخواہ پانے والوں کی نسبتاً کم مدت کے وقفوں کے ساتھ [سال میں ایک سے] زیادہ مرتبہ حاضری کی ضرورت تھی۔ یہ ایک فوجی مہم کے دوران میں فوج کے ہمراہ آنے والے میر بخشی یا بخشی سے توقع کی جاتی تھی کہ وہ لڑائی [کے دن] کی صبح کو شہنشاہ یا سپہ سالار اعظم کے حضور ایک مفصل اندراجی رجسٹر پیش کرے۔ نیز فخر مدبر کی کتاب آداب الملوک کے مثالی عارض کی مانند اسے مہم [پر روانگی] سے قبل متعین کردہ مواضع پر سپاہ کی صف بندی کرنا ہوتی تھی۔ شہنشاہ کی عدم موجودگی میں بخشی کو اکثر وبیشتر فوج کا سپہ سالار مقرر کردیا جاتا تھا اور دیگر بہت سے موقعوں پر وہ فوج کے ایک حصے کی قیادت کرتا تھا، لیکن میر بخشی کو [اپنے] سپہ سالار کی حیثیت سے ایک عام امیر کے ماتحت بھی خدمات انجام دینا پڑ جاتی تھیں (دیکھیے W.Irvine :: The Army of the Indian Moghals, its organization and administration، لنڈن ۱۹۰۳ء، ص۳۶-۵۶؛ نیز در JRAS (۱۸۹۶ء)، ص ۵۳۹-۵۵۵؛ ابن حسن: The Central Structure of the Moghul Empire، کراچی ۱۹۶۶ء، ص۷۷، ۷۹، ۱۲۵)۔

مآخذ: متن مقالہ میں مذکور ہیں۔ اس حوالے سے اب تک کوئی خاص مقالہ سامنے نہیں آیا، لیکن دیکھیے Bosworth: Muster, Recruitment and Review in mediaeval Islamic Armies، در war, Technology and Society in the Middle East لنڈن۔

(C.E.Bosworth [ت: ظفر علی؛ ن: محمود الحسن عارف])

••-------------••

اِسْتِفْہام: (ع)، فعل، اِسْتَفْهَمَ (دریافت کرنا) ※ کا مصدر، عربی میں پوچھ گچھ کے لیے مستعمل ایک اصطلاح۔ استفسار کا انداز محض جملے میں [اختیار کیے جانے والے] لہجے سے عیاں ہوتا ہے، خصوصاً نثر میں جو کہ بول چال

کی زبان کے قریب ہوتی ہے۔ عربی میں عموماً دو استفہامی حروف مستعمل ہیں : أ (ہمزہ استفہامیہ مثلاً اَلاَ، اَمَا، اَلَم) اور ھل۔ [ان میں سے] مؤخر الذکر (ھَل) کا مفہوم اول الذکر سے زیادہ قوی ہے، لیکن یہ محدود طور پر مستعمل ہے (Reckendorf: Arabische Syntax ص۱۹،۱۰)۔ سیبویہ (۱:۴۳۴،س ۱۹؛۴۳۵، س ۱۔۲)، أ (ہمزہ)اور ھل کے مابین اس طرح سے فرق بیان کرتا ہے: ''اگر آپ کہتے ہیں: ھَلْ تَضرِبُ زَیْدًا؟ (کیا تو زید کو مارتا ہے؟) تو آپ اس سے مراد یہ نہیں لے رہے کہ زید کو مارنے پیٹنے کا عمل آپ کے ذہن میں ایک حقیقت کے طور پر موجود ہے، آپ کہہ سکتے ہیں: أ تَضرِبُ زَیْدًا؟ اور اس وقت آپ ظاہر کر رہے ہیں کہ مارنے پیٹنے کا عمل ایک حقیقت ہے'' دوسرے لفظوں میں یہ کہا جاسکتا ہے کہ ہمزہ استفہامیہ ذہن میں موجود کسی حقیقت کے بارے میں پوچھ گچھ کے لیے مستعمل ہوتا ہے اور ھل کسی عمل یا امکان کی وقوع پذیری کے بارے میں کسی طرح کی رائے کے اظہار کے بغیر استفسار کے لیے استعمال ہوتا ہے (دیکھیے Reckendorf ،کتاب مذکور، ص۳۵، ح۲؛ W.H.worrll: ZA شمارہ، ۱۲۶:۲۱) اس فرق کا اس طرح سے جائزہ لیتا ہے کہ لفظ ھل استفسار کے لیے زور دار لفظ ہے، اس میں ایک جذباتی عنصر شامل ہوتا ہے اسی طرح *Verneinungs-und Fragepartikeln und Verwadle in kur'am Leipziger Semitische Studien* ، ۵/۴ (۱۹۱۴ء):فصل ۶۸۔۶۹) میں جی برگستاسر (G.Bergstrasser) کے قرآن پاک میں، ہمزہ استفہام ھَلْ اور اَمْ کے استعمالات کے مابین دریافت کردہ فرق پر غور فائدہ مند ہوگا۔ علاوہ ازیں ہمزہ استفہام کے بعد وَ یا فَا کو لایا جا سکتا ہے مثلاً: اَوَ تَضرِبُ؟، اَفَا تَضرِبُ؟ ہمزہ استفہام کے بعد مفعول بہ کی ترتیب کو الٹایا جا سکتا ہے مثلاً: أ زَیدًا تَضرِبُ؟ یہ سب [تصرفات] ھَلْ کے ساتھ درست نہیں۔

استفہام منفصل: دیہاتی عربی میں (استفہام منفصل کا) استعمال اس طرح سے تھا: أَ......أمْ (یہ مُصلّہ کہلاتا ہے) اور اَوْ: أ زَیْدٌ عِنْدَكَ اَمْ عَمْرٌو یا اَوْ عَمْرٌو؟(کیا زید تیرے پاس ہے یا عمرو؟) أزَیْدًا لَقِیتَ اَمْ بِشْرًا یا اَوْ بِشْرًا؟ (کیا تو زید سے ملا یا بشر سے؟) ''اپنے ارتقا کے دوران میں عربی زبان نے امتیاز کے اس نقص کو محفوظ نہیں رکھا اور اَوْ غیر استفہامیہ جملوں اور اَمْ استفہامیہ جملوں کے لیے مختص کر دیئے گئے'' M.Gaudefroy and R.Blachere: *GR. AR. Demombynes* بار سوم، ص ۴۷۰، س۱۔۴) عربی صرف ونحو کے ماہرین استفہامیہ جملوں میں او اور ام کے مابین ایک لطیف فرق ظاہر کرتے ہیں: (دیکھیے سیبویہ: باب ۲۸۱؛ الزمخشری: مفصل، فصل ۵۴۲ اور ابن یعیش: ص۱۱۵۳۔ ۱۱۵۴؛ اس نکتے کو Wright نے *Ar. Gr.* میں ص ۳۰۸ ب پر اور Reckendorf نے *Ar. Synt.* میں ص ۳۱۱، س۱۶ وبعد میں بیان کیا ہے۔ یہ فرق ایک لطیف ودقیق طور پر ایک نتیجہ کی ایجاد کا موجب بنا ہے تاکہ امتیاز کے اس نقص کو نظم وترتیب میں لایا جائے، جیسا کہ Gaudefroy Demombynes اور Blachereنے بیان کیا ہے (کتاب مذکور، ۴۷۰، حاشیہ ۱).

ھَلْ ...... اَوْ یا ھَلْ ...... اَمْ، [اور] زیادہ تر مستعمل بل اَمْ کے استعمال کے لیے دیکھیے سیبویہ، باب ۲۸۰، Wright ۲، فصل ۱۶۷، Reckendorf: *Ar. Synt* ص۳۱۱؛ اَمْ ''بل'' اس وقت عربی صرف ونحو کے ماہرین کے ہاں منقطعۃ کہلاتا ہے یہ ام المنقطعۃ أ ......اَمْ کے ام میں بھی پایا جاتا ہے (دیکھیے Bergstrasser: کتاب مذکور، فصل ۷۳۔۷۴).

ملاحظات: (ا) منفصلہ پوچھ گچھ کی دو اصطلاحوں میں سے ایک کے منفی جواب کے لیے دیکھیے Reckendorf: *Ar. Synt* ،فصل ۱۶۰).

(ب) اَلا اکثر وبیشتر فجائی حرف کے طور پر آتا ہے: ''اچھا، اب! متوجہ ہوجاؤ! خبردار'' اَمَا بھی اسی مفہوم میں آتا ہے(دیکھیے مثالیں: Wright : ج۲، فصل۱۲۸؛ Reckendorf: *Ar. Synt* ، ص۳۹) .

الا (اَلَّا=اَ ۔ لا حرف ما سابقہ سے کم زور دار)، ھَلَّا [ھَل ۔ لا]، کسی کو کسی کام کے کرنے کی تاکید کے لیے (بحالت مضارع)، کسی کو کوئی کام نہ کرنے پر ملامت کرنے کے لیے (بحالت ماضی) فجائیہ حروف کے طور پر آتے ہیں (دیکھیے Wright، ج۲، ص۱۶۹، Reckendorf: *Ar. Synt* ص۳۹) (ج) علم البیان سے متعلق سوالات کے بارے میں دیکھیے Reckendorf: *Ar. Synt* ، فصل ۲۱، (د) بول چال میں حرف ھا ہمزہ استفہامیہ کے لیے استعمال کیا جاتا ہے: ھامَا، مَا کے لیے اور بالعکس: اَلْ بجائے ھَلْ ، اَلَّا بجائے ھَلَّا (wright: ج۱، ص۲۸۴ج و۲۲۸ الف).

مآخذ: متن میں [مندرج ہیں] ان کے علاوہ دیکھیے عرب مصنفین:(۱) سیبویہ: ج۱، باب۲۸۔۲۹، ۴۶ (جہاں یہ ذکر ہے ، کہ یہ حرف براہ راست پوچھ گچھ کے لیے تابع ہونے کے سوا اور کوئی خصوصیت نہیں رکھتا)، ص۲۷۷۔۲۸۱، ۲۸۳۔۲۸۴، مطبوعہ ایڈیشن؛ (۲) زمخشری: مفصل، فصل ۵۴۱۔۵۴۲، ۵۸۱۔۵۸۴، بار دوم بروچ (Broch)؛ (۳) شرح ابن یعیش، ص۱۱۵۱۔۱۱۵۴، ۱۲۰۱۔۱۲۰۴ طبع G. Jahn؛ (۴) ابن ہشام الانصاری: مغنی اللبیب، ۱:۱۳۔۱۶؛ ۲:۳۴۹۔۳۵۳ طبع محی الدین عبدالحمید؛ (۵)رضی الدین الاسترابادی: شرح الکفایہ، ۲: ۳۶۱۔ ۳۶۲، مطبوعہ استانبول ۱۲۷۵ھ؛ عربی مآخذ (خصوصا مغنی اللبیب) پر نقد و تبصرہ کے لیے دیکھیے(۶) W.H. worrel: *The Interrogative partcipa hal in Arabic, according to native Sources and the Quran* ، در ZA ، شمارہ ۲۱ (۱۹۰۸ء)، : ۱۱۶۔۱۵۰.

(ایچ H.Fleisch [ت: ظفر علی])

••-------------••

※ اِسْتِقْسَام (ع): مادہ قسم کا دسواں فعل [دسواں بروزن اِسْتِفْعَال] جس کا استعمال دو صورتوں پر ہوتا ہے ۔ ایک جادوئی نوعیت کی ہے اور دوسری کہانتی [یا تفائلی] انداز کی۔ پہلی صورت کا اطلاق بھوت پریت کو حاضر کرنے کے مختلف منتروں اور اس کے طریقوں نیز قسم کھلانے اور آسیب اتارنے کے لیے جھاڑ پھونک وغیرہ پر ہوتا ہے دوسری صورت، اس مادہ کے دوسرے اور چوتھے باب یعنی قسّم اور اقسم (قسم کھانا اور دوسرے کو قسم دینا) سے ماخوذ ہے، اس کا یہ استعمال نیا اور عامیانہ ہے اور عیسائی عرب دنیا میں زیادہ ہے، جہاں قسّام " قسم کھلانے اور جھاڑ پھونک کے کلمات ادا کرنے والے شخص، پادری کے احکام تقرر" تقسیم، "تعویذ اور رقیہ" کے لیے [اور] فرمان جاری کرنے والے پادری کے لیے مستعمل تھے (دیکھیے ڈوزی:*Supplement*، ۲:۳۴۵ وبعد، فلنان: *Additons aux dicitionaires arabes*، ص۱۴۲)، اسی طرح کا استعمال علمی وادبی عربی میں مروج نہیں ہے یا کم از کم "کسی کی قسم لینے" کے عمل تک محدود ہے (استقسمہ= اسے قسم دی) یا "کسی کی قسم کھانا" (اِستقسم بِہٖ) اقسم کے معنوں میں (دیکھیے ترجمہ Tala تاریخ ادب ،مطبوعہ بولاق T.W ، ۹:۲۶؛ W.R.Smith ،در Journal of Philology ، ۱۳ (۱۸۸۵ء):۲۷۸).

اس کے دوسرے معانی کا اطلاق اکثر قرعہ سے فال نکالنے کے طریقوں پر ہوتا ہے جنہیں کہ کہانت کا خاصا سمجھا جاتاتھا۔ ابتدا میں استقسام صرف تیروں سے فال لینے (استقسام بالازلام) کے لیے مختص تھا جس کی مذمت قرآن حکیم کی سورہ المائدہ ۵:۳ میں [اور] اسی سورہ کی آیت ۹۰ میں میسر کے ساتھ آئی ہے جو کہ تیروں کے ذریعے جوا بازی کا ایک طریقہ تھا۔ چونکہ اس مذمت کا اطلاق ان تمام ملتے جلتے کہانتی اعمال وافعال تک وسیع ہے جو کہ قسمت آزمائی پر مبنی ہیں (دیکھیے الطبری: تفسیر، بار اول، ۲:۲۰۱۔۲۰۳ وبعد) اس لیے استقسام اور میسر بالترتیب تقریباً مذہبی اور دنیوی تفاؤل کی نمائندگی کرتے ہیں، جس سے واضح ہوتا ہے کہ یہ دونوں دور جاہلیت کی کہانت کی علامات تھے.

اس مقالے میں استقسام سے متعلق صرف مقدس [یا مذہبی] تفائل بذریعہ تیر اندازی کو بالالتزام زیر

بحث لایا گیا ہے جیسا کہ وہ [عہد جاہلیت میں] بعض معبودان [باطلہ] سے انتساب کے ساتھ مروج تھا۔ قرعہ اندازی کے دوسرے طریقوں ، میسر دنیوی تفاؤل اور قسمت آزمائی کے کھیلوں (الضرب بالکعاب) کے لیے دیکھیے Divination، ص۲۰۴۔۲۱۴)، قرعہ برائے شعر خوانی (مقالہ مذکور، ص۲۱۴۔۲۱۹)، جفر ، ملاحم، حروف، الاسماء الحسنی (جہاں تک تفاؤل کا تعلق ہے، اس کے سلسلے میں مزید معلومات کے لیے دیکھیے مقالہ Divination ص ۲۳۴۔۲۴۱)۔ خواص القرآن اور اشیا کے ناموں سے ملتے جلتے الفاظ سے تفاؤل کے طریقوں کے لیے دیکھیے زائرجہ .

قدیم عربوں کے ہاں تفاؤل کی تین اقسام مروج تھیں (جنہیں تفاؤل بالعصا کہنا زیادہ موزوں ہوگا، چونکہ زلم جمع ازلام بروزن قدح جمع اقداح بغیر نوک اور ریش والے تیر کے لیے استعمال ہوتا ہے:دیکھیے [مقالہ] Divination ص ۱۸۱ وبعد)۔ پہلا طریقہ اہل بادیہ کا تھا جو دو تیروں کو بکری کی ایک چھوٹی سی کھال (قرابہ) یا چمڑے کی ایک بالٹی (مدارہ) میں ڈال کر پھینکتے تھے۔ وہ اس کے ذریعے اپنے جھگڑوں کا فیصلہ کرتے تھے، ثالث لازماً اس قبیلے کا کاہن [رک بآں] ہوا کرتا تھا اور یہ تیر اس کی تحویل رہنے والے عبادتی سازوسامان کا حصہ ہوا کرتے تھے.

دوسرا طریقہ الخلصہ کے معبد میں متداول تھا۔ [وہاں] تین تیروں کے ذریعے زائرین کے طرف سے کیے گئے سوالات کے جواب دیئے جاتے تھے، ان تیروں پر یہ نام کندہ تھے: الآمِر (حکم دینے والا)، النّاھی (منع کرنے والا) اور اُلْمُتَربِّص (انتظار کرنے والا)۔ ان تیروں کے پھینکنے کا عمل صرف سادن یا معبد کا متولی ہی انجام دیتا تھا۔ کہا جاتا ہے ان تیروں سے آخری بار [جاہلی] شاعر امرؤ القیس نے رہنمائی طلب کی تھی (الاغانی، بار اول، ۸:۷۰) جس نے اپنے باپ [کے قتل] کا بدلہ لینے سے منع کیے جانے پر انہیں توڑ ڈالا تھا.

تیسرا اور معروف ترین طریقہ کعبہ معلّی میں ھُبل [نامی بت] کے سامنے متداول تھا۔ یہاں رہنمائی و مشاورت کے لیے سات تیر استعمال ہوتے تھے جنہیں سادن بخشش اور اس بت کے حضور نذر پیش کیے جانے کے بعد پھینکتا تھا۔ ان تیروں پر درج ذیل الفاظ کندہ ہوا کرتے تھے: العقل (خون بہا) جو کہ کسی خون بہا کے ادا کرنے والے اشخاص کی تعیین کے لیے استعمال کیا جاتا تھا، نَعَم (ہاں) اور لا (نہ) کسی کام کے کرنے یا اس سے احتراز کے لیے استعمال ہوتے تھے، مِنْکُمْ (تم میں سے)، مِنْ غَیْرِکُمْ (تمہارے علاوہ) اور ملصق (ملحق) کسی فرد کے قبیلے کے ساتھ تعلق کا فیصلہ کرنے کے لیے مستعمل ہوتے تھے۔ [ان میں سے] پہلا تیر اثبات کے لیے دوسرا نفی کے لیے اور تیسرا شک کے لیے مختص تھا، المیاہ (پانی) کسی جگہ پر پانی کے موجود ہونے کے لیے تحقیق کے لیے مستعمل تھا (دیکھیے ابن ہشام، ص۹۷ وبعد).

آپس میں شدید جھگڑے کی صورت میں اہل مکہ ایک سو درہم یا ایک اونٹ کے [نذرانہ کے] عوض ھبل کے تیروں سے مشاورت لیتے تھے۔ سادن ان تیروں کو اس بت کے ترکش (کنانہ) میں ڈال کر پھینکتا تھا۔ سیرت (النبیؐ) میں آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کے دادا [جناب] عبدالمطلب کی طرف سے اپنی زندگی کے دو اہم موقعوں پر تیروں سے رہنمائی طلب کرنے کے واقعات کا ذکر آیا ہے، ایک بار یہ فیصلہ کرنے کے لیے کہ چاہِ زمزم کی صفائی کے دوران میں برآمد ہونے والی قیمتی اشیا کس کے حوالے کی جائیں (ابن ہشام، ص۹۴)۔ دوسری بار یہ دریافت کرنے کے لیے کہ ان کے دس بیٹوں میں سے کون سے بیٹے کو کعبہ میں قربان کیا جائے تاکہ ان کی اس منت کی تکمیل ہوجائے کہ اگر ان کے بیٹوں کی تعداد دس ہوجائے تو وہ ان میں سے ایک کو راہ الٰہی میں قربان کر دیں گے (ایضا، ص۹۷۔۱۰۰).

زائرین [کعبہ] تیروں کے توسط سے مشاورت کی رسم سے مجتنب نہ رہ سکے ہوں گے ، اس لیے کہ دور بت پرستی میں عروس البلاد (مکہ مکرمہ) کی بہت سی کششوں میں سے ایک یہ بھی ہوتی ہوگی۔ متعدد مآخذ

بیان کرتے ہیں کہ مشاورت کے لیے تیروں کو پھینکنے کی رسم نہایت عام تھی۔ معبد سے وابستہ [مشاورت کے] کام کے ساتھ ساتھ دیگر بہت سے مقامات پر بھی یہی عمل کاہنوں، معتبر افراد یا اہم اشخاص کے ذریعے جاری رہتا تھا (دیکھیے Divination، ص۱۸۹ و بعد) اَلنُّوَیری (نہایہ، ۳:۱۱۲ و بعد) بیرون معبد مستعمل تیروں کی ایک طویل تر اور متنوع فہرست پیش کرتا ہے جنھیں مدارہ (کھال سے بنائی گئی بالٹی) میں ڈال کر پھینکا جاتا تھا۔ یہ کام موجود ہونے کی صورت میں کاہن یا [اس کی عدم موجودگی میں] شہر یا قبیلے کا معزز شخص انجام دیتا تھا۔ ابن اسحاق اور ان کی [کتاب] سیرت کے تلخیص نگار ابن ہشام کے بیان کردہ نَعَم، لا اور ملصق [والے تیروں] کے ساتھ النویری حسب ذیل الفاظ والے دس تیروں کا اضافہ کرتا ہے، اِفْعَلْ (کرو)، لا تَفْعَلْ (مت کرو!)، خَیْر (بھلا، اچھا) شَرّ (برا)، بَطِیْئ (ست)، سَرِیْع (تیز)، حَضَر (موجود)، سَفَر اور صریح (ابن ہشام کے [روایت کردہ] مِنْکُم کا مترادف) آخر میں سفید تیر (قِداحٌ بَیْضاء) تیار کیے جاتے تھے جن پر زیادہ واضح اور مفصل ہدایات یا ان کے مترادف مطالب کاہن اور مشاورت طلب کرنے والے آدمی کے ما بین مکمل اتفاق رائے سے کندہ کیے جا سکتے تھے، اس طرح سے مشاورت کے شعبے میں توسیع کی گئی اور تیروں کے ذریعے تفاؤل یا مشاورت کو ہر شعبہ کے مطالبات سے ہم آہنگ کر دیا گیا۔

مآخذ: مقالہ میں مذکور مآخذ کے علاوہ : (۱) الازرقی: اخبار مکہ طبع wüstenfeld ص۷۳، ۷۴؛ (۲) طبری، ۱: ۱۰۷۴-۱۰۷۸؛ (۳) ابن الاثیر، ۲: ۴-۲؛ (۴) T.Fahd: *Une pratique cléromantique á la kaʿba preislamique*، در *Semitica*، شمارہ ۸ (۱۹۵۸ء): ۵۴-۶۷؛ طبع و ترتیب کے بہت سے نقائص کے باوجود یہ مقالہ تیروں کے ذریعے تفاؤل کے بارے میں قاری کو بنیادی معلومات بہم پہنچاتا ہے اس کے تکملے کے طور پر ٹی۔ فہد کے مقالہ Divination، ص ۱۸۰-۱۸۸ سے استفادہ کیا جائے۔

(T. fand [ت: ظفر علی ؛ ن: محمود الحسن عارف])

••-------------••

※ **استقلال:** (ع) مادہ ق۔ل۔ل سے اسم مصدر ہے، جو عربی میں تفریق، علیحدگی، عدم پابندی اور تحکم وغیرہ کے معانی کے لیے استعمال ہوتا ہے۔ یہ عام طور پر سیاسی تناظر میں ان حکمرانوں، علاقوں، شہروں اور لوگوں کے لیے استعمال ہوتا ہے جو کسی کے زیر نگیں نہ ہوں۔ تاہم یہ کوئی پرانی سیاسی اصطلاح نہیں، بلکہ ان معنوں میں یہ لفظ ماضی میں کم ہی استعمال ہوا ہے۔ عثمانی عہد میں یہ لفظ ان لا محدود اختیارات کے لیے استعمال ہونے لگا جو کسی گورنر یا فوجی کمانڈر کو تعیناتی سے حاصل ہوتے تھے۔ اسی سے ملتے جلتے معنوں میں یہ لفظ انیسویں صدی کے اوائل میں استعمال ہوتا تھا۔ چنانچہ تاریخ اطالیہ (Boha's Storia d' Italia القاہرہ ۱۲۴۹ھ/۱۸۳۴ء، ص ۴، ۸، ۹ وغیرہ) کے ترکی ترجمے میں یہ لفظ اشرافیہ کی استبدادی حکومت کے مقابلے میں آزاد حکومت کے تصور کے نمایاں کرنے کے لیے استعمال ہوا ہے۔ اسی زمانے میں یورپی سیاسی فکر و عمل کے زیر اثر یہ لفظ کسی ملک یا قوم کی سیاسی حاکمیت اعلی کے لیے بھی استعمال ہونے لگا۔ دیکھیے مثلا ترکی زبان میں لکھا گیا ۱۷۷۴ء معاہدہ متنازعہ کوچک جو کریمیائی تاتاریوں کو آزادی دینے سے متعلق ہے اور یونان کی آزادی کے متعلق ۱۸۳۰ء میں تحریر کردہ لندن پراٹوکول جن کے لیے لطفی نے تاریخ (۲: ۱۵) میں استقلال کامل کے الفاظ استعمال کیے ہیں۔

مآخذ : متن مقالہ میں مذکور ہیں۔

(ادارہ آآ [ت : محمد امین])

••-------------••

※ **اِستِقلال** (مختلف ممالک کی آزادی، اس کے لیے دیکھیے مختلف اسلامی ممالک، بذیل مادہ)۔

••-------------••

⊗ **اِستِقلال:** حزب الاستقلال، مراکش کی ایک قوم

پرست سیاسی جماعت ' جس نے ۱۹۴۳ء سے لے کر ۱۹۶۲ء تک مراکش کی سیاست میں اہم کردار ادا کیا۔ اس کی بنیاد احمد بالفرج نے ماس، رباط اور طنجہ کے شہری علاقوں کے متوسط طبقے کے قوم پرست نوجوانوں کے ساتھ مل کر رکھی۔ شاہ محمد خامس کے ساتھ مل کر حزب الاستقلال نے فرانس اور اندلس کے انقلاب کے خاتمے اور مراکش کی آزادی (مارچ ۱۹۵۶ء) کے لیے بڑی جدوجہد کی۔

شروع ہی سے اس جماعت میں سلفی تحریک کے متاثر دینی عناصر اور سیاسی ذہن رکھنے والے طبقہ بالا کے تعلیم یافتہ نوجوان شامل تھے۔ ان میں اول الذکر کی نمائندگی محمد علال الفاسی، جبکہ مؤخر الذکر کی نمائندگی احمد بالفرج اور مکی الناصری کرتے تھے۔ حزب استقلال، کتلہ العمل الوطنی (قومی محاذ عمل) کی جانشین تھی جس کا قیام ۱۹۳۲ء میں عمل میں آیا تھا اور جس میں زیادہ تر شمالی مراکش کے شہری علاقوں کے طبقہ اشرافیہ کے قوم پرست عناصر شامل تھے۔ حزب کے مذکورہ بالا رہنماؤں میں سے اکثر پہلے محاذ میں سرگرم عمل رہے تھے اور انہوں نے ۱۹۳۴ء میں فرانسیسی انقلاب کی حکومت کے سامنے دور رس اصطلاحات کا ایک منصوبہ پیش کر کے اس کے نفاذ کا مطالبہ کیا تھا۔ محاذ اور اس دور کے دوسرے قومی عناصر کی ایک بڑی کمزوری یہ تھی کہ ان کا تعلق زیادہ تر طبقہ اشرافیہ سے تھا نہ کہ عوام سے۔ اس کا اندازہ اس امر سے کیا جا سکتا ہے کہ جب ۱۹۳۷ء میں فرانسیسی حکومت نے قومی محاذ عمل پر پابندی لگائی اور اس کے رہنماؤں کو جلاوطن کر دیا یا جیلوں میں بند کر دیا تو اس وقت محاذ کے ارکان کی تعداد محض ۶۵۰۰ تھی۔

۱۹۴۶ء کے بعد حزب استقلال نے مراکش کے بادشاہ محمد خامس کے ساتھ مفاہمت کے نتیجے میں مزدوروں اور کسانوں میں اپنے اثرات تیزی سے پھیلائے اور اگلے چند سالوں میں وہ ایک قوم پرست عوامی جماعت بن کر ابھری اور ۱۹۵۳ء میں جب فرانسیسیوں نے شاہ محمد خامس کو جلاوطن کر دیا تو اس نے تحریک آزادی میں نمایاں کردار ادا کیا اس وقت آزاد گوریلا جماعتوں کے قیام اور دیہی علاقے میں اس کے محدود دائرہ اثر نے اس کی کارکردگی اور اثرات کو محدود رکھا۔ نومبر ۱۹۵۵ء میں شاہ محمد خامس کی واپسی اور مارچ ۱۹۵۶ء میں مراکش کی آزادی نے پارٹی کے سیاسی کردار کو بھی ایک نیا رخ دیا۔

آزادی کے بعد مراکش کی مجلس (قومی اسمبلی) میں حزب استقلال سب سے بڑی سیاسی جماعت تھی، لیکن مفادات کے اختلاف اور ذاتی رقابتوں کی وجہ سے شاہ محمد اور حزب میں ہم آہنگی برقرار نہ رہ سکی اور جب شاہ نے اپنی جماعت میں نئی سیاسی جماعتوں کے قیام کی حوصلہ افزائی کی تو استقلال نے بتدریج حزب مخالف کا کردار ادا کرنا شروع کر دیا۔ اس کے ساتھ ہی انتہا پسند نوجوانوں نے مہدی بن برکہ کی قیادت میں حزب استقلال سے علیحدگی اختیار کر کے نئی سیاسی جماعت بنا لی۔ فروری ۱۹۶۱ء میں شاہ محمد خامس کے انتقال کے بعد شاہ حسن نے اقتدار سنبھالا اور ۱۹۶۲ء میں مراکش کا نیا آئین منظور کیا گیا۔ ۱۹۵۶ء کے بعد مراکش کے نظام حکومت میں یہ تبدیلی واقع ہوئی کہ شاہ نے براہ راست حکومت کرنے کی بجائے اقتدار عوامی نمائندوں کے حوالے کر دیا اور خود ایک غیر جانبدار ثالث کا کردار کامیابی سے ادا کرنا شروع کر دیا۔ اس دوران میں حزب استقلال کو کئی دفعہ حکومت میں شرکت کا موقعہ ملا۔ ۱۹۹۰ء تک حزب استقلال کے سیاسی اثر ورسوخ میں خاصی کمی واقع ہوئی، تاہم شہری حلقوں میں اب بھی اس کے اثرات باقی ہیں۔

مآخذ: (۱) جمیل اَبُو النَّصر، The Salafeyya Movement in Morocco :The Religious Bases of The در، the Moroccan nationalist Movement طبع، Social Change Colonial the Situation Immanuel wallerstein، ص ۴۸۹-۵۰۲ نیویارک ۱۹۶۶ء؛ (۲) Douglas E. Ashford: Political change in Morocco، پرنسٹن ۱۹۶۱ء؛ (۳) Stephane Bernand: The Franco -Moroccan conflict

1943-1956 ، مطبوعہ New Haven ۱۹۶۸ء؛ (۴) علال الفاسی: الحرکۃ الاستقلالیہ فی المغرب العربی، قاہرہ، ۱۹۴۸ء، انگریزی ترجمہ از حازم زکی نسیبہ بعنوان Independence Movement of Arab North Africa، واشنگٹن ڈی سی، ۱۹۵۴ء؛ (۵) John B. Halstead: Rebith of a nation the origins and Rise of moroccan nationalism 1912-1944، کیمبرج، ۱۹۶۷ء؛ (۶) Robert Rezette: Les Partis Marocaines، پیرس، ۱۹۵۵ء؛ (۷) The oxford encyclopaedea of the Modern Islamic world بذیل استقلال، مراکو و محمد علال الفاسی.

(محمد امین)

....

※ **اسحاق ادیب** : ایک شامی النسل، بعد ازاں مصری، رومن کیتھولک مذہب سے تعلق رکھنے والا ایک صحافی اور عالم۔ اس کی پیدائش دمشق میں ہوئی، جہاں اس نے رومن کیتھولک پادریوں سے تعلیم حاصل کی۔ ابھی وہ نو عمر ہی تھا کہ اس نے دفتر محصولات میں ایک معقول عہدے پر تعیناتی قبول کرلی تاکہ وہ اپنے خاندان کی کفالت کر سکے، تاہم اس نے عربی میں اپنے علم میں گہرائی پیدا کرنے کے علاوہ فرانسیسی اور ترکی علوم میں مہارت حاصل کرنے کے لیے اپنے مطالعے کی عادت کو ترک نہ کیا۔ جن میں اس نے اعلی درجے کی استعداد حاصل کر لی تھی۔ اس کے خاندان کی بیروت منتقلی نے اسے ایسے افراد سے مفید تعلقات پیدا کرنے کا موقع فراہم کیا، جو اس وقت عربی تمدن میں نمائندہ حیثیت کے حامل تھے اور جن کی وجہ سے علمی بیداری ہو رہی تھی۔ وہ اس کے تیز ذہن اور قدیم تمدن کے بارے میں اس کی واقفیت سے بے حد متاثر ہوے، اس واقفیت نے اس کی ایک مجلّہ بنام "التقدم" میں بطور مدیر تعیناتی میں بہت مدد کی، اس وقت سے اسحاق ادیب نے خود کو ایک مصنف، شاعر اور "انشائیہ نگار" کے طور وقف کر دیا۔ اسی حیثیت میں اس نے نزھۃ الاحداق فی مصرع العشاق مکمل کی اور اس کے کئی مقالات آثار الازھار، میں طبع ہوے، جس کے مدیر سلیم جرائیل الخوری اور سلیم میخائیل شحادا تھے۔ ۱۸۶۷ء میں اس نے خدیو اسماعیل [رک بآں] کے دور حکومت میں سلیم نقاش کی تجویز پر بیروت سے سکندریہ نقل مکانی کر لی۔ سلیم نقاش جدید عربی تھیٹر کا بانی تھا اور اس بات کی پر زور خواہش رکھتا تھا کہ مشرق وسطی کو عثمانی خاندان کے تسلط سے آزاد کرائے 'اس کی آمد کا مقصد یہ تھا کہ وہ اپنی سرگرمیاں ایک ہمدردانہ سیاسی اور ادبی ماحول میں جاری رکھ سکے۔ تب ان دو ہم وطنوں نے ایک دوسرے کے ساتھ "عربی تمثیل نگاری" کی ترویج میں بھر پور تعاون کا فیصلہ کیا، جس کا اس وقت آغاز ہو رہا تھا۔ یہاں اس سے بیشتر ادیب اسحاق ریسائنز Recines کے Andromaque ڈرامے کو عربی زبان میں ڈھال کر، اس کام کی ابتدا کر چکا تھا۔ یہ کام اس نے بیروت میں فرانسیسی سفیر کی تجویز پر کیا تھا۔ اس کے علاوہ اس نے فرانسیسی ڈرامہ بنام Charlemagne کا عربی زبان میں ترجمہ بھی کیا تھا۔

لیکن وہ واقعہ جس نے ادیب اسحاق کے لیے قیام مصر میں، ایک نئے دور کا آغاز کیا وہ اس کی مشہور اسلامی مفکر و مصلح سید جمال الدین الافغانی [رک بآں] سے ملاقات تھی، جن کے اس نے الازھر میں کئی لیکچر سنے اور جنھوں نے اسے ۱۸۷۷ء میں سیاسی "ہفتہ وار" رسالہ "مصر" شائع کرنے کا مشورہ دیا۔ اسے ادیب اسحاق نے پہلے قاہرہ سے اور بعد ازاں اسکندریہ سے جاری کیا۔ بہت جلد اس رسالے کے حلقہ تحریر میں اس دور کے بہترین مصنفین اور لائق سیاست دان جمع ہو گئے۔ جن میں سے علامہ الافغانی اور اس کے نامور شاگرد مفتی محمد عبدہ قابل ذکر ہیں، لیکن یہ رسالہ اور روزنامہ "التجارۃ" جسے ادیب اسحاق نے مالی تجارتی اور بعد ازاں سیاسی اعتبار سے ایک معیاری مقام دیا تھا، ۱۸۸۰ میں بند کر دیا گیا۔ جس کی وجہ یہ تھی کہ وہ انتہائی انقلابی تصورات کا حامل

ہونے کے ساتھ ساتھ حکومت کا بھی مخالف تھا۔
بعد ازاں ادیب اسحاق پیرس چلا گیا۔ تاکہ وہ وہاں اپنے وطن کی آزادی اور اپنے ہم وطنوں میں حبُ الوطنی کے کام کو جاری رکھ سکے۔ اس نے وہاں ایک رسالہ " مصر القاہرہ" (جو مصر یا القاہرہ کے نام سے بھی جانا گیا) جاری کیا اور مختلف ادیبوں اور سیاسی شخصیات سے رابطہ قائم کیا، نیز پیرس سے سلسلہ وار مضامین شائع کیے۔ نو ماہ بعد وہ ایک برس کے لیے واپس بیروت آیا اور اسی دوران میں وہ التقدم کے مدیر کے طور پر فرائض انجام دینے کے لیے رضا مند ہوگیا اور ۱۸۸۱ء کے اختتام پر سیاسی صورت حال میں بہتری سے اسے حوصلہ ملا اور وہ واپس مصر آگیا، جہاں اسے وزارت تعلیم کے شعبہ ادارت و ترجمہ میں بطور ناظر (نگران) تعینات کیا گیا۔ بعد ازاں اسے ایوان نمائندگان میں بطور سیکنڈ سیکرٹری فرائض انجام دینے کی ذمہ داری تفویض ہوئی۔ اس دوران اس نے رسالہ مصر کی اشاعت کی منظوری بھی حاصل کرلی مگر یہ کام اس نے اپنے بھائی کے سپرد کر دیا، لیکن ۱۸۸۱ء میں عرابی پاشا[رک باں] کے انقلاب کے نتیجہ میں وہ بیروت بھاگ گیا اور ۱۸۸۲ء میں برطانوی قبضہ کے بعد بھی مصر واپس نہ آیا۔ اس سال وہ واپس آیا، لیکن کوئی سرکاری عہدہ نہ ملنے کے باعث واپس بیروت چلا آیا۔ جہاں اس نے تیسری بار رسالہ التقدم کی ادارت قبول کر لی۔ اس نے ۱۸۸۴ء میں کامیٹس ڈیش (Comtesse Dash) کے ڈرامے La belle parilomn کا ترجمہ (البارلیسیۃ الحسناء) شائع کیا۔ جس میں اس نے اپنے دور شباب کی ایک عربی نثر بھی پیش کی۔ قاہرہ اور سکندریہ میں اپنی زندگی کے چند ہفتے گزارنے کے بعد اس کا انتقال الحدث (بستان) ۱۸۸۵ء میں ہوا۔
الدبور کے مطابق (جو اس کے اشعار، مضامین اور قطعات عربی میں ڈھالی ہوئی تمثیلات وغیرہ کا مجموعہ ہے (طبع وتدوین عون اسحاق، بیروت سے ۱۹۰۹ء) وہ ایک تمثیل "غرائب الاتفاق" کا مصنف بھی تھا (جسے کئی بار اسکندریہ تھیٹر میں پیش کیا گیا) نیز اپنے قیام پیرس میں کئی لوگوں کی سوانح حیات بعنوان "تراجم مصر فی ھذا العصر" کا مصنف بھی ہے، لیکن اس کے دو میں سے ایک قلمی نسخہ چوری کر لیا گیا۔ جب کہ دوسرا ناپید ہے۔

مآخذ: (۱) براکلمان، ۲:۷۵۹؛ (۲) ابراہیم عبداللہ: اعلام الصحافۃ العربیہ، قاہرہ (۱۹۴۸ء) ص۱۱۶-۱۲۴؛ (۲) ایم وائی نجم: المسرحیہ فی الادب العربی الحدیث: ۱۸۴۷-۱۸۱۴ء، بیروت (۱۹۵۶)، ص۵۸-۱۰۰، ۱۰۱، ۲۱۵-۲۱۶؛ (۳) J.M. landan: Studies in the Arab theater and Cenima، فلاڈلفیا ۱۹۵۸، ص۶۱، ۶۲، ۶۲، ۶۴، ۷۱؛ (۵) H.peres: Le roman le conte et la monvelle dans be litterature la belle parisienne کا ترجمہ Aieo الجزائر میں شائع کیا ہے، ۳:(۱۹۳۷): ۲۹۴، عدد ۲۰۷.
(U.Rizzitano [ت: محمود الحسن عارف]

••-------------••

اسحاق افندی : سلطنت عثمانیہ میں محمود دوئم کے زمانے میں ایک انجینئر اور ریاضی دان، جس کی ولادت صوبہ جنینہ (ینیہ) کے شہر "ارتا" میں ۱۷۷۴ء میں ہوئی، وہ ایک یہودی کا بیٹا تھا، جس نے بعد ازاں اسلام قبول کر لیا Faik reshocanat کے مقالے، در Bas Ishak Efendi ۱۸ (۱۹۶۴ء): ۸۹ ۱۱۵) کے مطابق خواجہ اسحاق افندی اور سلطان زادہ اسحاق، جو کہ سلیم سوم کے منظور نظر تھے، ایک ہی شخص تھا، قابل یقین نہیں ہے۔ اپنے والد کے انتقال کے بعد وہ استانبول چلا آیا، جہاں اس نے ریاضی کے مطالعہ کے علاوہ مشرقی اور مغربی زبانیں سیکھیں۔ ۱۸۱۶ء میں وہ ملٹری سکول آف انجینئرنگ (مہندس خانہ بری ہمایوں) میں استاد (خواجہ) تعینات ہوا۔ مہندس حانہ بری ہمایوں میں اپنی ذمہ داریوں کے ساتھ ساتھ ذوالقعدہ ۱۲۳۸ھ/ جولائی ۱۸۲۴ء میں اسے دیوان ہمایوں [رک باں] میں مترجم کے فرائض بھی سونپ دیئے گئے۔ اسے ۱۲۴۵ھ/ ۱۸۲۴-۱۸۲۴ء میں دیوان سے سبکدوش کرکے بلقان بھیج دیا گیا، تاکہ وہ وہاں جا کر

قلعوں کی تعمیر کی نگرانی کرے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اس کی سبکدوشی پر تیو آفندی (بعد ازاں پاشا [رک بآں]) کے باعث ہوئی جو اس وقت رئیس الکتاب (چیف سیکرٹری) کے عہدے پر فائز تھا، جس نے اس کی اندرونی خوبیوں کو بھانپ لیا تھا۔

اسحاق افندی نے اپنا سلسلہ تدریس مہندس خانہ میں جاری رکھا، جہاں اسے صدر مدرس (باش خواجہ) کے عہدہ پر ترقی دے دی گئی۔ یہ واقعہ رجب ۱۲۲۶ھ/ستمبر ۱۸۳۰ء۔ جنوری ۱۸۳۱ء کا ہے۔ اس نے "نصاب" اور تدریسی عملہ کی علمی قابلیت سے مہندس خانہ میں تعلیمی اصلاح میں کامیابی حاصل کی، لیکن اس کا پیشرو (بعد ازاں پاشا) سید علی افندی اس قدر ذی اثر تھا کہ اس نے اسے اس عہدہ سے ہٹا کر مقدس عمارتوں کی نگرانی اور تعمیر ومرمت کی دیکھ بھال کے لیے مدینہ منورہ بھیج دیا۔ واپسی سفر کے دوران میں یعنی ۱۲۵۱ھ/۱۸۳۵ء میں سویز کے مقام پر اس کا انتقال ہوگیا اور اسے وہیں دفن کر دیا گیا۔

اسحاق آفندی کی اہم تصنیف مجموعہ علوم ریاضیہ (۴ جلدیں) استانبول ۱۲۴۷ھ/۱۸۳۱ء۔۱۸۳۴ء ہے، جو زیادہ تر فرانسیسی زبان سے ریاضی، طبعیات، علم الارض اور ان کے اطلاق و ترجے پر مشتمل ہے۔ گویا یہ ایک سکول کے دستور العمل کی مگر غیر اہم حیثیت رکھتی ہے۔ تاہم یہ وہ پہلی کتاب ہے جو ترکی زبان میں جدید طبعیات اور فطری علوم (Natural Sciences) پر تحریر کی گئی (دیکھیے تنظیمات، ج۱، استانبول ۱۹۴۰ بعد، ص۴۷۹ بعد) علاوہ ازیں سائنسی اصطلاحات جو بنیادی طور پر عربی سے تعلق رکھتی ہیں اور جو ۱۹۳۰ء تک ترکی اور کچھ عرب ممالک میں اس کے بعد تک استعمال ہوتی رہیں، خاص طور پر اسحاق افندی کی تخلیق ہیں۔ اس درس وتدریس اور تصنیفات کے علاوہ (اس کا ایک کارنامہ یہ بھی ہے کہ) اس نے مغربی علوم ترکی اور عرب ممالک میں متعارف کروائے۔

مآخذ: (۱) سامی: قاموس الاعلام، استانبول، ۱۳۰۶۔۱۳۱۶، ۸۹۹:۲؛(۲) سجل عثمانی، ۳۲۸:۱؛ (۳) محمد اسعد: مراۃ مہندس خانہ بری ہمایوں، استانبول، ۱۳۱۲ھ ص ۳۴، ۴۲، ۴۹، ۵۸۔۶۱؛ (۴) عثمان ارجن: ترکیہ معارف تاریخی، استانبول، ۱۹۳۹۔۱۹۴۳ء، ص۲۷۷ بعد؛(۵) اے۔ عدنان اریوار: عثانلری ترکیلیرندی علم، ۱۹۴۳ء، ص۱۹۶ بعد، The Emerof once of :Blewis modern tarlrey لندن ۱۹۶۸ء، ص۸۶۔۸۸؛ (۶) .N Berkes: The Dwelopment of sccularism، مانٹر مال ۱۹۶۴ء، اشاریہ؛ (۷) اس کے معاصرین کے لیے دیکھیے J.D.K: Sketches of Turkey in 1831 ، ۱۸۳۲، نیویارک ۱۸۳۳ء ص ۱۳۸۔۱۴۴؛ (۸) اس کی کتابوں کی فہرست کے لیے دیکھیے عثانلری مؤلفیکری، ۲۰۰:۳؛ (۹) ابراہیم الاتن گووسہ : Turk Meshurlari ،استانبول ۱۹۴۶، ۱۹۱؛ (۱۰)چغتائی علاجی انور کارتکن: Yuksek Miihendis okulu استانبول، ۱۹۵۸۔ اشارب۔

(K.Kuraly [ت : محمود الحسن عارف])

••-------------••

اسحاق بن سلیمان الاسرائیلی، ابو ※

یعقوب (نواح ۲۴۳ھ/۸۵۳ء تا نواح ۳۴۳ھ/۹۵۵ء)، ایک طبیب، طبی مصنف اور فلسفی، پیدائش مصر میں ہوئی۔ اسے عبیداللہ المہدی نے قیروان کی طرف نقل مکانی کے بعد "درباری طبیب" کے عہدہ پر فائز کیا۔ اس وقت اس کی عمر پچاس برس تھی۔ اس کے متبعین یہودیوں میں اس کی شہرت کی تصدیق اس دور کے سعید (سعدیہ) الفیومی کے اس کے نام مشاورتی خطوط سے ہوتی ہے جس میں وہ اس سے فلسفیانہ اور علمی مسائل میں مشورہ طلب کرتا ہے۔ اس کی طبی تصانیف کو ایک شخص قسطنطین افریقی (۱۰۸۷ء) نے لاطینی میں ترجمہ کیا جس نے اپنی زندگی قرون وسطی میں بے حد خوش حالی سے بسر کی۔ مطبوعہ در Omnia Opera ysaac ، ۱۵۷۵)۔ اس کی حکیمانہ تصنیف کتاب الحدود والرسوم لاطینی علما میں بہت مقبول ہوئی۔ جو اس کے دو تراجم سے واقف تھے (طبع .J.T

Archives d, histoire et litteraire در ، Muckle age de mayen ، ص ۱۲۔۱۳ پیرس (۱۹۳۷۔۱۹۳۸ء) قرون وسطی کے یہودی مصنفین میں یہ کتاب بہت متداول تھی۔ اس کتاب کے عبرانی میں دو تراجم ہوے (دیکھیے A.Altmann ،در JSS ۲ (۱۹۵۷ء)، ص ۲۳۲ وبعد) اس کی کتاب الجواہر کے چند اجزا باقی ہیں۔ جسے A.Borisov نے دریافت کیا اور S.M.Sterm نے Journal of Jewish Studies، میں طبع کیا (۱۹۵۶ء ص ۱۳ تا ۲۹).

ایک توسیفی رسالے کا، جو محض لاطینی زبان کے ترجمہ کی صورت میں محفوظ ہے، خلاصہ کتاب الاسطقطصات ہے (جو Omina opera ysaac میں شامل ہے) نیز اس کے دو عبرانی تراجم بھی موجود ہیں، ایک ابراھام بن حسدیہ (طبع S. fried ، ۱۹۰۰ء) کا اور دوسرا موسیٰ بن تبون کا کیا ہوا ہے۔ عناصر پر ایک باب "عبرانی" زبان میں مخطوطہ کی صورت میں محفوظ ہے (شعار ہائے سدوش)، جسے A.S نے ظاہر کیا ہے۔ جس کے ساتھ Gershom G.scholem کا اسرائیلی کی ایک تصنیف کے متعلق خیال بھی شامل ہے۔ Journal of Jewish studies ۷ (۱۹۵۷ء): ۳۱۔۵۱)۔ اسحاق یہودی نوافلاطونیت کا جد امجد ہے۔ وہ "الکندی" اور ارسطو کی نوافلاطونیت کی کتب سے متاثر تھا، جسے Altmann نے Chapter on Elements (عناصر کے باب) دریافت کیا ہے اور جس کے آخر میں Theology of Aristotle کا طویل ترجمہ (دریافت کردہ از Borisov) اور ابن حسدیہ Prince and Aseetic بھی شامل ہے دیکھیے Orions، ۱۳۔۱۴،(۱۹۶۱ء)، ص۵۸۔۱۴.

مآخذ : متن میں مذکورہ کتب کے علاوہ دیکھیے(۱) J. Guttmann : Die philosophischen میونسٹر، ۱۹۱۱ء؛(۲) Lehren des Ishaak b. Salomon Israeli .

(A. Altmann [ت: محمود الحسن عارف])

••--------------••

⊗ **اسحاق بن مراد** : ایک ترکی طبیب، جو اناطولیہ کے شہر گرید میں، سلطان بایزید اول کے زمانے میں سکونت پذیر تھا۔ اس کے بارے میں بہت کم معلومات دستیاب ہیں۔ اس نے بطور طبیب کام کیا اور علم طب پر چند کتابیں تحریر کیں۔ اس کی ایک عظیم تصنیف کتاب "ادویہ مفردہ" (تکمیل ۷۹۲ھ/۱۳۹۰ء)ہے، کتاب کے اولیں حصے میں ان جڑی بوٹیوں کا تذکرہ کرتا ہے جو اس کے اپنے وطن میں پیدا ہوتی ہیں (جن کا نام وہ ترکی کے علاوہ عربی اور فارسی میں تحریر کرتا ہے) اور آخر میں مختلف امراض کے لیے علاج بھی تجویز کرتا ہے، دوسرے حصے میں امراض کی مفصل تفصیل دی گئی ہے۔ اس کی کتب، جو ترکی کے کتب خانوں میں مخطوطات کی شکل میں ہیں رہ گئی ہیں علم لغت کے حوالے سے بھی دل چسپ ہیں، اس لیے کہ ان میں فرہنگ، علم صرف ونحو اور املاء وغیرہ سے متعلق بہت سی اہم باتیں ملتی ہیں۔

مآخذ : برسہ لی : عثمانی مؤلفری ، ۳:۲۰۳؛ (۲) اے، عدنان ادیوار عثمانلی ترک لیرند علم، استانبول، ۱۹۴۳ء ص۶۔۷؛(۳) O.spies: Das turkische drogen und Medizin buuch des Ishaq b. Murad ،در Studia orientalia in memoriam caroli brockelmann ، ہیلے، ۱۹۶۸ء.

(O.spiés [ت : محمود الحسن عارف])

••--------------••

⊗ **اسرائیل** (Israel)مشرقی وسطی کی ایک متنازعہ یہودی سلطنت۔

(۱) اگرچہ موجودہ اسرائیلی مملکت کا قیام مئی ۱۹۴۸ء میں عمل میں آیا، تاہم یہ ایک قدیم ریاست کا تسلسل ہے۔ جو حضرت یعقوب[رک باں] کی اولاد بنی اسرائیل کے نام سے مشہور ہوئی۔ ان کے بارہ فرزندوں میں سے دس (روبن، شمعون، یہوداہ، زیولون، اشکار، دان، حد، آشر، نفتالی اور بنیامین) اور دو پوتوں منشی اور افرائیم ، ابنائے یوسفؑ، سے بارہ قبیلے وجود میں آئے۔ گیارہویں فرزند لاوی کی اولاد کے لیے مختلف قبیلوں کے

حلقوں میں مقامات الگ کر دیئے گئے۔ حضرت سلیمانؑ کی وفات کے بعد ان کی سلطنت دو حصوں میں بٹ گئی، شمالی سلطنت اسرائیل اور جنوبی یہوداہ کہلائی، یعنی اسرائیل کی نسبت سے اس ملک کا نام اسرائیل پڑا (لغوی اعتبار سے اس کا مطلب ہے رات کے وقت خدا کی طرف لے جانے والا)، اس مملکت کا موجودہ سرکاری نام "مدینۃ اسرائیل" ہے۔

(۲) جغرافیا: مملکت اسرائیل مغربی ایشیا میں بحیرۂ روم کے مشرقی ساحل پر ایک تنگ پٹی کے علاقے پر محیط ہے۔ بحیرہ احمر تک پہنچنے کے لیے خلیج عقبہ کا شمالی سرا واحد راستہ ہے اور اس کی ساری سر زمین عرب ممالک سے مربوط ہے۔طوالت کے اعتبار سے اس کی جنوب مغربی سرحد مصر سے اور مشرقی اردن سے ملتی ہے۔ لبنان اس کے شمال میں اور شام شمال مشرق میں واقع ہے(The Universal Almanac، ۱۹۹۶ء، ص ۴۴۲).

اس کی آب وہوا خشک ہے۔ بارش موسم سرما میں ہوتی ہے، شمال سے جنوب تک کا علاقہ سطح مرتفع پر مشتمل ہے۔ ہررامون (Har Ramon) کا پہاڑی مقام سطح سمندر سے ۶۳۴۸ فٹ یا ۱۹۳۵ میٹر کی بلندی پر واقع ہے۔ پہاڑی صحرائی علاقہ ۱۲۲۰۰ مربع کیلومیٹر رقبے پر پھیلا ہوا ہے۔ صحرائے نجف (Negev) بھی اسی علاقے میں شامل ہے۔ جون ۱۹۶۷ء کی عرب اسرائیل جنگ کے بعد اس نے آس پاس کی مملکتوں پر ناجائز قبضہ کرکے اپنی حدود میں مزید اضافہ کر لیا ہے۔ اس کا رقبہ ۸۰۱۹ مربع میل یا ۲۰۷۷۰ کیلو میٹر ہے (Europa 1998 ص۱۷۸۳ء؛ The Universal Almanac ،ص ۴۴۳؛ The Oxford Encyclopedia ،ص ۳۸۳).

(۳) آبادی : اسرائیل کی آبادی کی اکثریت اولاد اسرائیل سے تعلق رکھتی ہے، کل آبادی میں سے یہودیوں کی آبادی ۸۳ سے ۸۵ فیصد کے درمیان ہے، علاوہ ازیں یہاں عیسائی اور دروز بھی آباد ہیں۔ اس کے اہم شہروں میں یروشلم (بیت المقدس؛ آبادی ۵۷۸۸۰۰ افراد) تل ابیب (آبادی ۳۵۵۲۰۰ افراد) حیفا (آبادی ۲۴۶۷۰۰ افراد) حولون (آبادی ۱۶۳۷۰۰ افراد) رس شون یزیان ۱۶۰۲۰۰ افراد) بیر سبع (آبادی ۱۴۷۹۰۰ افراد) اور عیسن یا (آبادی ۱۴۴۹۰۰ افراد) وغیرہ شامل ہیں.

(۴) زبان: عبرانی (Hebro) ملک کی سرکاری زبان ہے، مقبوضہ عرب علاقوں کے لوگ عربی بولتے ہیں۔ انگریزی بڑی روانی سے بولی جاتی ہے۔(The Europa ۱۹۹۸ء، ص ۱۷۸۲).

(۵) مذہب: ملک کی ۸۱ فیصد آبادی یہودی مذہب سے تعلق رکھتی ہے، مقبوضہ عرب علاقوں میں ۱۴ء۲۸ فیصد باشندے عربی زبان بولتے ہیں، ۲.۸۳ فیصد باشندے عیسارو اور ۱.۶۸ فیصد دروز عقیدہ سے تعلق رکھتے ہیں(The Eurpoa ص ۱۷۸۳).

(۶) تاریخ: اس کی قدیم تاریخ فلسطین [رک باں] کی تاریخ ہے، بطور مملکت اسرائیل کی تاریخ کی ابتدا ۹ دسمبر ۱۹۱۷ء میں اس علاقے پر برطانوی تسلط سے ہوتی ہے۔ اس تاریخ کو برطانوی فوجوں نے جنرل سر ایڈمنڈ ایلینبی کی قیادت میں ترکوں کو شکست دے کر اس علاقے پر قبضہ کر لیا۔ انجمن اقوام نے ۱۹۲۳ء میں اسے برطانیہ کے انتداب میں دے دیا .

اس علاقے میں ایک یہودی ریاست کے قیام کا خواب بہت پرانا تھا اور اس پر عیسائی اور یہودی اقوام کی ملی بھگت سے عمل بھی شروع ہو گیا تھا ' چنانچہ ۱۸۸۲ء میں یہاں یہودیوں کی پہلی آبادی بسائی گئی اور ۱۸ اگست ۱۸۹۷ء کو سوئٹزرلینڈ کے شہر بیسل (Basel) میں آسٹریا کے مشہور صحافی تھیوڈر ہرزل (Theodore Herzl) کی قیادت میں منعقدہ صیہونیوں کی پہلی کانگریس میں یہ فیصلہ کیا گیا کہ صہیونیت کا اولین مقصد ایک یہودی ریاست کا حصول ہے۔ یہ ریاست برطانیہ کے مقبوضہ علاقے مشرقی افریقہ میں بھی بنائی جاسکتی ہے، تاہم فلسطین کو ترجیح دی جائے گی۔ چنانچہ تمام یہودی صیہونیت کے رکن بن گئے اور یہ تحریک چند ہی برسوں میں ایک طاقت ور تحریک بن گئی۔ مشرقی یورپ

کے یہودی افریقہ کے بجائے فلسطین پر مصر رہے۔ چنانچہ پہلی جنگ عظیم کے دوران میں اس علاقے پر قبضہ کرنے اور یہاں ایک یہودی ریاست قائم کرنے کو اولیت دی گئی۔ پھر جب یہ علاقہ ۱۹۱۷ء میں برطانوی انتداب میں آیا تو اس کے لیے مزید منصوبہ بندی شروع ہو گئی۔ ۲ نومبر ۱۹۱۷ء کو برطانیہ کے وزیر خارجہ مسٹر آرتھر جیمز بالفور (Mr. Arthur James Balfour) نے برطانیہ میں مقیم یہودیوں کی فیڈریشن کی چیئرمین لارڈ رتھ شیلڈ (Lord Rathschield) کے نام ایک خط ارسال کیا جس میں کہا گیا تھا کہ برطانوی حکومت فلسطین میں یہودی عوام کے لیے ایک "قومی وطن" کے قیام کو پسندیدگی کی نگاہ سے دیکھتی ہے اور اس مقصد کے حصول کو آسان بنانے کے لیے اپنی بہترین کوشش صرف کرے گی۔ یہ بات بھی واضح طور پر سمجھ لی جائے کہ کوئی ایسا قدم نہیں اٹھایا جائے گا جس سے فلسطین میں موجود غیر یہودی قوموں کے شہری یا مذہبی حقوق پر یا کسی دوسرے ملک میں مقیم یہودیوں کے حقوق اور سیاسی حیثیت پر زد پڑتی ہو۔ بعد ازاں یہی "خط اعلان بالفور" کے نام سے مشتہر ہوا۔ اعلان بالفور کا لنڈن اور واشنگٹن میں خیر مقدم کیا گیا، لیکن وہاں بھی یہ سمجھا گیا کہ اس اعلان کا مطلب ایک سیاسی ریاست کی تخلیق نہیں، محض قومی وطن کا قیام ہے۔ اس امر کا اندازہ ان بیانات سے کیا جاسکتا ہے جو لارڈ کرزن نے دار الخواص میں ۲۹ جون ۱۹۲۰ء اور چرچل نے جولائی ۱۹۲۲ء کو دارالعوام میں دیئے۔ لارڈ کرزن نے کہا کہ اس کا مقصد محض جنگی یا حربی چال ہے، جب کہ چرچل کے نزدیک بالفور منشور کا مقصد محض امریکی روسی مدد حاصل کرنا ہے۔ نیز عالمی یہودیوں کی مالی اور اخلاقی تائید بھی۔ جولائی ۱۹۲۳ء تک انجمن اقوام نے سرکاری طور پر برطانوی انتداب کی منظوری نہیں دی تھی تاہم ۲۹ ستمبر ۱۹۲۳ء کو اس کی منظوری دے دی گئی۔

اس علاقے میں برطانوی پالیسی فلسطین کے اسلامی اثرات کو ختم کرنے پر مرکوز رہی اور علاقے میں یہودیوں کے داخلے کے باعث عربوں اور یہودیوں کے مابین اختلافات اور فسادات کا سدباب کیا گیا۔ دونوں فریقوں کے ما بین بارہا سمجھوتہ کرنے کی ناکام کوششیں ہوئیں۔ ۱۹۲۹ء میں "دیوار گریہ" کے سامنے عبادت کرنے پر عرب یہودی فسادات کو برطانیہ نے ہوا دی۔ تاہم اسی سال برطانیہ نے ایک تحقیقاتی کمیشن قائم کیا، جس نے ۱۹۳۰ء میں اپنی مرتب کردہ رپورٹ میں، عربوں کو مورد الزام ٹھہرایا۔ برطانیہ نے ایک طرف فسادات کے ذریعے معاشرہ میں بدنظمی کا سلسلہ جاری رکھا تو دوسری طرف اس علاقے میں یہودیوں کی آبادکاری کا سلسلہ بھی جاری رکھا ' چنانچہ دسمبر ۱۹۳۳ء میں تیس ہزار، ۱۹۳۴ء میں بیالیس ہزار اور ۱۹۳۵ء میں اکسٹھ ہزار یہودی باہر سے لا کر فلسطین میں بسا دیئے گئے۔ اس پر ۱۹۳۵ء میں عربوں نے یہودیوں کی آمد کے خلاف احتجاج کیا اور برطانوی حکومت سے مطالبہ کیا کہ وہ یہودیوں کا مزید داخلہ بند کر دے۔ یہودیوں کی آمد سے مقامی عرب اقلیت میں تبدیل ہوتے رہے اور صیہونیوں کی طاقت بڑھتی چلی گئی۔ ۱۱ نومبر ۱۹۳۶ء کو پیل رویل کمیشن فلسطین آیا اور جس نے تقسیم فلسطین کا منصوبہ پیش کیا۔ یہودیوں نے اس منصوبے کو تسلیم کر لیا جب کہ مسلمانوں اور عیسائیوں نے اسے مسترد کر دیا۔ جس کے نتیجے میں عربوں اور یہودیوں کے مابین فسادات شروع ہوگئے (سید حبیب الحق ندوی : فلسطین اور بین الاقوامی سیاسیات ' ۱۹۷۶ء ' ص ۳۸۰۔۳۸۱)۔ اس دوران میں ۱۹۳۶ء تک ۳۱۱۲ مسلمان شہید اور ۱۷۷۵ زخمی ہوے۔ جب کہ ہلاک ہونے والے یہودیوں کی تعداد محض ۳۲۹ اور زخمیوں کی تعداد ۱۳۵ تھی۔ ۱۱۰ عربوں کو برطانیہ نے پھانسی کی سزا دی۔ حکومت نے ۱۹۳۹ء میں ۵۶۷۹ بااثر عربوں کو جیلوں میں بند کر دیا اور اس طرح عربوں کی جانب سے صداے احتجاج بند کر دی گئی۔ اسی سال لندن میں یہودی اور عرب نمائندوں کی ایک کانفرنس منعقد ہوئی جو ناکام رہی ' اس کے نتیجے میں قرطاس ابیض بھی

شائع کیا گیا تھا جس میں کہا گیا تھا کہ فلسطین میں صرف (پانچ سال تک) پندرہ ہزار یہودی ہر سال داخل ہوں گے، مگر عربوں اور یہودیوں نے اس قرطاس ابیض کو تسلیم کرنے سے انکار دیا۔ اسی دوران میں دوسری عالمگیر جنگ بھی شروع ہوگئی، جس سے یہ مسئلہ کھٹائی میں پڑ گیا۔ دوسری جنگ عظیم کے فورا بعد یہودیوں کی "ایجنسی برائے فلسطین" نے نازی کیمپوں کے بچے کھچے یہودیوں کو جہاز میں بھر کر فلسطین میں پہنچا دیا اور اس طرح علاقے میں ان کی آبادی تقریباً ۵ لاکھ ہوگئی۔ عربوں نے اس کے خلاف برطانوی حکومت سے شدید احتجاج کیا۔ اس دوران میں عربوں اور برطانوی حکومت کے مابین متعدد مذاکرات ہوے، جن میں عربوں نے یہودیوں کی فلسطین میں آباد کاری کو ممنوع قرار دینے پر زور دیا(The Almanic) مگر برطانوی حکومت اس پر آمادہ نہ ہوئی۔ اپریل ۱۹۴۷ء میں یہ مسئلہ اقوام متحدہ میں پیش کیا گیا۔ جنرل اسمبلی نے اسے حل کرنے کے لیے گیارہ رکنی کمیٹی بنائی، اس کمیٹی کے قیام کا مقصد فلسطین کے تمام حقائق معلوم کرکے اسمبلی میں ایک مفصل رپورٹ پیش کرنا تھا۔ ارکان کمیٹی کی اکثریت نے فلسطین میں عربوں اور یہودیوں کو دو ریاستوں میں تقسیم کرنے کی اور بیت المقدس کا نظم ونسق عالمی کنٹرول میں دینے کی سفارش کی۔ ارکان کمیٹی کی اقلیت پر مشتمل نمائندگان ایران، بھارت اور یوگوسلاویہ نے اپنی علیحدہ رپورٹ میں فلسطین کے لیے وحدانی نظام حکومت قائم کرنے کی سفارش کی۔ علاوہ ازیں دو سب کمیٹیاں بھی تشکیل دی گئیں، لیکن پہلی کمیٹی میں وہ نمائندے شامل کیے گئے جو تقسیم فلسطین کے حق میں تھے اس کا صدر پولینڈ کا نمائندہ مقرر کیا گیا۔ دوسری سب کمیٹی کی صدارت پاکستان کے وزیر خارجہ سر ظفر اللہ خاں کو سونپی گئی۔ اس میں یمن، مصر، شام لبنان، ترکی، افغانستان اور پاکستان کے نمائندے شامل تھے مؤخر الذکر کمیٹی نے جو رپورٹ پیش کی۔ اس کے تین حصے تھے: پہلے حصے میں جنرل اسمبلی سے سفارش کی گئی تھی کہ وہ مندرجہ ذیل امور کے بارے میں بین الاقوامی عدالت انصاف کا مشورہ طلب کرے: (۱) کیا فلسطین بھی ان ممالک کے زمرے میں نہیں آتا جنہیں پہلی جنگ عظیم کے بعد آزادی اور خودمختاری دینا تھی اور اگر ایسا ہے تو اس علاقے کو آزادی اور خودمختاری دینے میں کونسا عنصر مانع ہے؛ (۲) عرب ممالک سے برطانوی اور فرانسیسی حکومتوں کے مواعید آزادی کے پیش نظر اعلان بالفور کی کیا حیثیت ہے؛ (۳) سابقہ انجمن اقوام نے فلسطین پر برطانوی انتداب قائم کیا تھا، اس بین الاقوامی ادارے کے خاتمے کے بعد اس انتداب کا خاتمہ نہیں ہوجاتا؛ (۴) کیا موجودہ ادارہ اقوام متحدہ کو فلسطینی عوام کے استصواب رائے کے بغیر تقسیم کا کوئی حق حاصل ہے(حبیب الحق ندوی: کتاب مذکور)۔

اس کمیٹی کی رپورٹ کے دوسرے حصے میں یہودی پناہ گزینوں کے مسئلے کا بھی جائزہ لیا گیا تھا کہ فلسطین میں پہلے ہی یہودیوں کی تعداد زیادہ ہوگئی ہے، لہذا زائد یہودیوں کو فلسطین سے نکال دیا جائے یا انہیں ان ممالک میں آباد کیا جائے جو اقوام متحدہ کے رکن ہیں۔ رپورٹ کے تیسرے حصے میں فلسطین کے لیے وحدانی ریاست کے قیام اور اقلیتوں کے حقوق کے تحفظ کی سفارش کی گئی تھی۔ ۲۹ نومبر ۱۹۴۷ء میں اقوام متحدہ کی جنرل اسمبلی نے متعلقہ کمیٹی کی سفارشات پر غور کرنے کے بعد فلسطین کو تین حصوں (یہودی علاقہ، عرب علاقہ اور بین الاقوامی علاقہ) میں تقسیم کرنے کی اسکیم منظور کی اور اس کے ساتھ ہی برطانیہ نے علاقے سے اپنی فوجوں کا انخلا شروع کر دیا۔ جب کہ فلسطین میں یہودی اور عرب باہم جنگ کے لیے تیار ہوگئے۔ تاہم ۱۴ مئی ۱۹۴۸ء کو یہودیوں نے برطانیہ اور امریکی حکومتوں سے سازباز کرکے اسرائیل کے قیام کا اعلان کردیا۔ تل ابیب ملک کا صدر مقام قرار پایا۔ اسی روز عرب ممالک کی فوجوں نے اسرائیل پر حملہ کردیا۔ جنگ کے نتیجے میں اسرائیل پر انے بیت المقدس شہر پر اپنا قبضہ نہ رکھ سکا،

تاہم نیا بیت المقدس شہر اس کے قبضے میں رہا۔ اپریل ۱۹۴۹ء میں اقوام متحدہ کی کوششوں سے جنگ بندی عمل میں آئی۔ پھر اقوام متحدہ کے ایک ثالث کے ذریعے مذاکرات کے بعد، اسی سال عارضی صلح کے معاہدے پر دستخط ہوگئے۔ اس وقت سے مبصرین کا ایک امن دستہ علاقے میں متعین ہے، جو صلح کے معاہدوں کی نگرانی کرتا ہے۔ جنگ کے نتیجے میں اردن نے مغربی کنارے پر اور مصر نے غزہ پر قبضہ کر لیا۔ نیز بڑی تعداد میں فلسطینی عرب مہاجروں کو اردن، لبنان اور شام کے کیمپوں میں پناہ لینا پڑی، جب کہ عرب ممالک سے یہودی اسرائیل میں آکر آباد ہوگئے۔ مئی ۱۹۵۰ء میں امریکہ، برطانیہ اور فرانس کے سہ افریقی اعلان میں عربوں اور اسرائیلی سرحدوں کی سالمیت کی ضمانت دی گئی تھی، مگر اس کے باوجود عربوں اور اسرائیل کے ما بین جھڑپیں جاری ہیں۔

اپریل ۱۹۵۴ء میں مصر کے صدر جمال عبدالناصر نے برطانوی حکومت سے کہا کہ وہ نہرسویز کے علاقے سے اپنے فوجی اڈے اٹھا لے۔ جون ۱۹۵۶ء میں برطانیہ نے نہرسویز سے اپنی فوجیں ہٹالیں، ۲۶ جولائی ۱۹۵۶ء کو مصری حکومت نے نہرسویز کو قومیانے کا اعلان کر دیا۔ اسرائیل نے موقع سے فائدہ اٹھاتے ہوے ۲۹ اکتوبر ۱۹۵۶ء کو صحرائے سینا اور غزہ پر قبضہ کر لیا۔ فرانس اور برطانیہ کی فوجیں بھی اسرائیل کی مدد کو پہنچ گئیں اور انہوں نے مصری ٹھکانوں پر زبردست بمباری کی (The Universal Almanic '۱۹۹۶ء ' ص ۴۴۳)۔ اقوام متحدہ کی کوششوں سے ۶ نومبر ۱۹۵۶ء کو جنگ بند ہوگئی۔ برطانیہ اور فرانس نے اپنی فوجیں وہاں سے ہٹالیں۔ اسرائیل نے صحراے سینا خالی کر دیا، لیکن غزہ پر اپنا قبضہ برقرار رکھا۔ ۱۹۵۷ء سے ۱۹ مئی ۱۹۶۷ء تک اقوام متحدہ کی فوج علاقے کی نگرانی کرتی رہی۔ اس دوران میں یہودیوں نے یورپ، امریکہ اور دیگر مغربی ممالک سے یہودیوں کو اسرائیل لا کر آباد کرنے کا سلسلہ جاری رکھا اور اسرائیل کی معیشت کو مستحکم بنانے کے لیے امریکہ، برطانیہ اور دیگر ممالک نے دھڑا دھڑ اقتصادی اور فوجی امداد دی۔ اقوام متحدہ کی امن فوج کے جانے کے بعد مصر نے دوبارہ غزہ پر قبضہ کرلیا اور اسرائیلی بحری جہازوں کے لیے خلیج عقبہ کو بند کر دیا۔

۵ تا ۱۰ جون ۱۹۶۷ء میں اسرائیل نے اچانک حملہ کر کے نہرسویز تک صحرائے سینا اور غزہ پر دوبارہ قبضہ کرلیا۔ نیز اردن سے مغربی کنارہ اور پرانا بیت المقدس شہر اور شام سے گولان کی پہاڑیاں بھی چھین لیں۔ ۴ جولائی ۱۹۶۷ء کو جنرل اسمبلی نے ایک ہنگامی اجلاس منعقد کر کے اسرائیل پر زور دیا کہ وہ کوئی ایسا قدم نہ اٹھائے جس سے بیت المقدس شہر کی حیثیت بدلنے کا امکان ہو۔ ۲۲ نومبر کو سلامتی کونسل نے مشرق وسطی میں منصفانہ اور پائیدار امن دستوں کے قیام کے متعلق قرار داد اتفاق رائے سے منظور کر لی۔ اس میں کہا گیا تھا کہ مقبوضہ علاقوں سے اسرائیلی فوجیں واپس بلالی جائیں اور متعلقہ ملکوں کے محفوظ اور مسلم حدود کے اندر امن و سکون سے رہنے کے حق کا احترام کیا جائے۔ کونسل نے نہرسویز کو بین الاقوامی جہازرانی کے لیے کھولنے پر بھی زور دیا۔ ۲۱ اگست ۱۹۶۹ء کو یہودیوں نے مسجد اقصی کے ایک حصے کو آگ لگا دی، جس سے دنیا بھر کی اسلامی حکومتوں کے عوام کے جذبات مشتعل ہو گئے۔ پوری اسلامی دنیا نے اسرائیل کے اس عمل کی مذمت کی۔

۶ اکتوبر ۱۹۷۳ء کو مصر اور شام کی فوجوں نے روس کی مدد سے اسرائیل پر حملہ کر کے صحراے سینا کے ایک بڑے حصے کو اسرائیل کے قبضے سے آزاد کرا لیا۔ ۲۳ اکتوبر کو سلامتی کونسل نے جنگ بندی کی اپیل کی۔ ۲۵ اکتوبر کو سلامتی کونسل نے فوری جنگ بندی کے لیے کہا اور دونوں ملکوں سے کہا گیا کہ وہ اپنی ان پوزیشنوں پر واپس چلے جائیں جن پر وہ جنگ بندی سے پہلے تھے (سید حبیب الحق ندوی : کتاب مذکور)۔ ۳ جنوری ۱۹۷۴ء کو اقوام متحدہ کی ہنگامی فوج کے کمانڈر کی زیر صدارت فوجی

ورکنگ گروپ کے ایک اجلاس میں مصر اور اسرائیل کی جانب سے اپنی اپنی فوجوں کو جنگ سے علیحدگی سے متعلق ایک معاہدے پر دستخط ہوے۔ اس طرح ۴ مارچ ۱۹۷۴ء کو دونوں افواج کی جنگ سے علیحدگی کے مرحلے کی تکمیل ہوئی۔ اسرائیلی فوجیں نہرسویز، غزہ کے مغربی کنارے اور بتدریج صحرائے سینا کی بین الاقوامی سرحد سے ہٹالی گئیں۔ جون ۱۹۷۵ء میں نہرسویز کو جہاز رانی کے لیے کھول دیا گیا۔ ستمبر ۱۹۷۵ء میں امریکہ کی کوشش سے اسرائیل اور مصر کے درمیان ایک سمجھوتہ ہو گیا ' جس کے تحت اسرائیل صحرائے سینا سے اپنی فوجیں نکالنے پر رضا مند ہو گیا(The Almanic ' ۱۹۸۱ء ص ۵۷۹ و ۲۶۶؛ The Almanic، ۱۹۹۶ء ' ص ۴۴۳)۔ ۱۹۷۵۔ ۱۹۷۶ء میں اسرائیلی فوجوں نے جنوبی لبنان میں فلسطینی ٹھکانوں پر حملے کیے اور وہاں کی عیسائی ملیشیا کو لبنان کی خانہ جنگی میں بھرپور مدد دی۔ ۳ جولائی ۱۹۷۶ء کو اسرائیلی گوریلوں نے یوگنڈا میں اینٹ (Entebbe) کے ہوائی اڈے پر اپنے ۳ یرغمالیوں کی رہائی کے لیے حملہ کر دیا۔ ۱۹ نومبر ۱۹۷۷ء کو مصر کے صدر انوار السادات بیت المقدس پہنچے اور اسرائیلی وزیراعظم سے مشرقِ وسطی میں قیام امن کے سلسلے میں بات چیت کی۔ اس کا اگلا دور امریکہ کے مقام کیمپ ڈیوڈ میں ہوا، جہاں امریکی صدر کی موجودگی میں اسرائیل اور مصر کے مابین معاہدہ امن طے پایا۔ جس پر ۲۶ مئی۱۹۷۹ء کو دستخط ہوے اور اس کے ساتھ ہی دونوں ملکوں کو مابین سفارتی تعلقات کے قیام پر ۳۰ سالہ محاذ آزائی کا خاتمہ ہو گیا۔

۳۰ جولائی ۱۹۸۰ء کو اسرائیل نے اپنا دارالحکومت تل ابیب سے منتقل کرنے اور پرانے بیت المقدس (یروشلم) کو اردن میں شامل کرنے پر رضا مندی ظاہر کر دی۔ ۱۹۸۰ء میں اسرائیلی حکومت نے دریاے اردن کے مغربی کنارے پر جو مکمل طور پر عرب مقبوضہ علاقہ ہے ، یہودی بستیاں آباد کرنے کا منصوبہ بنایا، فلسطینی رہنماؤں نے اس پر شدید احتجاج کیا۔ اس دوران میں اسرائیلی فوجوں نے مارچ ۱۹۷۸ء میں جنوبی لبنان پر پھر حملہ کیا اور مختصر سے علاقے پر قبضہ کر لیا۔ تاہم اقوام متحدہ کی امن فوج کے پہنچنے پر اسرائیل کو یہ علاقہ خالی کرنا پڑا۔ اپریل ۱۹۸۰ء میں اسرائیلی فوجوں نے جنوبی لبنان پر دوبارہ قبضہ کر لیا۔ اپریل ۱۹۸۱ء میں اسرائیلی اور شامی فوجوں کے مابین مختصر جھڑپیں ہوئی۔ ۷ جون ۱۹۸۱ء کو اسرائیلی طیاروں نے بغداد کے نزدیک عراق کے ایٹمی ری ایکٹر کو تباہ کر دیا۔ اسرائیل نے اس کا جواز یہ پیش کیا کہ یہاں عراق اسرائیل کے خلاف ایٹمی اسلحہ تیار کر سکتا تھا۔ ۷ جون ۱۹۸۲ء میں اسرائیلی فوجوں نے لبنان میں مقیم فلسطینیوں کے کیمپوں پر شدید حملے کیے اور انہیں لبنان چھوڑنے اور اپنا ہیڈکواٹر کسی اور ملک میں منتقل کرنے پر مجبور کر دیا۔ تاہم لڑائی ہفتوں جاری رہی جو بالآخر لبنان سے چودہ ہزار فلسطینیوں کے انخلا پر منتج ہوئی، آدھے فلسطینی شام اور آدھے دوسرے ممالک کی طرف ہجرت کر گئے۔ فلسطینی تنظیم آزادی کے سربراہ تونس چلے گئے، جہاں انہوں نے اپنا ہیڈکواٹر قائم کر لیا۔ ۱۴ ستمبر۱۹۸۲ء کو اسرائیل نے صابرہ (Sabra)اور شتیلہ (Shatila) کے فلسطینی مہاجر کیمپوں کو بھی نشانہ بنایا۔ دنیا بھر میں اسرائیل حکومت کی اس کارروائی کی مذمت کی گئی، چنانچہ جون ۱۹۸۵ء میں حکومت اسرائیل نے لبنان سے اپنی فوجیں ہٹالیں، تاہم سرحد کے ساتھ ایک تنگ پٹی پر اپنا قبضہ برقرار رکھا۔

دسمبر ۱۹۸۷ء میں غزہ اور مغربی کنارے کے فلسطینی باشندوں نے حکومت اسرائیل کے خلاف شدید مظاہرے کیے جس کے نتیجے میں حکومت اسرائیل نے ان علاقوں میں مسلمانوں پر مزید سختی شروع کر دی اور اپنی ظالمانہ اور جارحانہ کارروائیوں سے متعدد فلسطینیوں کو شہید کر دیا (The Universal Almanic ' ۱۹۹۶ء ، ص ۴۴۴)۔

۲۳ جنوری ۱۹۸۸ء کو اسلامی ممالک کے وزرائے خارجہ کانفرنس منعقدہ رباط نے ۱۹۸۸ء کو تونس میں منعقد ہونے والی عرب لیگ کانفرنس نے اسرائیل کی ظالمانہ

کارروائیوں کی شدید مذمت کی۔ ۱۳ ستمبر ۱۹۸۸ء کو غیر جانبدار تحریک کے وزرائے خارجہ نے نکوسیا (قبرص) میں، اپنی چار روزہ کانفرنس کے اختتام پر جو مشترکہ اعلان جاری کیا، اس میں فلسطین کے بارے میں واضح اور دو ٹوک موقف اختیار کیا گیا اور فلسطینی عوام کی جدوجہد آزادی کی بھر پور تائید اور حمایت کی گئی اور دریائے اردن کے مغربی کنارے اور غزہ کی پٹی کے اسرائیلی مقبوضہ علاقے میں نہتے فلسطینیوں کو ہلاک کرنے، ان پر مظالم ڈھانے اور نوجوانوں کو وسیع پیمانے پر گرفتار کرنے پر اسرائیل کی سخت لفظوں میں مذمت کی گئی۔

نومبر ۱۹۸۸ء میں مملکت اسرائیل میں پارلیمانی انتخابات منعقد ہوے اور اضحاق شمیر (Yitzhak Shamir) نے مخلوط حکومت بنائی، لیکن یہ حکومت مارچ ۱۹۸۹ء میں اس لیے ختم ہوگئی کہ اس نے فلسطینیوں کے ساتھ امن مذاکرات کی امریکی تجاویز کی مخالفت کی تھی۔ جس سے ملک میں سیاسی بحران پیدا ہوگیا۔ ۷ جون ۱۹۹۰ء میں مخلوط حکومت کے قیام پر یہ مسئلہ حل ہوگیا (کتاب مذکور، ص ۴۴۴)۔ اسی دوران میں نومبر ۱۹۸۸ء میں پی ایل او کے سربراہ یاسر عرفات نے الجزائر میں فلسطینی کونسل کا اجلاس طلب کیا، جس میں مطالبہ کیا گیا کہ سلامتی کونسل کی قرارداد نمبر ۲۴۲ اور قرارداد ۲۳۸ کے مطابق فلسطین کو آزادی دی جائے۔ چنانچہ ۱۵ نومبر ۱۹۸۸ء کو کانفرنس میں فلسطینی ریاست کے قیام کا اعلان کیا گیا، جسے پاکستان سمیت ۵۰ سے زائد ممالک نے تسلیم کر لیا۔ کانفرنس میں اسرائیل کو بھی تسلیم کرنے پر رضامندی ظاہر کی گئی تھی (فیض احمد شہابی: مسلم دنیا ۱۹۹۶۔ ۱۹۹۷ء ص ۲۶۶)۔ ۱۹۹۱ء کی خلیجی (کویت، عراق) جنگ میں متعدد فلسطینی کھلم کھلا عراق کی حمایت کرنے لگے۔ اسرائیل پر عراق کے سکڈ میزائل مارنے پر دو سو اسرائیلی زخمی ہوے اور نو ہزار گھروں کو نقصان پہنچا۔ اکتوبر ۱۹۹۱ء میں اسرائیلی اور فلسطینی نمائندوں نیز ہمسایہ اور عرب ممالک کے نمائندوں کے مابین پہلی بار جامع امن مذاکرات ہوے۔

۲۳ جون ۱۹۹۱ء کو لیکوڈ (Likud) پارٹی انتخاب ہار گئی اور لیبر پارٹی کے رہنما اضحاق رابن (Yitzhak Rabin) نے نئی حکومت تشکیل دی۔ ۱۹۹۳ء میں مشرق وسطی میں حالات نے حیرت انگیز طور پر پلٹا کھایا اور وزیراعظم رابن اور تنظیم آزادی فلسطین کے رہنما یاسر عرفات کے ما بین واشنگٹن میں براہ راست مذاکرات ہوے جس کے نتیجے میں ۱۳ ستمبر ۱۹۹۳ء کو ایک امن معاہدہ طے پایا، جس کے تحت حکومت اسرائیل فلسطینیوں کو خود مختار فلسطینی حکومت کے قیام کے سلسلے میں غزہ کی پٹی اور مغربی کنارے کے قصبے اریحا (Jericho) سے دستبردار ہونے پر رضا مند ہوگئی (*The Universal Almanic*، ۱۹۹۶ء، ص ۴۴۴)۔ ۱۹۹۴ء کے اوائل میں مغربی کنارے میں الخلیل (Hebron) کی ایک مسجد میں دو فلسطینیوں کی یہودی آباد کاروں کے ہاتھوں ہلاکت کی وجہ سے فلسطین کی خود مختار حکومت کے قیام کے سلسلے میں مذاکرات وقتی طور پر معطل ہوگئے۔ مئی ۱۹۹۴ء میں اسرائیل نے اریحا اور غزہ کی پٹی اور مہاجرین کے کیمپوں کے علاقوں سے اپنی فوج واپس بلالی اور اس طرح یاسر عرفات کی سربراہی میں خود مختار ریاست فلسطین کے قیام کے لیے راہ ہموار ہوگئی۔ جولائی ۱۹۹۴ء میں اسرائیلی وزیراعظم اور اردن کے شاہ حسین کے ما بین امن معاہدہ طے پایا۔ جس سے دونوں ملکوں کے مابین ۴۶ سالہ جنگی صورتحال کا خاتمہ ہو گیا۔ اکتوبر ۱۹۹۴ء میں باضابطہ امن معاہدے کے تحت اسرائیل اردن کا ۳۵۰ مربع کیلو میٹر (۱۳۵ مربع میل) کا متنازعہ علاقے واپس کرنے پر رضا مند ہوگیا۔ علاوہ ازیں دونوں ملک مختلف شعبوں میں، جن میں تجارت سیاحت، مواصلات، ماحولیات کا تحفظ اور اقتصادی ترقی شامل تھے، باہمی تعاون پر متفق ہو گئے۔ اردن نے اس بات پر زور دیا کہ وہ اپنی سرزمین کسی اور ملک کو اسرائیل کی مخالفانہ سرگرمیوں کے لیے استعمال نہیں کرنے کی اجازت نہیں دے گا۔ اسرائیل نے بھی بیت المقدس میں اسلام کے مقدس مقامات پر اردن کے دعوے کو

تسلیم کر لیا۔ فلسطینیوں نے اس معاہدے کو اسرائیل کے ساتھ فلسطینیوں کے معاہدے کی خلاف ورزی قرار دیا۔ جو بعدازاں بیت المقدس کی حیثیت کا تعین کرنے کے لیے حکومت اسرائیل اور حکومت فلسطین کے مابین مذاکرات کا باعث بنا۔ ۱۹۹۴ء میں حکومت اسرائیل نے ویٹیکن کے ساتھ اپنے تعلقات بحال کر لیے اور مراکش اور تونس میں رابطہ دفتر (Liaison Offices) قائم کیے۔ جولائی ۱۹۹۵ء میں اوسلو معاہدے کے تحت اسرائیل اور فلسطینیوں کے مابین کسی حد تک رسمی تعلقات قائم ہو گئے۔ ستمبر ۱۹۹۵ء میں اسرائیل نے فلسطین کے ساتھ دوسرا معاہدہ کیا، جس کے تحت اس نے ۱۹۹۵ء کے اواخر اور ۱۹۹۶ء کے اوائل میں الخلیل کے سوا تمام فلسطینی قصبوں سے اپنی فوجوں واپس بلالیں (مسلم دنیا ' ص ۶۸۲)۔

۲۰ جنوری ۱۹۹۶ء کو مغربی کنارے رملہ ، الخلیل اور غزہ میں فلسطینی قانون ساز کونسل اور صدارت کے لیے انتخاب ہوے، مگر حکومت اسرائیل نے ۴۹۰۰۰ ووٹروں میں سے صرف ۵۰۰۰ ووٹروں کو پوسٹل ووٹ ڈالنے کی اجازت دی۔

۸۸ رکنی فلسطینی قانون ساز کونسل کے انتخاب کے بعد ۱۲ فروری ۱۹۹۶ء کو یاسر عرفات نے فلسطینی مقتدرہ کے پہلے منتخب صدر کی حیثیت سے حلف اٹھایا۔ اپریل ۱۹۹۶ء میں فلسطینی مقتدرہ نے اپنے منشور میں سے اس دفعہ کو حذف کر دیا کہ اسرائیل کو تباہ وبرباد کر دیا جائے گا۔

۲۹ مئی ۱۹۹۶ء کو اسرائیل کے پہلے عام انتخابات کے نتیجے میں مسٹرنتن یاہو ملک کا وزیراعظم منتخب ہوا۔ اس نے ۱۹ جون کو اپنے عہدے کا حلف اٹھایا۔ ۲۳ ستمبر کو یہودیوں نے مسجد اقصیٰ کے حرم شریف میں مغربی دیوار کے ساتھ ایک پرانی سرنگ کھول دی، جس سے اشتعال پیدا ہوا اور فلسطینی سڑکوں پر نکل آئے۔ چنانچہ فلسطینیوں اور اسرائیلی فوجوں کے مابین چار روز تک جھڑپیں ہوتی رہیں جن میں ۷۳ افراد ہلاک اور سیکڑوں زخمی ہوئے۔ ۱۵ ستمبر ۱۹۹۶ء کو اسرائیل کی وزارت منصوبہ بندی اور تعمیرات نے راس العمود کے علاقے کے قریب، جہاں ۱۱۰۰۰ فلسطینی آباد ہیں، یہودیوں کے ۱۳۲ گھر تعمیر کرنے کے سابقہ منصوبے پر عمل شروع کر دیا، جس سے فریقین کے باہمی تعلقات کشیدہ ہوگئے (حوالہ مذکور)۔ تاہم ۱۵ جنوری کو دونوں ملکوں کے مابین معاہدہ الخلیل طے پایا جس کے تحت اسرائیل کو مزید مراعات مل گئیں اور طے پایا کہ (۱) عرب علاقوں سے اسرائیلی انخلا جولائی ۱۹۹۷ء کی بجائے مئی ۱۹۹۹ء میں مکمل ہوگا، (۲) الخلیل شہر کا ہزارواں حصہ اسرائیلی حکومت کے کنٹرول میں رہے گا؛ (۳) اسرائیلی دس دن کے اندر اسی فیصد علاقوں سے اپنی فوجیں واپس بلا لے گا اور مارچ ۱۹۹۷ء تک مغربی اردن کے علاقوں کے انخلا کا عمل شروع کرنے کا پابند ہوگا؛ (۴) فلسطینی حکومت کے لیے آزاد کردہ علاقے میں سرگرمیاں محدود ہونگی اور طرفین کے قیدیوں کو رہا کر دیا جائے گا۔

۱۸ مارچ ۱۹۹۷ء کو اسرائیلی بلڈوزروں نے ایک ہزار فوجیوں کی نگرانی میں بیت المقدس کے مشرق میں ہرھو (Har Homa) کی متنازعہ بستی (جسے عرب جبل ابوغنیم کا نام دیتے ہیں) کی زمین تعمیر کے لیے ہموار کرنا شروع کر دی۔ تاکہ بتیس ہزار یہودیوں کے آباد کاری کے منصوبے کو تعمیری شکل دی جا سکے، حالانکہ فلسطینی اس علاقے کو مستقبل کی فلسطینی ریاست کے دارالحکومت کا حصہ قرار دیتے ہیں۔ مصر کے صدر حسنی مبارک نے کہا اگر یہ بستی تعمیر کی جاتی ہے تو یہ سارے قضیے کا خاتمہ نہیں ہوگا، بلکہ یہ ایک نئے متشددانہ سلسلے کی ابتدا ہو گی۔ اسرائیل کی ان مبینہ سرگرمیوں کے نتیجے میں ۶ مارچ کو پہلے الخلیل میں اور پھر ۲۶ مارچ کو رملہ (Ramla) میں فریقین کے مابین جھڑپیں شروع ہوگئیں۔ اسی اثنا میں امریکی صدر بل کلنٹن نے اسرائیلی وزیراعظم نتن یاہو کو مذاکرات کے لیے امریکہ طلب کیا۔ پروگرام کے مطابق ۸ اپریل ۱۹۹۷ء کو امریکی صدر اور اسرائیلی

وزیر اعظم کے ما بین مذاکرات ہوے لیکن ناکام رہے۔ وزیر اعظم نتن یاہو نے صدر کلنٹن پر واضح کر دیا کہ بیت المقدس میں یہودی بستی ضرور رہے گی۔ ۲۵ اپریل کو اقوام متحدہ کی جنرل اسمبلی نے اسرائیل کے خلاف تادیبی کارروائی کے لیے ہنگامی اجلاس بلایا تاکہ صورت حال پر قابو پایا جا سکے۔ چنانچہ ۱۳۴ ووٹ قرار داد کے حق میں آئے۔ امریکہ اور مائیکرونیشیا نے اسرائیلی منصوبے کی حمایت کی جب کہ دیگر ارکان نے اسرائیلی اقدام کی مذمت کی۔

۲۹ اپریل ۱۹۹۷ء کو حکومت اسرائیل نے اپنے توسیعی منصوبے کی منظوری دے دی۔ تاہم اسرائیلی لیبر پارٹی نے اس کی مخالفت کرتے ہوے کہا کہ فلسطینیوں کو اپنی علیحدہ مملکت کے قیام کا حق حاصل ہے۔ ۲ جون ۱۹۹۷ء کو اسرائیل نے فلسطینی حکومت کو القدس کے سکول سے باہر دھکیل دیا۔ ۲ جولائی ۱۹۹۷ء کو الخلیل میں اسرائیل نے قرآن پاک کے چھ نسخے شہید کر دیے جس پر فلسطینی سراپا احتجاج بن گئے۔ حالات پر قابو پانے کے لیے اسرائیل نے چھ روز کے لیے الخلیل کی ناکہ بندی کر دی۔ ۱۶ جولائی ۱۹۹۷ء کو یہودی بستیوں کی تعمیر کے خلاف اقوام متحدہ کی جنرل اسمبلی میں قرارداد تین کے مقابلے میں ۱۳۱ ووٹوں سے منظور ہوئی۔ ۳۰ جولائی کو بیت المقدس میں فلسطینیوں کے خودکش سکواڈ نے جسموں سے بم باندھ کر بیس یہودیوں کو ہلاک کر دیا۔ ۷ اگست کو یاسر عرفات نے اسرائیلی مصنوعات کے بائیکاٹ کا اعلان کر دیا۔ ۴ ستمبر کو دریاے اردن کے مغربی کنارے کے علاقے سے اسرائیلی فوج کی جزوی واپسی کے سلسلے میں امریکہ نے حکومت اسرائیل کی تجویز مسترد کر دی۔ ۲۷ ستمبر کو اسرائیل کی سپریم کورٹ نے القدس میں یہودی بستی کی تعمیر روکنے کے مطالبہ کو مسترد کر دیا۔ ۸ اکتوبر کو یاسر عرفات اور نتن یاہو کے مابین القدس میں مذاکرات ہوے۔ ۲۳ اکتوبر کو نہ صرف یہودی بستیوں کی تعمیر کے سلسلے میں حکومت فلسطین نے حکومت اسرائیل سے بات چیت کرنے سے انکار کر دیا، بلکہ اس کے خلاف شدید احتجاج بھی کیا۔ ۲۸ اکتوبر ۱۹۹۷ء کو جنرل اسمبلی کا ہنگامی اجلاس طلب کر لیا، لیکن اس کا بھی کوئی خاطر خواہ نتیجہ برآمد نہ ہوا۔ تاہم ۲۹ نومبر ۱۹۹۷ء کو اسرائیل نے محدود پیمانے پر مغربی کنارے سے انخلا کی تجویز پیش کی، جسے فلسطین نے اگلے روز مسترد کر دیا۔ ۲۰ جنوری ۱۹۹۸ء کو یاسر عرفات اور نتن یاہو کی واشنگٹن میں ملاقات ہوئی تو اسرائیلی وزیراعظم نے صدر کلنٹن سے کہا کہ وہ مغربی کنارے سے فوجیں نکال کر اسرائیل کی سلامتی کو خطرے میں نہیں ڈال سکتے۔ ۹ جون ۱۹۹۸ء کو اسرائیل کے وزیر داخلہ نے القدس کے مشرق میں واقع جبل زیتون پر چار سال قبل بلدیہ کے منظور کردہ رہائشی منصوبے کی تکمیل کی منظوری دے دی۔ اس کے تحت ۵۸ یہودی مکان بنانے کا فیصلہ کیا گیا، ساتھ ہی بلدیہ نے اس علاقے میں جو الطور کے نام سے موسوم ہے، فلسطینیوں کے لیے سو مکانات تعمیر کرنے کا منصوبہ بنایا۔ ۲۱ جون کو اسرائیلی کابینہ نے عظیم تر بیت المقدس کے نام سے ایک منصوبے کی منظوری دی، جس کے تحت مغربی کنارے کی متعدد بستیوں کو بیت المقدس میں شامل کرنے کے علاوہ شہر میں مزید تیس ہزار یہودیوں کو آباد کرنے کا پروگرام بنایا گیا۔ ادھر امریکی وزیر خارجہ نے یاسر عرفات کو متنبہ کیا کہ اگر بیت المقدس کے توسیعی منصوبے کو سلامتی کونسل میں اٹھانے کی کوشش کی گئی تو امن مذاکرات پر منفی اثرات مرتب ہوں گے۔ یکم جولائی کو عرب لیگ نے بیت المقدس میں توسیع و اسرائیلی سازش کے خلاف سلامتی کونسل کے اجلاس میں بحث کے لیے کہا، تو امریکہ نے اسے ویٹو کر دیا۔ ۵ جولائی کو مصر، اردن اور فلسطینی رہنماؤں نے بیت المقدس کے توسیعی منصوبے کو مسترد کر دیا۔ ۱۲ جولائی کو امریکہ نے یہ تجویز دی کہ اسرائیل مغربی کنارے کا صرف دس فیصد علاقہ خالی کر دے۔

الغرض اسرائیل اپنے قیام سے لیکر اپنے موجودہ منصوبوں کی تکمیل تک ہر مرحلے پر مغربی ملکوں، خصوصاً

امریکہ، برطانیہ اور فرانس کے تعاون اور سرپرستی کا محتاج ہے، اس وقت بھی اس مملکت کا وجود اور اس کی بقا صرف مغربی ملکوں کی فوجی 'اقتصادی اور سیاسی امداد کی مرہون منت ہے، اس کے پس منظر میں جو عظیم مقاصد کارفرما ہیں وہ کسی صاحب علم سے مخفی نہیں ہیں۔

(۷) نظم و نسق: نظم و نسق کے اعتبار سے اسرائیل چھ اضلاع، ۳ میونسپل کمیٹیوں (بشمول دو عرب قصبوں) ۱۱۵ مقامی کونسلوں (بشمول ۴۶ عرب اور دروز کونسلوں) اور ۴۹ علاقی کونسلوں (بشمول ایک عرب کونسل) میں منقسم ہے۔ مقامی حکام کا انتخاب اسی وقت ہوتاہے جب نیسٹ (Knesset) کا انتخاب عمل میں آتا ہے۔ ان میں شمالی (رقبہ۴۵۰۱ کیلو میٹر ، آبادی۹۱۴۲۰۰ افراد، صدر مقام نصارت)؛حیفا (رقبہ۸۵۴ کیلو میٹر ' آبادی۷۱۳۶۰۰ افراد ،صدر مقام حیفا)؛وسطی (رقبہ ۱۲۴۲ کیلومیٹر 'آبادی ۱۱۵۵۷۰۰ افراد صدر مقام رملا)؛ تل ابیب (رقبہ۱۷۰کیلو میٹر ،آبادی ۱۱۴۰۸۰۰ افراد ،صدر مقام تل ابیب)؛بیت المقدس(رقبہ ۶۲۷کیلومیٹر ' آبادی۶۳۸۲۰۰ افراد ، صدر مقام بیت المقدس)؛ اورجنوبی(رقبہ۱۴۱۰۷کیلو میٹر، آبادی۷۷۰۲۰۰ افراد ، صدر مقام بیر سبع)وغیرہ شامل ہیں۔ جبکہ اس کے تحت مقبوضہ علاقوں کے بھی تین اضلاع ہیں، یعنی گولان(رقبہ ۱۱۷۶ ک، آبادی۲۹۰۰۰)؛ یہودا اور سماریہ(رقبہ۵۸۷۹ ک ،آبادی ۱۰۸۴۴۰۰)؛غزہ علاقہ (رقبہ۳۷۸، آبادی ۷۴۸۹۰۰).

(۸) آئین: اسرائیل کا آئین تحریری نہیں ہے، تاہم نیسٹ نے جون ۱۹۵۰ء میں ملک کا آئین اپنایا۔ بہت سے قوانین، جن میں ۱۹۵۰ء کا واپسی کا قانون (Law of return)، ۱۹۵۲ء کا فوقیت کا قانون، ۱۹۵۲ء کا صدر کے عہدے کی مدت کا قانون، ۱۹۵۳ء کا تعلیم کا قانون، ۱۹۵۳ء کا Yad-va-shem کا قانون، ۱۹۴۸ء کا انتظامی آرڈیننس، ۱۹۵۱ء کا نیسٹ کے انتخابات کا قانون، ۱۹۵۳ء ججوں کا ایکٹ، ۱۹۶۵ء میں خواتین کے مساوی حقوق کا قانون، ۱۹۵۳ء کا فوجی بیمے کا ایکٹ ، اسی طرح ۱۹۵۳ء فوجی خدمات کا قانون، ۱۹۵۸ء کا بنیادی قانون (نیسٹ) اور دیگر قوانین شامل ہیں کو آئین کا حصہ بنا دیا گیا The Europa 1998 ' ص ۱۷۹۸).

نیسٹ (Knesset) یا پارلیمنٹ ۱۲۰ ارکان پر مشتمل ہوتی ہے، جنہیں خفیہ رائے دہی کے ذریعے متناسب نمائندگی کی بنیاد پر منتخب کیا جاتا ہے۔ ۱۸ سال کے عمر کا مرد اور عورت انتخابات میں حصہ لے سکتے ہیں، تاہم نیسٹ کی رکنیت کے لیے امیدوار کا ۲۱ سال یا اس سے زیادہ کی عمر کا ہونا لازمی ہے۔

صدر کا انتخاب پانچ سال کے لیے ہوتا ہے اور اسے دو مرتبہ منتخب کیا جا سکتا ہے، نیسٹ کے دس یا اس سے زائد ارکان صدارتی امیدوار کا نام تجویز کر سکتے ہیں۔ (کتاب مذکور ، ص ۷۹۸).

قومی پرچم:حکومت اسرائیل کے پرچم کی سفید سر زمین پر درمیان میں حضرت داؤد علیہ السلام کا نشان (چھ کونی نیلا ستارہ) بنایا گیا ہے۔ اس بالائی اور نچلے حصے پر دو نیلی افقی دھاریاں ہیں۔ اسرائیل کے قومی ترانے کا عنوان ہے "ہاتک واہ" یعنی امید ہے، جسے این ایچ عنبر (Imber) نے لکھا (Statesman's Year book 1997-98 ، ص ۷۴۵) اور بنیادی سکہ نیو شیکلم (New Sheqalim) ہے۔ اس میں ایک سو ایگورٹ (Agirot) ہوتے ہیں۔۳۰ ستمبر ۱۹۹۷ء کی رو سے ایک پونڈ = ۵٫۶۴۹ نیوشیکلم کے اور ایک ڈالر =۳٫۴۹۷ نیو شیکلم کے مساوی ہے (The Europa 1998، ص ۱۷۹۴).

یہ ملک اقوام متحدہ، انٹرپول، یونیسکو اور عالمی بنک کا رکن ہے مگر اسے پاکستان سمیت بہت سے اسلامی ملکوں نے تسلیم نہیں کیا۔ ان کا سال ۵۷۵۶ عیسوی سال کے ۲۵ ستمبر ۱۹۹۵ء تا ۱۳ ستمبر ۱۹۹۶ء کی درمیانی مدت پر مشتمل ہے۔

مالیات: ۱۹۵۴ء میں بنک آف اسرائیل مرکزی بنک کی حیثیت سے قائم کیا گیا تھا۔یہ بنک نہ صرف نوٹ جاری کرتا ہے، بلکہ تجارتی بنکوں کو مالی معاملات میں مشورے اور ہدایات بھی دیتا ہے۔ اس وقت ملک میں ۲۶

تجارتی بنک ہیں۔ ۱۹۹۳ء۔۱۹۹۵ء میں اسرائیل میں فی کس آمدنی ۱۵۹۲ امریکی ڈالر تھی۔ جولائی ۱۹۹۶ء میں اسرائیل کے ذمہ ۳۴۰۰۰ ملین امریکی ڈالر کے قرضے واجب الادا تھے۔ ۱۹۹۲ء سے قبل ان کا مالی سال یکم اپریل سے ۳۱ مارچ تک کے عرصے پر محیط تھا، لیکن اب یہ یکم جنوری سے ۳۱ ستمبر تک کے عرصے کے لیے ہے(The Europa 1998، ص ۱۷۹۱)۔ عملی طور پر یہ ملک اب بھی مغربی ملکوں کے اقتصادی اور فوجی سہارے پر قائم ہے۔

دفاع : ایک چھوٹا سا ملک ہونے کے باوجود دفاعی اعتبار سے اسرائیل متعدد ترقی پذیر ملکوں اور اپنے ہمسایہ ملکوں سے بہت زیادہ مستحکم ہے۔ ملک کے ہر یہودی اور دروز کو ۳۶ ماہ کے لیے لازمی فوجی تربیت حاصل کرنا پڑتی ہے، خواتین کے لیے تربیتی عرصہ ۲۱ ماہ مقرر کیا گیا ہے۔

بری فوج کو تین علاقائی (سرحدی) اور ایک اندرونی کمان میں تقسیم کیا گیا ہے۔ اس کے تین کور ہیڈکواٹر، دو ڈویژنل ہیڈکواٹر، تین بکتر بند ڈویژن ، تین علاقائی پیدل ڈویژن، ۴ مشینی انفنٹری بریگیڈ اور تین توپخانے کی بٹالینوں میں تقسیم کیا گیا ہے۔ فاضل فوج (Reserved Force) ۹ بکتر بند ڈویژن، ایک مشینی ایئر موبائل ڈویژن، ۱۰ علاقائی پیدل اور چار توپخانہ بریگیڈوں پر مشتمل ہے۔ اس کی نفری ۱۳۴۰۰۰ فوجیوں پر مشتمل ہے۔

اسرائیل کی بحریہ بھی خاصی مضبوط ہے۔ اس کے پاس تین بحری اڈے (حیفا، اشدودا اور ایلات) ہیں۔ افسروں سمیت نیوی کے عملے کی تعداد سات ہزار ہے، اس میں بحریہ کے کمانڈوز بھی شامل ہیں۔ دس ہزار فاضل فوجی بھی ہیں۔

اسرائیل کے پاس مستعد فضائیہ بھی ہے۔ فضائیہ کا عملہ، افسروں سمیت ۳۲۰۰۰ نفوس پر مشتمل ہے۔ اس کے پاس جدید ترین ہوائی جہاز موجود ہیں۔ ۱۹۹۷ء کا دفاعی میزانیہ ۲۶۰۰۰ ملین نیوشیکلم تھا جو ۶۶۰۰ ملین امریکی ڈالروں کے مساوی ہے (The Statesman's Year's Book ، ص ۷۴۵)۔

زراعت: اسرائیل کی ۱۷ فیصد اراضی قابل کاشت ہے، ۵ فیصد اراضی پر مستقل طور پر فصلیں اگائی جاتی ہیں، جب کہ ۴۰ فیصد اراضی مرغزاروں اور چراگاہوں پر مشتمل ہے، گندم اور آلو اہم ترین فصلیں ہیں۔ ۱۹۹۶ء کے اعداد و شمار کے مطابق گندم، آلو، مونگ پھلی، زیتون، تربوز، خربوزہ اور نرم کپاس وغیرہ اہم پیداوار ہیں(The Europa 1998، ص ۱۷۹۳)۔

ڈیری فارم بھی وہاں کی اہم صنعت ہے، وہاں گائے اور بیل، سور، بھیڑیں، بکریاں اور مرغیاں وغیرہ پالی جاتی ہیں(The Europa 1998، ص ۱۷۸۳)۔

ماہی گیری: بحیرۂ روم اور بحیرہ اسود کے علاقے میں ماہی گیری ایک اہم پیشہ ہے (The Europa 1988، ص ۱۷۹۳)۔ صنعتی اعتبار سے بھی یہ ملک بڑا ترقی یافتہ ہے، اس ضمن میں کوئی بھی ہمسایہ ملک اسکا مقابلہ نہیں کر سکتا (The Europa 1998، ص ۱۷۹۴)۔

اہم برآمدی اشیاء میں زیادہ تازہ پھل اور ان کی ضمنی پیداوار، پھلوں کے جوس، پھول، شراب، مٹھائیاں، پالش شدہ ہیرے، کیمیائی اشیا، کپڑا، دھاتی مصنوعات، الیکٹرانکس مشینیں اور ٹرانسپورٹ کے آلات شامل ہیں۔

اہم برآمدی اشیا میں ہیرے، کیمیائی اشیا اور کیمیائی مصنوعات، زرعی پیداوار، مشینری اور آلات شامل ہیں۔

۱۹۹۵ء میں ۶۵۲۹ء۸ ملین امریکی ڈالر مالیت کی اشیا یورپی یونین اور ایفٹا (European Free Association) ممالک اور ۵۷۳۵ء۹ ملین ڈالر مالیت کی اشیا امریکہ کو برآمد کی گئیں۔

ان برآمدی اشیا کی خریداری میں امریکہ کا حصہ ۳۰ء۱ فیصد، برطانیہ کا ۶ء۵ فیصد، جرمنی کا ۵ء۵ فیصد بلجیئم کا ۵ء۴ فیصد، جب کہ درآمدی اشیا کی فروخت میں امریکہ کا حصہ ۱۸ء۶ فیصد، بلجیئم کا ۱۲ء۲ فیصد، جرمنی کا ۹ء۸ فیصد اور برطانیہ کا ۸ء۳ فیصد تھا۔

مواصلات: ۱۹۹۶ء میں ملک میں پختہ سڑکوں کی لمبائی ۱۵۰۶۵ کیلومیٹر تھی۔ ان میں سے ۵۶ کیلو میٹر لمبی

موٹروے، ۴۷۴۵ کیلو میٹر لمبی ہائی وے یا قومی شاہراہیں اور ۱۰۰۶۴ کیلو میٹر لمبی دوسری سڑکیں شامل ہیں۔ ریلوے کی کل میٹر لائن کی لمبائی ۵۳۰ کیلو میٹر اور برانچ لائنوں کی ۱۷۰ کیلومیٹر کے قریب ہے۔ حیفا میں ۱۹۵۹ء میں دو کیلو میٹر طویل زیر زمین ریلوے پٹری بھی بچھائی گئی۔ بن گوریان اور ایلات بین الاقوامی ہوائی اڈے ہیں، یہاں تقریبا تمام بڑی بڑی فضائی کمپنیوں کے جہاز اترتے ہیں۔ اسرائیل قومی فضائی کمپنی ہے اس کے جہاز یورپ، امریکہ، چین، مصر، بھارت، کینیا، جنوبی افریقہ، تھائی لینڈ اور ترکی کے بین الاقوامی ہوائی اڈوں تک پرواز کرتے ہیں۔ اس فضائی کمپنی کا قیام ۱۹۴۸ء میں عمل میں آیا۔ اسرائیل کا بحری بیڑہ ۵۴ جہازوں پر مشتمل ہے (The Euaopa 1998، ص ۱۸۰).

اسرائیل براڈ کاسٹنگ اتھارٹی ریڈیو، سرکاری ادارہ ہے۔ یہ ۱۹۴۸ء میں قائم کیا گیا بیت المقدس کے علاوہ تل ابیب اور حیفا میں ریڈیو سٹیشن قائم ہیں۔ یہ ۱۶ زبانوں میں پروگرام نشر کرتا ہے۔(The Euaopa 1998، ص ۱۸۰۷).

مآخذ: متن مقالہ میں مذکور ہیں.

(زاہد حسین انجم [ن: محمود الحسن عارف])

••-------------••

⊗ [تعلیقہ] **اسرائیل عرب تنازعہ**: اسرائیل عرب تنازعے کو شروع ہوے ایک صدی سے زیادہ عرصہ گزر چکا ہے۔ یہ دنیا کی تاریخ کا سب سے قدیم حل طلب مسئلہ ہے ' مگر اقوام عالم، چند بین الاقوامی سازشوں کے تحت اس مسئلے کو حل کرنے کے بجائے اسے مزید طول دے رہی ہیں۔ ۱۸۸۲ء میں یہودیوں نے فلسطین کی نقل مکانی وطن کا آغاز کیا۔ مگر نقل مکانی کا یہ سلسلہ بیت المقدس میں انفرادی طور پر عبادت گزاری کرنے اور وہیں مرنے کی تمنا پر مبنی نہیں تھا، بلکہ یہ ایک سیاسی تحریک کا نتیجہ تھا۔ ۱۸۹۷ء میں یہ رجحان، پہلی صیہونی کانفرنس کے بعد مزید تقویت پکڑ گیا، جس میں فلسطین کو یہودیوں کا قومی وطن قرار دینے کا مطالبہ کیا گیا تھا۔ یہیں سے یہودیوں کی جدید قومی تحریک نے جنم لیا [اس تحریک کا پس منظر جاننے کے لیے یہودیوں کی قدیم تاریخ پر نظر ڈالنا مناسب ہو گا، ایک زمانہ تھا جب اس پورے علاقے پر یہودیوں کی قومی حکومت قائم تھی ' جو حضرت سلیمانؑ کے بعد ان کی اولاد کے زمانے میں دو حصوں (یہوداہ اور اسرائیل) میں تقسیم ہو گئی۔ یہودیوں کی تاریخ میں زمین کا یہ بٹوارہ ان کے مابین سیاسی تقسیم کے عمل کی ابتداء ثابت ہوا، جس کے نتیجے میں ان کی سلطنتوں کا شیرازہ بکھر گیا اور ان پر بخت نصر [رک باں] نے حملہ کرکے بیت المقدس کو تباہ و برباد کر دیا، بخت نصر کے بعد، یہودی دوبارہ اس علاقے میں آباد ہو گئے، لیکن دوبارہ ۷۰ء میں تیتس رومی (Tutus) کے ہاتھوں بُری طرح نکالے گئے، اس طرح اسلام کی آمد سے تقریباً چھ صدیاں قبل یہودی اس سرزمین سے بے دخل کر دیئے گئے تھے، اس وقت سے یہ لوگ دنیا کے مختلف علاقوں اور خطوں میں آباد تھے، لیکن اپنی سازشی اور مکار طبیعت کی بنا پر ہر جگہ سے ذلیل و خوار ہو کر نکالے گئے۔ ان حالات نے انہیں اپنے مستقبل کے لیے "اپنے گھر" کے مطالبے پر مجبور کر دیا اور انگریز نے جو مسلمانوں کے خلاف، ان کی مالی امداد پر ہمیشہ بھروسہ کرتا آیا تھا، اس مطالبے کو شرف پذیرائی بخشا، اسی سے اس تنازعے کی ابتدا ہوئی]، لیکن صورت حال یہ تھی کہ وہ سر زمین جسے یہودی اپنا تاریخی حق سمجھتے تھے، صدیوں سے فلسطینی قوم کا گہوارہ بنی ہوئی ہے اگرچہ کچھ عرصہ پہلے تک اس کو کوئی سیاسی تشخص حاصل نہیں تھا.

فلسطین میں پہلے پہل آنے والے یہودی تارکین وطن کو مقامی لوگوں کی طرف سے کسی خاص مزاحمت کا سامنا نہ کرنا پڑا۔ فلسطین کے مقامی باشندوں اور دوسرے عرب عوام کی طرف سے یہودی تحریک کو ایک خطرہ محسوس کرنے کا عمل کئی عشرے بعد شروع ہوا، عربوں اور یہودیوں کے تعلقات میں اصل موڑ ۲

نومبر ۱۹۱۷ء کے اعلان بالفور سے آیا، جس میں برطانوی وزیر خارجہ نے فلسطین میں یہودیوں کے قومی وطن کے قیام کا وعدہ کیا اور واضح طور پر کہا کہ اس مقصد کے حصول کے لیے برطانوی حکومت دل وجان سے سعی کرے گی۔

برطانوی حکومت کے اس اعلان نے جسے جنگ عظیم اول کے بعد ۱۹۱۷ء میں فلسطین پر انتدابی اختیار حاصل ہو گیا تھا، فلسطینیوں کو غم وغصے سے دو چار کر دیا جس سے ایک ایسا تنازعہ شروع ہوگیا جو آج تک جاری ہے۔ یہودیوں کی بڑھتی ہوئی آمد نے علاقے کے مقامی مکینوں کو مزید برگشتہ کر دیا، جن کی تعداد ۱۸۸۱ء میں صرف چوبیس ہزار (یعنی آبادی کے پانچ فیصد سے بھی کم) تھی۔ ۱۸۹۳ء میں پچاس ہزار (یعنی بارہ فیصد) تک جا پہنچی۔ اعلان بالفور کے بعد یہودیوں کی آمد میں مزید اضافہ ہو گیا اور ۱۹۳۳ء میں جرمنی میں نازی ازم کے بروئے کار آنے کی بنا پر ۱۹۴۵ء تک یہودیوں کی تعداد فلسطین میں تین لاکھ ، اڑسٹھ ہزار، آٹھ سو پینتالیس تک پہنچ گئی صرف بیت المقدس میں جو یہودیوں اور عربوں (بشمول مسلمان وعیسائی) دونوں کے لیے بڑی اہمیت رکھتا ہے، (۱۹۳۱ء سے ۱۹۳۵ء تک) چار برسوں کے دوران یہودی باشندوں کی تعداد ترپین ہزار سے بڑھ کر ستر ہزار ہو گئی۔

نتیجتاً ۱۹۳۶ء میں فلسطینیوں نے برطانوی پالیسی کے خلاف بغاوت کا اعلان کر دیا جو ۱۹۳۹ء تک جاری رہی۔ اس بغاوت کے ایک اہم رہنما الحاج امین الحسینی [رک بآں] مفتی اعظم فلسطین وصدر سپریم مسلم کونسل تھے۔ بغاوت شروع ہوتے ہی الحاج امین الحسینی نے اعلی عرب کمیٹی کی صدارت سنبھال لی اور اس طرح وہ فلسطین کی قومی، تحریک میں مرکزی شخصیت بن کر ابھرے۔

اس انقلابی اقدام سے کئی سال پہلے الحاج امین صیہونیت کے خلاف فلسطینیوں کی قومی جدوجہد کی طرف عالمی مسلم برادری کی توجہ مبذول کرانے کی کئی طرح سے کوشش کر چکے تھے: (۱) انہوں نے بیت المقدس میں مسلمانوں کے مقامات مقدسہ مسجد الاقصی اور قبۃ الصخرۃ کی تزئین و آرائش کے لیے عطیات جمع کرنے کی تحریک چلائی اور ان کی تزئین و آرائش کرائی؛ (۲) نومبر ۱۹۲۸ء میں علما کی ایک بین الاقوامی کانفرنس منعقد کی، جس میں دمشق، بیروت اور اردن کے نمائندوں نے بڑی تعداد میں شرکت کی؛ (۳) دسمبر ۱۹۳۱ء میں بیت المقدس میں ایک عالمی اسلامی کانفرنس بلائی جس میں سارے عالم اسلام سے ڈیڑھ سو مسلمان دانشور شریک ہوے اور انہوں نے فلسطین کی اہمیت اور القدس کی مسلمانوں کے نزدیک تقدیس کے بارے میں قرار داد کی منظوری دی۔

اس وقت یہودیوں کی تعداد اس حد تک جا پہنچی تھی جو مقامی لوگوں کے لیے خطرناک ہو سکتی تھی، یہاں آنے والا ہر یہودی لڑنے مرنے کے لیے تیار ہو کر آیا تھا ، اس لیے یہ لوگ شروع دن سے تیار اور مستعد تھے ، چنانچہ انہوں نے مفتی الحسینی کی جانب سے القدس کے مقدس مقامات کی تزئین وآرائش پر ناپسندیدگی کا اظہار کیا۔ ان کا یہ کہنا تھا کہ ان مقامات کی تعمیر نو سے مغربی دیوار (گریہ) کو جو یہودیوں کی، بقول ان کے، پہلی اور دوسری عبادت گاہوں کی قدیم جگہ پر واقع ہے، نقصان پہنچے گا اور یہودی وہاں تک پہنچنے میں دشواری محسوس کریں گے۔ اس طرح متبرک مقامات کے بارے میں ایک مذہبی جنگ کا آغاز ہوگیا۔ اسی قسم کا جھگڑا مسلمانوں اور یہودیوں دونوں کے نزدیک ایک اور مقدس شہر حبرون (الخلیل) میں بھی ظہور پذیر ہوا۔ ان فسادات میں عربوں کا نقصان یہودیوں کے مقابلے میں کئی گنا زیادہ تھا [رک بہ اسرائیل]۔ یہ فسادات کئی اور بھی شہروں تک پھیل گئے اور تناؤ میں اضافہ ہوتا گیا۔

۱۹۲۰ء۔۱۹۳۰ء کے عشرہ میں اس مسئلے پر کئی اطراف سے جہاد کی آوازیں ابھریں، خصوصا (حیفا) کے امام شیخ عزیز الدین القسام (۱۸۸۴ھ۔۱۹۳۵ء) اور ان کے متبعین نے جہاد کی دعوت عام دی۔ اسی طرح ۱۹۳۶ء۔

۱۹۳۹ء کی بغاوت کے دوران میں شامی، عراقی، بلکہ ہندوستان اور دوسرے ممالک کے متحرک دینی رہنماؤں نے فلسطین کی خاطر فریضۂ جہاد کی حمایت میں فتوے جاری کیے۔ البتہ جامع الازہر مصر کے علما نے اس مسئلے پر واضح طور پر خاموشی اختیار کیے رکھی۔

جرمنی کی بڑھتی ہوئی فوجی قوت اور عربوں میں اپنے اعتماد کے نقصان کے پیش نظر برطانیہ کو اپنی علاقائی حکمت عملی پر نظرثانی کرنا پڑی اور آنے والے برسوں میں اسے فلسطین کے بارے میں اپنی پالیسی کو متوازن بنانا پڑا۔ چنانچہ ۱۷ مئی ۱۹۳۹ء کو ایک قرطاس ابیض جاری کیا گیا، جس میں حکومت برطانیہ نے اس امر کا اظہار کیا کہ وہ (دس سال کے عرصے میں) فلسطینیوں کا قومی آزادی کا مطالبہ منظور کر لے گی۔ جو عربوں کی اکثریت کو عطائے حکومت پر مبنی ہوگا۔ علاوہ ازیں یہودیوں کی فلسطین کی طرف ہجرت اور وہاں اراضی کی خریداری پر پابندی عائد کر دی جائے گی۔ قدرتی طور پر اس اعلان نے یہودیوں کو ناراض کر دیا، جو اس دوران میں خوفناک حد تک فوجی طاقت جمع کر چکے تھے۔

اس موقع پر برطانوی حکومت نے "خانہ جنگی" کو ہوا دینے کا طریقہ اپنایا، چنانچہ انہوں نے یہودیوں کو اچھی طرح اسلحہ اور جنگی سازو سامان جمع کرنے کا موقع فراہم کیا، اس طرح فلسطین میں ییشو (Yessv) کے مقام پر پہلی یہودی نو آبادی قائم ہوچکی تھی۔ اس وقت بارہ لاکھ مقامی فلسطینی باشندے اور ساڑھے چھ لاکھ یہودی آمنے سامنے کھڑے تھے۔ ہر گروہ فلسطین پر اپنے دعوے پر مضبوطی سے قائم تھا کہ ستمبر ۱۹۴۷ء کو تصادم مزید گہرا ہوگیا۔ جب برطانیہ نے اعلان کیا کہ وہ ۱۵ اپریل ۱۹۴۸ء کو فلسطین چھوڑنے کا ارادہ رکھتا ہے۔ ۲۹ نومبر ۱۹۴۷ء کو اقوام متحدہ کی قرار داد نمبر ۱۸ شائع ہوئی، جس کے مطابق فلسطین کو دو ریاستوں ایک عرب اور دوسری یہودی میں تقسیم کر دینے کی سفارش کی گئی تھی لیکن یہ قرارداد بھی تصادم کو نہ روک سکی۔ ڈیوڈ بن گوریان (یہودی ریاست کے بانیوں میں سے ایک اور بعد میں اسرائیل کا پہلا وزیراعظم) اور دوسرے یہودی رہنماؤں نے اقوام متحدہ کی قرارداد کو منظور کر لیا، کیوں کہ وہ سمجھتے تھے کہ موجودہ حالات میں یہودی فلسطین میں اس سے بڑھ کر کچھ حاصل نہیں کر سکتے تھے اور ان کے لیے یہ بہترین حل تھا، جبکہ عربوں نے جنگ کو ترجیح دی، کیوں کہ ان کے نزدیک ان کے ساتھ بے انصافی ہوئی تھی کہ ان کے وطن کا ایک حصہ جبراً چھین لیا گیا۔ وہ اس فیصلے کو کالعدم قرار دینے کی سعی میں تھے۔ عرب اور یہودی فوجوں کے مابین تقریبا چھ ماہ کی جنگ کے بعد (دسمبر ۱۹۴۷ء سے مئی ۱۹۴۸ء تک) فلسطینی اور عرب رضاکاروں کو شکست کا سامنا کرنا پڑا۔ اس فوجی تصادم کے نتیجے میں، ۱۴ مئی ۱۹۴۸ء کو بن گوریان نے ارض فلسطین کے مفتوحہ علاقوں پر مشتمل یہودی ریاست۔ اسرائیل کے قیام کا اعلان کر دیا۔ اب فلسطین کے ستائیس ہزار مربع کلو میٹر علاقے میں سے تقریبا بیس ہزار، اسرائیل کی ریاست کے قبضے میں آچکا تھا۔ باقی ماندہ علاقے میں سے دریاے اردن کا مغربی کنارہ اور غزہ کی پٹی، بالترتیب اردنی اور مصری قبضے میں چلی گئی۔ دس لاکھ سے زیادہ فلسطینی اپنا وطن چھوڑ کر چلے گئے، یا یہودی فوجوں نے انہیں اس پر مجبور کر دیا۔ بہت سے فلسطینی شہر، مثلاً حیفا، عکہ، یافہ، لدا، رملہ اور سب سے بڑھ کر بیت المقدس کا مغربی حصہ نیز چار سو دیہات اس جنگ کے نتیجے میں فلسطینی عرب آبادی سے بالکل خالی ہوگئے۔ گھروں کو چھوڑ جانے والے عرب لبنان، اردن اور شام میں مہاجر بن گئے۔ ان میں کچھ نے مغربی کنارے اور غزہ کی پٹی میں رہائش اختیار کر لی۔ فلسطینیوں کی اکثریت نے ان ملکوں بشمول خلیج کے ملکوں (سعودی عرب اور کویت) میں پناہ حاصل کر لی۔ فلسطینیوں کی اکثریت ان ملکوں میں جہاں انہوں نے اقامت اختیار کی تھی اپنے آپ کو غیر ملکی سمجھتی رہی اور ان کے ساتھ غیر ملکیوں جیسا سلوک کیا گیا۔ اب ان کی وہی حالت تھی جو گزشتہ

صدی میں، یورپ میں یہودیوں کی ہوا کرتی تھی، مگر اہل فلسطین کی حالت اس لحاظ سے بدتر تھی کہ عرب ممالک نے، ماسوائے اردن اور کسی حد تک لبنان کے، اپنی حکمت عملی کے تحت اس ڈر سے کہ کہیں وہ مستقل طور پر ان کی آبادی میں ضم نہ ہوجائیں، فلسطینیوں کو حقوق شہریت دینے سے انکار کر دیا۔

عرب افواج کی شکست: فلسطینی باشندوں کی عرب ہمسایہ مملکتوں کو اجتماعی ہجرت اور اس سے بھی بڑھ کر یہودی افواج کے ہاتھوں فلسطین کے زیادہ تر حصے کا ضیاع ایسے حقائق تھے جنھوں نے عرب دنیا پر ایک صدمے کی سی کیفیت طاری کر دی، خصوصاً اس بنا پر کہ یہ ممالک ابھی نو آبادیاتی درجے سے نکلنے کے بعد کئی الجھنوں اور کشمکش کا شکار تھے۔ ان دنوں عرب حکومتوں کے بارے میں کئی سوالات اٹھ کھڑے ہوئے بہت سے اہم مسائل، خصوصاً اس بارے میں کہ عرب اور مسلم ممالک پر اغیار کی حکمرانی سے یہ حکومتیں کہاں تک نپٹ سکتی ہیں، سامنے آئے، حتی کہ عرب کے قائدین کے خلوص اور ذمہ دارانہ رویے کو بھی ہدف تنقید بنایا گیا اور اس طرح جلدی حکومتوں کے جواز وعدم جواز کا ایک بحران پیدا گیا جس کے نتیجے میں آس پاس کے ملکوں میں کئی بغاوتیں اور انقلاب نمودار ہوئے جن میں سے سب سے زیادہ قابل ذکر ۱۹۵۲ء کا انقلاب مصر تھا، جس کا مقصد بہتر قیادت اور اقوام عرب کے لیے روشن مستقبل کی تلاش تھا۔

اسی زمانے میں مملکت اسرائیل فوجی، اقتصادی اور مردم خیزی کے لحاظ سے مضبوط ہوتی چلی گئی۔ ۱۹۴۰ء اور ۱۹۵۰ء کے عشروں میں عرب ملکوں سے یہودیوں کی بڑی تعداد میں ترک وطن نے اسرائیلی معاشرے کی نئی معاشرتی اقدار اور آبادیاتی حجم میں خاصا اضافہ کیا۔ اگرچہ مستقل عرب خطرے کے احساس نے اس معاشرے کی ساخت کو مضبوط بنانے اور متحد رکھنے میں بڑا اہم کردار ادا کیا، لیکن دنیا بھر کی یہودی قوم کی بے پناہ اعانت مملکت اسرائیل کی ٹیکنالوجی، زراعت اور طب کے میدانوں میں ترقی اور اضافے کا زبردست باعث بنی۔ مملکت اسرائیل بہت جلد مکمل فوجی صنعت رکھنے والا ملک بن گیا۔ اس نے مغربی طاقتوں (فرانس، برطانیہ اور امریکہ) پر انحصار ضرور کیا، مگر خود اپنے دفاعی نظام بشمول جوہری ہتھیاروں کی تیاری کی کوششیں برابر جاری رکھیں۔

سویز سے جون ۶۷ کی جنگ تک: عربوں اور فلسطینیوں کے خلاف پہلی جنگ جیتنے کے نو سال بعد مملکت اسرائیل نے اکتوبر نومبر ۱۹۵۶ء کی سویز کی لڑائی میں مصری افواج کی شکست میں فرانس اور برطانیہ کا ساتھ دیا اور اسرائیلی افواج نے جزیرہ نمائے سینا اور غزہ کی پٹی پر قبضہ کر لیا۔ اس جنگ کے دیگر اسباب کے علاوہ ایک یہ وجہ بھی تھی کہ چار سالہ پرانے حریت پسند افسروں کے انقلاب" نے (۲۶ جولائی ۱۹۵۶ کو) نہر سویز کو قومیانے کا اعلان کر دیا تھا۔ اسی انقلاب کے نتیجے میں مصر میں بادشاہت کا خاتمہ ہوا تھا۔ ان انقلابی رہنماؤں میں مرکزی شخصیت جمال عبدالناصر [رک باں] کی تھی، جو ۱۹۵۴ء میں مصر کا صدر بنا اور آخر کار ستمبر ۱۹۷۰ء میں اپنی وفات تک جدید عرب قوم پرستی کا قائد رہا۔ ستم ظریفی یہ ہوئی کہ اس جنگ میں ناصر کی شکست نے اسے سیاسی اور اخلاقی طور پر مزید تقویت بخشی، کیوں کہ امریکہ اور روس کے عملی کردار کی بنا پر اقوام متحدہ نے قابض فوجوں کو جزیرہ نمائے سینا خالی کرنے کا حکم دے دیا۔ عرب ممالک کی طرف سے مصر کے ساتھ مضبوط اظہار یک جہتی کی بنا پر، ناصر نے اس بحران کو سامراجیت اور صہیونیت کے خلاف اپنی جدوجہد میں، عربوں اور اسی طرح مسلم دنیا کو بہ انگیختہ کرنے کے لیے استعمال کیا۔

مئی ۱۹۶۷ء میں، عرب اتحاد کے ساتھ ناصر کے خلوص اور وابستگی کو ایک امتحان سے گزرنا پڑا۔ اردنی اور شامی جاسوسی اداروں نے خبر دی کہ شام پر حملہ کرنے کے لیے مملکت اسرائیل اپنی فوجوں کو سرحد پر جمع

کر رہی ہے، ناصر کی فوجیں اس وقت یمن میں، امام کے خلاف، انقلابی قوتوں کی حمایت میں جنگ میں مصروف تھیں، مگر اس نے اپنی باقی ماندہ افواج کو فورا مملکت اسرائیل کی جنوبی سرحدوں پر متعین کر دیا۔ ناصر نے اس اصول پر عمل کیا کہ کسی بھی عرب ملک کے خلاف جارحیت، مصر کے خلاف جارحیت تصور ہو گی۔

۵ جون ۱۹۶۷ء کی یہ جنگ فوجی اور سیاسی لحاظ سے سخت ترین ثابت ہوئی، جب مملکت اسرائیل نے مصر، شام اور عراق کی فضائیہ کو تباہ کر دیا اور اس طرح دو عشروں سے بھی کم عرصے میں عربوں کو بے دست و پا بنا دیا۔ یہ لڑائی، جسے چھ روزہ جنگ یا جون ۱۹۶۷ء کی جنگ کہا جاتا ہے مشرق وسطی کی تاریخ میں ایک اہم موڑ ثابت ہوئی۔ ان چھ دنوں میں اسرائیلیوں نے فلسطین کے باقی ماندہ بیس فیصد حصے پر بھی، جو اس وقت اردن اور مصر کے پاس تھا، قبضہ کر لیا (یعنی مغربی کنارا بشمول بیت المقدس اور غزہ کی پٹی)۔ انہوں نے جزیرہ نمائے سینا اور جولان کے پہاڑی علاقے پر بھی، جو شام کا حصہ تھا قبضہ کر لیا، پھر ۱۹۸۱ء میں مناہیم بیگن کی لیکوڈ (Likud) پارٹی کی حکومت نے اس علاقے کو [اسرائیل میں] ضم کر لیا، ان کا کہنا تھا کہ یہ علاقہ اس کے لیے ایک لازمی، حفاظتی زون کی حیثیت رکھتا ہے۔ ناصر نے اس شکست کی ذمہ داری قبول کرتے ہوئے مصر کی صدارت سے استعفیٰ دے دیا، مگر غیر معمولی عوامی دباؤ کے نتیجے میں وہ ۱۹۷۰ء میں اپنے انتقال تک، برسراقتدار رہا۔

مقامی قوم پرستی کی بالادستی: عربوں کی شکست نے فلسطینیوں کو زیادہ متحرک ہونے اور لازمی طور پر اپنی قسمت اپنے ہاتھوں میں لینے پر مجبور کر دیا اور اس طرح فلسطین کی تنظیم آزادی (P.L.O) نے جس کی بنیاد ۱۹۶۴ء میں رکھی گئی تھی، بتدریج، اہل فلسطین، عرب اقوام اور ان کے رہنماؤں سے اپنا وجود تسلیم کرا لیا۔ تنظیم آزادی فلسطین نے عرب سیاست میں اپنے علیحدہ تشخص پر اصرار کیا اور وہ جلد ہی فلسطینی نصب العین کی علمبردار بن گئی اور اس نے فلسطینی قوم پرستی کی جگہ لے لی۔ اسرائیل اور اس کے حمائتیوں کی مخالفت کے باوجود، مسئلہ فلسطین نے عرب اسرائیلی تنازعے کے بنیادی نکتے کی حیثیت اختیار کر لی اور یہ مسئلہ ایک بار پھر مشرق وسطی کی سیاسیات کا مرکز و محور بن گیا۔ عرب ممالک اب بھی بطور حصہ دار موجود تھے، مگر ایک حقیقت پسندانہ احساس ظہور پذیر ہو چکا تھا، فلسطینی باشندوں میں بھی، اب عرب قوم پرستی کی جگہ، یہی احساس جگہ پکڑ رہا تھا۔

مصر میں انور السادات کا دور حکومت (۱۹۷۰۔۱۹۸۱ء) اسی سمت رہنمائی کرتا رہا۔ مصر اب بھی چاہتا تھا کہ عرب دنیا کے دل کی حیثیت سے پہچانا جائے، مگر اب عرب اتحاد اور پان عرب تصورات کا دور گزر چکا تھا۔ اکتوبر ۱۹۷۳ء کی جنگ بھی، جو سینا اور جولان کی پہاڑیوں میں اسرائیل کے خلاف لڑی گئی، دراصل مصر اور شام کی طرف سے سیاسی حل کو بہتر صورت دینے کا مقصد رکھتی تھی۔ نومبر ۱۹۷۷ء میں سادات کا دورہ القدس اور اس کے نتیجے میں کیمپ ڈیوڈ کا سمجھوتہ (جس پر ستمبر ۱۹۷۸ء میں دستخط ہوئے) اور جس کی بنا پر اسرائیل اور مصر کے مابین ایک سرد امن کی فضا قائم ہوئی، اسی نقطے کا اظہار تھا اپنی صدارت کے دوران میں سادات کا اصل ہدف مصر کا اقتصادی مسئلہ، جس کے لیے وہ بشمول، اسرائیل کے ساتھ معاہدہ امن پر دستخط کرنے کے ، بہت آگے جانے پر بھی تیار تھا۔ فلسطین کا معاملہ سادات کے ہاں اولین ترجیح نہ سہی، مگر وہ واضح طور پر اس کے حل کا خواہاں تھا، حتی کہ اس نے اہل فلسطین کی خود مختاری کے ایک منصوبے پر بھی اسرائیلیوں سے گفت وشنید کی، لیکن یہ منصوبہ نہ فلسطینیوں کے لیے قابل قبول تھا اور نہ ہی باقی عرب دنیا کے لیے۔ اس معاملے میں بے اطمینانی اور ناگواری نے کئی سال تک مصر کو تنہائی سے ہمکنار کیے رکھا۔ پھر یہ نقطہ نظر بہت سے مصریوں کے لیے بھی قابل قبول نہیں تھا اور یہی امر آخر کار اکتوبر ۱۹۸۱ء کو مصر کے اسلامی جہاد کے ایک رکن کے ہاتھوں سادات

کے قتل کا باعث بنا۔

تنازعے کا پھیلاؤ : ۱۹۶۷ء کی عرب اسرائیل جنگ کے بعد سے فلسطینی خود ہی، بالعموم، اپنی آزادی کے وکیل بن گئے۔ سیاسی میدان میں انہوں نے دنیا کے بہت سے ملکوں کے ساتھ سفارتی تعلقات قائم کیے اور عسکری میدان میں عرب ملکوں، خصوصا اردن اور لبنان کی سرزمین سے گوریلا انداز کے حملے شروع کر دیے۔ مگر ستمبر ۱۹۷۰ء کی خانہ جنگی کے نتیجے میں پی ایل او اردن میں اپنے فوجی ٹھکانوں سے ہاتھ دھو بیٹھی۔ یہ جنگ شاہ اردن اور اس کی وفادار فوجوں نے فلسطینی تحریک آزادی کے خلاف شروع کی تھی، چنانچہ ان کی عسکری سرگرمیوں کا محور لبنان منتقل ہوگیا، جو فوجی لحاظ سے اسرائیل کا ایک کمزور، شمالی ہمسایہ ہے۔ لبنان میں تین لاکھ فلسطینی مہاجر کیمپوں میں رہ رہے تھے، مرکزی حکومت کمزور تھی، بہت سے سیاسی اور مذہبی حلقے فلسطینی اہداف سے ہمدردی رکھتے تھے اور یہ سب حالات لبنان میں فلسطینی فوجی، بلکہ معاشرتی بنیادی ڈھانچے کے قیام کے لیے مدد معاون بن گئے۔

مگر اسرائیلی حکومت فلسطینیوں کی سرگرمیوں سے غافل نہ تھی ،چنانچہ فلسطینیوں کے چھوٹے موٹے حملوں کے جواب میں، اسرائیل نے زبردست جوابی حملے کیے (مثلا مارچ ۱۹۷۸ء میں لطانی (Litani) دریا کی کارروائی)، بلکہ بعض اوقات مکمل فوجی کارروائی بھی کی گئی۔ اسرائیل نے سعد حداد اور اس کے جانشین انطون حداد کے عیسائی عسکری گروہ کی اعانت سے اپنی شمالی نو آبادیوں کو فلسطینیوں کے حملوں سے محفوظ کرنے کے لیے، جنوبی لبنان میں ایک حفاظتی علاقہ قائم کر دیا۔ فلسطینی ٹھکانوں پر اسرائیلی حملوں نے جنوبی لبنان کے باشندوں کی زندگی کو تہ و بالا کر دیا۔ بہت سے لوگ ٹھکانے اور خوراک کی تلاش میں لبنان کے شمالی علاقوں کی جانب ہجرت کر گئے جبکہ ملک کی حالت، خانہ جنگی کی بنا پر پہلے ہی تباہی سے دو چار ہوتی چلی آرہی تھی۔ نتیجہ یہ نکلا کہ اس ملک میں فلسطینیوں کی حمایت کمزور ہوتی چلی گئی اور جون ۱۹۸۲ء میں، اسرائیل کی جنوبی لبنان پر یلغار نے فلسطینی عسکری قوت کا مکمل خاتمہ کر دیا، حتی کہ اسرائیلی افواج نے لبنان کے دارالحکومت، بیروت کو بھی اپنے قبضے میں لے لیا۔ اگرچہ تحریک آزادی فلسطین (.P.L.O) کے فوجی دستے بیاسی دن تک مشرق اوسط کی سب سے زیادہ طاقت ور افواج کے مقابلے میں ڈٹے رہے، مگر انہیں بالآخر، مجبوراً لبنان چھوڑنا پڑا اور وہ اپنا ہیڈکوارٹر ایک اور عرب دارالحکومت، تونس میں لے گئے جس سے اسرائیلی حکومت نے کسی حد تک سکون کا سانس لیا۔

تونس کی طرف نقل مکانی اسرائیل کے خلاف، فلسطینیوں کی عسکری جدوجہد کے خاتمے کا آغاز ثابت ہوئی۔ تونس جانے سے پہلے بھی کئی دماغوں میں ایک سیاسی چپقلش جاری تھی۔ ۱۹۷۴ء میں ہی پی ایل او کے چیئرمین یاسر عرفات کے قریبی بعض دانش وروں نے اس قسم کے مضامین تحریر کیے تھے، جن سے مترشح ہوتا تھا کہ فلسطینی قیادت کا ایک حصہ یہودی ریاست کے پہلو بہ پہلو زندہ رہنے پر رضا مند ہے۔ پہلے تو انہوں نے، ایک ایسی سیکولر جمہوری مملکت کی تجویز پیش کی جس میں سب لوگ فلسطینی اور اسرائیلی مل جل کر رہ سکیں۔ جب اسرائیل کی طرف سے اس تجویز پر سخت منفی رد عمل سامنے آیا تو ان فلسطینیوں نے ایک ایسے مفاہمتی حل کی طرف پیش قدمی کی جو کم از کم کچھ اسرائیلیوں کے لیے قابل قبول ہو۔ یہ تجویز دو ریاستی حل کے نام سے معروف ہوئی۔

اس مفاہمتی رجحان میں اس تلخ حقیقت نے اپنا کردار ادا کیا کہ ۱۹۶۷ء کی جنگ کے بعد سے پندرہ لاکھ فلسطینی اسرائیلی تسلط کے زیر سایہ زندگی گزار رہے تھے۔ بہت سے فلسطینی باشندوں کے انتہا پسندانہ تصورات کی جگہ ایک حقیقی سیاسی احساس لے رہا تھا (یعنی پوری ارض فلسطین پر ایک فلسطینی ریاست کے قیام کا مطالبہ)، تقریباً اس کے ساتھ ساتھ، بہر حال، قابضین کے اندر بھی

اس کے برعکس ایک روش ظہور پذیر ہو رہی تھی۔

مملکت اسرائیل کے قیام کے ابتدائی زمانے میں عربوں پر الزام لگایا گیا کہ وہ یہودی ریاست کے ساتھ پرامن معاہدہ تک پہنچنے میں کچھ زیادہ دل چسپی نہیں رکھتے، مگر ۱۹۶۷ء کی جنگ کے بعد اسرائیل نے اپنے آپ کو زیادہ محفوظ اور خطرات سے کسی حد تک مصئون سمجھنا شروع کر دیا اور اسے یقین ہو گیا کہ وہ اس علاقے کی سب سے بڑی فوجی قوت ہے۔ جب ۱۹۷۷ء میں اسرائیل میں متعدد گروہوں، لیکوڈ (Likud) پارٹی اور دائیں بازو کی سیاسی جماعتوں نے حکومت حاصل کر لی تو ۱۹۶۷ء کی جنگ میں قبضے میں آئی ہوئی زمین کے بدلے امن وسلامتی کے حصول کی خواہش میں کمی آگئی۔ مختلف لیکوڈ حکومتوں کے عہد میں (۱۹۷۷ء۔۱۹۹۲ء) زمین برائے امن کے لیے کلیے کی جگہ ایک دوسرے فارمولے "امن برائے امن" نے لے لی۔ اس نقطۂ نظر کے تحت یہ نظریہ اپنا لیا گیا کہ ۱۹۶۷ء میں حاصل کردہ علاقہ ارض مقدس کا حصہ، بلکہ ارض مقدس کا دل ہے۔ مقبوضہ علاقے کی بجائے یہ "آزاد کرایا گیا" علاقہ ہے، لہٰذا اسے اسرائیل ہی کے زیر تسلط رہنا چاہیے۔ بنیادی طور پر، مقبوضہ علاقوں کے فلسطینیوں کو اسرائیل نے درج ذیل دو باتوں کے اختیار کا حق دیا: (۱) اگر وہ سر زمین اسرائیل، میں قیام کے خواہش مند ہوں تو انہیں محدود خود مختاری دے دی جائے، یا (۲) وہ اردن کی طرف نقل مکانی کر جائیں جہاں، بعض معروف اسرائیلیوں کے دعویٰ کے مطابق، وہ اپنی ایک فلسطینی ریاست قائم کر سکتے ہیں، کیوں کہ ہاشمی مملکت اردن میں بسنے والی آبادی کی اکثریت پہلے ہی فلسطینی باشندوں پر مشتمل ہے۔

مقبوضہ علاقوں میں اپنی موجودگی کا یقینی احساس دلانے کے خاطر یہودیوں نے اسرائیلی حکومت کی اعانت سے کئی بستیاں تعمیر کر لیں (اس کا آغاز اسرائیل کی لیبر پارٹی حکومت کے عہد سے ہوا) اس طرح انہوں نے جلد ہی فلسطین کی تقریباً پچاس فیصد زمین پر قبضہ جما لیا۔

یوں تنازعے کے حل اور دونوں قوموں کے ما بین یکجا رہنے کا امکان پیچیدہ صورت اختیار کرتا گیا۔ اس پندرہ سالہ (۱۹۷۷۔۱۹۹۲ء) دور میں یہودی بنیاد پرستی کھل کر بروئے کار آئی جس کا اظہار زیادہ تر، امریکہ اور دوسرے مغربی ممالک سے ہجرت کر کے آنے والے یہودیوں میں ہوا۔ عرب اور مسلمانوں کے ضعف وناتوانی کے ماحول، نیز امریکہ کی زبردست سیاسی، مالی اور فوجی اعانت کے بل بوتے پر اسرائیلی حکومت پر کوئی ایسا دباؤ موجود نہیں تھا جس کے تحت وہ پوری ارض فلسطین پر اپنے دعوے سے دستبردار ہوجاتی۔ فلسطینی اگرچہ تنازعے کا ایک اہم فریق تھے، مگر ان کے سامنے سیاسی یا فوجی لحاظ سے پسند وناپسند کا دائرہ محدود تھا۔ وہ اس تنازعے کا کمزور ترین فریق تھے یا کم از کم بظاہر ایسا دکھائی دیتا تھا اور پھر ۹ردسمبر ۱۹۸۷ء کا مرحلہ آپہنچا جب بہت سے نادر حوادث وواقعات یکجا ہوگئے جن کے نتیجے میں قابض قوتوں کے خلاف یکایک سورش کا لاوا پھوٹ پڑا۔

بیس برس سے زیادہ کے امتیازی سلوک، اسرائیلی افواج کے ہاتھوں ہزاروں عورتوں اور مردوں کی گرفتاری اور قید، اراضی کی ضبطی اور عرب شہروں اور قصبوں کے عین وسط میں یہودی بستیوں کی تعمیر کے بعد فلسطینیوں نے اپنی تحریک انتفاضہ کا آغاز کیا۔ یہ معاشرتی اور سیاسی جدوجہد فلسطینی تاریخ کے بڑے عہد آفرین واقعات میں سے ایک اہم واقعہ سمجھا جاتا ہے۔ فلسطینی عوام طاقت ور قابضین کے خلاف، ہر ممکن ہتھیار سے مصروف پیکار ہو گئے جن میں پتھر، چاقو، عدم تعاون او ہڑتالیں شامل ہیں، اب انہوں نے ایک مرتبہ پھر اپنی قسمت اپنے ہاتھوں میں لینے کا فیصلہ کیا اور کسی بھی بیرونی نجات دہندہ حتی کہ ۱۹۷۴ء سے عربوں کی مجموعی رائے کے مطابق واحد سیاسی نمائندہ تنظیم کی قومی علامت پی ایل او تک کی اعانت وتعاون کے منتظر رہنے کے عمل کو خیر باد کہہ دیا۔ اسرائیلیوں نے اس غیر معمولی حادثے کو روکنے کی خاطر، عرصے سے جاری فلسطینیوں کے خلاف اپنے اقدامات میں

مزید شدت پیدا کر لی اور مزید ظلم و تشدد اپنانے لگے۔

نومبر ۱۹۸۸ء میں انتفاضہ کے دوران میں ہی، اہل فلسطین نے پی ایل او کی وساطت سے اسرائیل کے ساتھ ایک تاریخی مصالحت کی خواہش کا اظہار کیا۔ اس مصالحت کی بنیاد دو ریاستی منصوبے پر استوار تھی۔ اسرائیل نے ایک بار پھر اس تجویز کا مثبت جواب دینے کی ضرورت محسوس نہ کی اور فلسطینی باشندوں کی طرف سے اعلان آزادی، جس سے ان کے نئے رویوں کا اظہار ہوتا ہے، کسی مصالحتی منصوبے پر غالب آگیا اور مزید اہمیت کے سیاسی واقعات منظر پر چھانے لگے۔

اگست ۱۹۹۰ء میں کویت پر عراقی فوجوں کی یلغار کے بعد، بہت سے فلسطینیوں نے، نفسیاتی اور سیاسی اسباب کی بنا پر عراق کے ساتھ ہمدردی کا اظہار کیا اور اس سلسلے میں سمجھا جانے لگا کہ تحریک آزادی فلسطین (P.L.O)عوامی خواہشات کی پیروی کرنے لگی ہے۔ عراقی عوام کے ساتھ پی ایل او اور فلسطینی باشندوں کو بھی اس کی بھاری قیمت ادا کرنا پڑی کیوں کہ دولت مند عرب ملکوں نے فلسطینیوں کی مالی اعانت سے ہاتھ اٹھا لیا۔ چنانچہ اس کے نتائج ان کے لیے انفرادی اور اجتماعی دونوں طرح مہلک ثابت ہوے۔ اپنے علاقے پر غیروں کے قبضے کے مقابلے میں ان کی اہمیت کو دھچکا لگا اور انتفاضہ کی حالت بھی قابل اطمینان نہ رہی اور فلسطینیوں اور اسرائیلی فوج کے مابین روزانہ کے تصادم معمول بن گئے۔

مسئلے کی اسلامی جہات: فلسطین میں، بہت سے لوگ اس مساوی جدوجہد کو بنیادی طور پر، قوم پرستانہ اور غیر دینی معاملہ سمجھتے ہیں۔ بہت سی معروف عیسائی شخصیتیں، فلسطینی مسلمانوں کے شانہ بشانہ اس جدوجہد، بلکہ دوسری عرب قوم پرستانہ تحریکوں میں بھی حصہ لیتی رہی ہیں۔ مذہبی جذبے کی بجاے، غیر مذہبی (سیکولر) احساس اور گرم جوشی کے ساتھ۔ حقیقتاً ۱۹۲۰ کے عشرے میں فلسطینیوں نے صیہونت کے خلاف مشترکہ جدوجہد کی خاطر ''مسلم کرسچئن ایسوسی ایشن'' بھی قائم کی تھی۔

جہاد کا نظریہ: عرب اسرائیلی تنازعے میں ۱۹۶۹ء میں مسجد اقصیٰ کی آتش زدگی کے سانحے تک کسی حکومت نے سرکاری طور پر نہیں اپنایا تھا۔ اس سانحے کے بعد سعودی عرب کے شاہ فیصل نے بیت المقدس کو آزاد کرانے کی خاطر جہاد کا اعلان کیا۔ انہوں نے ستمبر ۱۹۶۹ء میں رباط میں مسلمان ملکوں کی ایک سربراہی کانفرنس کا اہتمام بھی کیا، جس میں چھبیس ملکوں کے نمائندوں نے شرکت کی۔ اس کے بعد بھی کئی سربراہی اجلاس منعقد ہوے جن میں خصوصی طور پر فلسطین اور بیت المقدس کے مسئلے پر غور خوض کیا گیا جس سے یہ بات واضح طور پر سامنے آئی کہ مسلم دنیا کی اس مسئلے کو کس قدر تائید و حمایت حاصل ہے۔

اسلامی کانفرنس تنظیم (O.I.C [رک بآں]) کے چارٹر کی شق ۲(الف)، کا پیرا ۶، مسئلہ فلسطین کے بارے میں مسلمان ملکوں کے مرکزی کردار کا اظہار کرتا ہے۔ اس میں کہا گیا ہے: تنظیم کے مقاصد میں سے ایک یہ ہے کہ ''مقدس مقامات کے تحفظ کی کوششوں میں ہم آہنگی پیدا کرنا، فلسطینی عوام کی جدوجہد کی تائید کرنا اور ان کے حقوق کے حصول اور ان کے وطن کو آزاد کرانے میں ان کی مدد کرنا''۔ ۱۹۷۸ء میں جب مصر نے اسرائیل کے ساتھ کیمپ ڈیوڈ سمجھوتہ کیا تو اسلامی تنظیم سے اس کی رکنیت کی معطلی اس شق کی خلاف ورزی کا نتیجہ تھی۔ ۱۹۸۱ء میں اسلامی تنظیم کا تیسرا سربراہی اجلاس سعودی عرب میں ہوا جس کا موضوع تھا: ''فلسطین اور بیت المقدس کی نشست'' اس اجلاس کے اختتام پر، شرکا نے بیت المقدس کے تحفظ اور مقبوضہ علاقوں کی آزادی کے لیے جہاد کا راستہ اختیار کرنے پر اتفاق کیا۔ اگرچہ، بالعموم اس جدوجہد کو ایک قومی مسئلہ، پی ایل او کو فلسطینیوں کا واحد نمائندہ ادارہ اور یاسر عرفات کو ان کی جدوجہد کا نشان سمجھا جاتا رہا ہے، مگر مسرور ایام سے اہل فلسطین کی طرف سے اپنی سیاسی قیادت پر اعتماد میں کمی ہوتی چلی گئی ہے۔ اس تنظیم کی سیاسی، معاشرتی اور

اقتصادی مسائل کے حل میں نااہلی کی بنا پر مقبوضہ علاقوں میں بہت سے لوگوں کو مسئلے کے اسلامی حل کے اختیار کی ترغیب ہوئی۔ اب زیادہ سے زیادہ لوگ اس بات پر یقین کرنے لگے ہیں کہ فلسطینیوں کی لا دینی قومی تحریک فلسطینی عوام کے مقاصد کے حصول میں ناکامی سے دو چار ہوچکی ہے، بالکل اسی طرح جیسے عالم عرب کی دوسری قومی تحریکیں اپنے عوام کو درپیش معاشرتی، سیاسی اور اقتصادی مسائل کے حل میں ناکام رہی ہیں۔ مقبوضہ علاقوں کے اسلام پسندوں نے پی ایل او کی کمزوریوں سے فائدہ اٹھاتے ہوئے اپنی حیثیت کو افزوں کر لیا ہے۔ اس کے ساتھ ساتھ وہ لمبے یہودی قبضے اور بیرونی امداد کی کمی کی بنا پر اقتصادی مسائل کا شکار ہونے والے عوام کی نچلی سطح پر اعانت کے لیے بھی کام کر رہے ہیں۔

سوویت یونین کے زوال کے نتیجے میں، مغرب اور بیشتر عرب ممالک کے مابین تعاون اور عراق کو کویت سے نکال دینے کے بعد، امریکہ اور روس نے مشترکہ طور پر مشرق وسطی کے مشکل مسئلے کے بارے میں ایک امن کانفرنس کا بیڑا اٹھایا۔ تنازعے کے تمام فریقوں (اسرائیل، فلسطینی نمائندوں، شام، لبنان اور اردن) کا پہلا اجلاس میڈرڈ میں ۳۰ اکتوبر ۱۹۹۱ء کو منعقد ہوا، مگر اس سے کچھ حاصل نہ ہوا اور ایک مرتبہ پھر، فلسطینیوں کی مسئلے کے منصفانہ حل کی امید تو ایک طرف، پر امن حل کی خواہش بھی پوری نہ ہوسکی، علاوہ ازیں پی ایل او اپنا اعتماد مزید کھو بیٹھی۔

اسی دوران میں کچھ اسرائیلی اور فلسطینی افراد نے جو یہ سمجھتے تھے کہ کھلے عام بات چیت سے کوئی مفید نتیجہ حاصل نہیں ہوسکتا، خفیہ طور پر اوسلو (ناروے) میں باہم ملاقات کی اور فلسطینی اسرائیل تنازعے کے حل کی ابتدائی مرحلے کے بعض اصولوں پر اتفاق کیا۔ اس معاہدے Decleration of Pimiples (D.O.P) پر ۱۳ ستمبر ۱۹۹۳ء کو واشنگٹن میں اسرائیل کے وزیراعظم اور پی ایل او کے چیئرمین یاسرعرفات نے دستخط کیے جس کا مقصد مشرق وسطی کی سیاست میں اہم رکاوٹوں کے خاتمے کی طرف قدم بڑھانا تھا۔ بہرحال اصولوں کا یہ اعلان ایک صدی پرانے سیاسی مسئلے کے حل کی طرف صرف پہلا قدم ہی ہے۔ تنازعے کے ابھی کئی پہلو ہیں جن کی طرف توجہ کی ضرورت ہوگی، جنہیں جان بوجھ کر آئندہ گفت وشنید کے لیے چھوڑ دیا گیا کیونکہ کسی تاریخی فیصلے تک پہنچنے کے لیے یہ اہم مشکلات کی عکاسی کرتے ہیں۔

ان میں سے ایک اہم مسئلہ القدس کی حیثیت کا ہے جو فلسطینیوں (مسلمان وعیسائی) اور اسرائیلیوں (بلکہ دنیا بھر کے یہودیوں) کا روحانی مرکز ہے۔ اور اس بات کا تصور بھی نہیں کیا جا سکتا ہے کہ ان میں سے کوئی ایک بھی القدس کو اپنے سیاسی تشخص کا حصہ قرار نہ دے۔ القدس یہودیوں کے لیے، ان کے پرانے معبد کا مقام اور ان کا تاریخی دارالحکومت ہے۔ ۱۹۸۰ء میں انہوں نے ایک قانون کے ذریعے پورے شہر کو مملکت اسرائیل کا غیر منقسم دارالحکومت قرار دے دیا ہے۔ عیسائیوں کے نزدیک یہ شہر مقدس مرقد والے گرجا (Church of Holy Sepulcrer) کا مقام ہے، جہاں حضرت عیسیٰ علیہ السلام کو مصلوب کیا گیا اور دفن کیا گیا۔ مسلمانوں کے نزدیک (مکہ اور مدینہ کے بعد) یہ ان کا تیسرا مقدس ترین شہر ہے۔ وہ مقام جہاں سے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم معراج کی رات آسمانوں پر گئے قبۃ الصخرہ کی جگہ ہے جسے اموی خلیفہ نے ۶۹۱ء میں تعمیر کیا۔ عبرانی مآخذ کی رو سے یہ چٹان وہی Rock Monich ہے جہاں پر حضرت ابراہیم نے اپنے بیٹے اسحاق کی قربانی کی تیاری کی تھی۔ ''مسجد الاقصی'' کو بھی Temple Mount کی جگہ سمجھا جاتا ہے۔ یہی سبب ہے کہ عربی میں یروشلم کو القدس (مقدس شہر) کے نام سے پکارا جاتا ہے۔ یہ حقیقت ہے کہ دونوں قوموں کے نزدیک مذہبی اور بایں طور سیاسی اہمیت کے پیش نظر ہی فلسطینی اسرائیلی تنازعے کو حل کرنے کے تمام منصوبوں میں اس شہر کو بین الاقوامی شہر قرار دینے کی تجاویز پیش کی جاتی رہیں۔

اصولوں کے اعلان (D.O.P.) پر دستخط کے باوجود حالات میں کوئی بہتری ظاہر نہیں ہوئی، بلکہ فی الحقیقت اسرائیلیوں اور فلسطینیوں کے ما بین معاندانہ اقدامات میں اضافہ ہوا ہے، اس لیے علاقے کے بہت سے لوگ اس معاہدے کو تسلیم نہیں کرتے ' مثال کے طور پر حماس (حرکۃ المقاومۃ الاسلامیۃ= اسلامی تحریک مزاحمت)، جس کی ابتداء ۱۹۸۷ء میں فلسطینی الاخوان المسلمون کے سیاسی شعبے کی حیثیت سے ہوئی تھی اور اسلامی جہاد، فلسطینی جانب سے اور مقبوضہ علاقوں میں مذہبی انداز کے قوم پرست، آباد کار اسرائیل جانب سے اس معاہدے کی مخالفت میں پیش پیش ہیں۔ بہرحال یہ ستم ظریفی ہے کہ یہ تنازعہ جو اب تک دو لادینی تحریکوں کے درمیان چل رہا تھا، دو مذہبی جماعتوں کا تنازعہ بن گیا ہے۔ حالات اسی سمت جا رہے ہیں۔ اس سلسلے میں ایک نہایت افسوسناک واقعہ ۲۵ فروری ۱۹۹۴ء کو پیش آچکا ہے، جب ایک یہودی آباد کار اپنے مذہبی جذبات کے زیر اثر الخلیل مسجد ابراہیمی (جہاں اللہ کے متعدد نبیوں، حضرت ابراہیم، حضرت اسحاق اور حضرت یعقوب کی قبریں ہیں) میں گھس گیا اور مسلمانوں کے مقدس ترین مہینے، رمضان میں جمعہ کے دن نماز فجر میں شریک تیس سے زیادہ مسلمانوں کو شہید کر ڈالا۔ اس کا فوری اثر یہ ہوا کہ سیاسی مذاکرات ختم ہو کر رہ گئے.

مشرق وسطی میں، مذہب اور سیاست کے معاملات کو کلی طور پر ایک دوسرے سے جدا نہیں کیا جا سکتا۔ ان کا باہمی طور پر منطقی ربط موجود رہے گا، بہرحال عوام کی اکثریت تنازعے کو ملک اور حق خود اختیاری کے لیے قومی جدوجہد قرار دینے پر اصرار کرتی رہے گی، ان کے نزدیک مقامات مقدسہ قومی زندگی کے وجود اور اس کے تسلسل کی علامت، جدوجہد کا اصلی جوہر بن چکی ہے۔[نیز رک بہ اسرائیل ' القدس ، تنظیم آزادی فلسطین وغیرہ].

مآخذ: (۱) Center for analyses on Pelistine: Facts and Figurs about the Palestinians واشنگٹن ۱۹۹۲ء؛ (۲) Flapan simha: The Brith of Israel Myths and Realitics ، نیویارک ۱۹۸۷ء؛(۳) حسین علی: A History of the Arab People، کیمبرج (مسودہ) ۱۹۹۱ء؛ (۴) شکری بن عابد: Arab Israel Conflict ، در Oxford Encyclopaedid of Modern Islamic World ، ا: ۱۱۱ ' بذیل مادہ ؛نیز دیکھیے اسرائیل ' اردن 'شام اور فلسطین کے مقالات اور ان میں مندرج مآخذ.

(امین اللہ وثیر و [ادارہ])

••-------------••

⊗ **اسرائیلیات:** (ع)، اسرائیل، حضرت یعقوبؑ [رک بآں] کی طرف منسوب مخصوص ادب، جس سے مراد وہ تفسیری، تاریخی یا متصوفانہ وغیرہ روایات ہیں جن پر یہودی یا عیسائی رنگ ہو، پھر چونکہ ان دونوں میں سے یہودی رنگ زیادہ غالب اور فائق ہے، اسی لیے انہیں اسرائیل (حضرت یعقوب، یہودیوں کے جد امجد) کی طرف منسوب کیا جاتا ہے (محمد حسین الذہبی: التفسیر و المفسرون، ا:۱۶۵)۔ بعض دیگر محققین کے مطابق اس سے مراد وہ روایات ہیں جو یہودیوں یا عیسائیوں سے ہم تک پہنچی ہیں۔ ان میں سے بعض براہ راست بائیبل یا تالمود سے لی گئی ہیں، بعض مشنا اور ان کی شروح سے اور بعض وہ زبانی روایات جو اہل کتاب سے سینہ بسینہ نقل ہوتی چلی آئی ہیں (محمد تقی عثمانی: علوم القرآن، ص ۳۴۵).

(۱)پس منظر: اہل عرب پیدائشی طور پر اُمّی (ان پڑھ)اور بدویانہ مزاج رکھتے تھے۔ قرآن حکیم سے قبل، ان کے ہاں کوئی بھی کتاب موجود نہ تھی، اسی لیے ان کے ہاں تعلیم و تعلّم کے بابرکت سلسلے کی ابتدا اسی کتاب مقدس سے ہوئی.

قرآن حکیم اللہ تعالٰی کی آخری کتاب ہے جو احکام وقوانین ربانیہ کا مجموعہ ہونے کے علاوہ مواعظ اور پند ونصائح کا ذخیرہ بھی ہے۔ اللہ تعالٰی نے مواعظ کو مؤثر اور جان دار بنانے، مسلمانوں کے دلوں کی تقویت

اور اپنی رحمت کی آفاقی شان بیان کرنے کے لیے جابجا انبیائے سابقین، خصوصا انبیائے بنی اسرائیل، کے قصص وواقعات بیان فرمائے ہیں (۱۱ [ھود]: ۱۲۰)۔ یہ واقعات کسی جگہ تو تفصیلا بیان ہوے ہیں اور کسی جگہ ایجاز و اختصار کے ساتھ، جس کی بڑی وجہ یہ ہے کہ نزول قرآن حکیم کا مقصد، واقعات نگاری کی تاریخ بیان کرنا نہیں، بلکہ محض تذکیر وموعظہ ہے، جو کہیں تو الفاظ کے ساتھ کی گئی ہے اور کہیں انبیاے سابقین کے واقعات و قصص کی صورت میں، اسی لیے قرآن حکیم میں ان واقعات کے کرداروں اور ان کے مقامات کے نام بیان نہیں کیے گئے۔ پھر چونکہ ان میں سے بعض واقعات کی تفصیلات، بائیبل اور اس کی شروح وغیرہ میں موجود ہیں، لہذا یہ امر قرآن حکیم کے شارحین کے لیے اہل کتاب علما سے رجوع کا سبب بن گیا۔

نامور مؤرخ اور فلسفہ تاریخ کے بانی علامہ ابن خلدون نے اس کا سبب اہل عرب کی بداوت اور ان کے گنوار پن کو قرار دیا ہے اور لکھا کہ یہ لوگ (اسلام سے پہلے) نہ تو اہل کتاب تھے اور نہ ہی صاحب علم۔ ان پر گنوار پن اور جہالت کا غلبہ تھا۔ انہیں جب کسی بات کے بارے میں مزید جاننے کی ضرورت پیش آتی، مثلا یہ کہ کائنات کی ابتدا کیسے ہوئی، تو وہ عام طور پر اہل کتاب علما کی طرف ہی رجوع کرتے تھے، لیکن چونکہ جو یہودی وہاں (سر زمین عرب میں) رہتے تھے، وہ بھی انہیں کی طرح کے لوگ تھے، جو اپنی مذہبی کتب اور اپنی تاریخی روایات وغیرہ کے متعلق واجبی سا علم رکھتے تھے اور ان کا بڑا حصہ اہل حمیر [رکّ بہ حمیر] پر مشتمل تھا، جنھوں نے اسلام قبول کر لیا تھا، مگر مسلمان ہونے کے باوجود، بہت سے مسائل ومعاملات میں وہ اپنے سابقہ دین کے نظریات اور عقائد پر قائم تھے۔ اس لیے یہ لوگ اپنے اس ورثے اور سنی سنائی باتوں کو لوگوں سے بیان کرتے تھے، جس کی بنا پر تفسیری اور تاریخی کتب اس نوع کی روایات سے لبریز ہوگئیں اور ان کی بہت سی روایات کو قبول عام حاصل ہوگیا (مقدمہ، ۳: ۹۹۷-۹۹۸)۔

لیکن چونکہ جن "روایات" کو تفسیر قرآن یا تاریخ نگاری کے لیے "اساس" ٹھہرایا گیا، وہ بذات خود موضوع، محرّف اور ناقابل یقین حد تک کمزور تھیں اور پھر جن لوگوں کے ذریعے انہیں روایت کیا گیا یا تو وہ لوگ توریت اور سابقہ کتب پر عبور نہیں رکھتے تھے اور وہ (راوی) کتب سابقہ کے الفاظ، ترکیبوں اور دوسرے ضروری امور سے نابلد تھے، اس لیے اس "نوع" کی زیادہ تر "روایات" سے مسائل حل ہونے کے بجائے اور الجھ گئے اور اسرائیلی روایات کا یہ طومار، بجائے خود ادب اسلامی کے لیے ایک مسئلہ بن گیا۔ اسی طرح یہودیوں کے عقائد ونظریات کا بہت بڑا حصہ نہایت آسانی سے اسلامی ادب میں منتقل ہوگیا اور بعد کے زمانوں میں ان اسرائیلی روایات کو، اسلامی ادب، خصوصا تفسیر قرآن کا حصہ تصور کیا جانے لگا۔

پھر چونکہ یہ روایات عام طور پر عقائد اور احکام اسلامی سے متعلق نہیں ہیں، اس لیے محدثین نے بھی، ان روایات کے سلسلے میں تساہل اور چشم پوشی سے کام لیا ہے اور ان روایات پر نقد وجرح کے لیے روایت و درایت کے مسلمہ قواعد کا استعمال نہیں کیا۔

(۲) اسرائیلی روایات کا پایہ: ان اسرائیلی روایات کو اپنی اصل کے اعتبار سے، تین واضح اقسام میں تقسیم کیا جاتا ہے: (الف) بائیبل (توریت وانجیل) سے لی گئی روایات؛ (۲) مذکورہ کتابوں کی شروح اور یہودیوں کی تحریری روایات، مثلا تالمود وغیرہ کی روایات؛ (۳) یہودیوں کی سنی سنائی روایات (دیکھیے الذہبی، ۱: ۱۶۷ وبعد)۔ جہاں تک تو تیسری قسم کا تعلق ہے، تو ایسی روایات کی کوئی علمی اور مذہبی حیثیت نہیں ہے۔ یہ تو محض فرضی کہانیوں اور بے اصل اور بے حقیقت افسانوں پر مشتمل ہیں، اسی لیے وہ مکمل طور پر نظر انداز کیے جانے کے لائق ہیں۔ یہی حکم دوسری قسم یعنی توریت و انجیل کی شروح اور اہل کتاب کی تحریری روایتوں یا قصے

کہانیوں کا ہے، ایسے کئی مجموعے، ابتدائی صدی ہجری میں لوگوں کے مابین متداول تھے، مثال کے طور پر، غزوہ یرموک کے موقع پر حضرت عبداللہ بن عمروؓ کے ہاتھ یہود و نصاری کی کتابوں کے دو اونٹوں کے بوجھ کے برابر (زاملتین) مسودے ہاتھ آئے تھے (فتح الباری)۔ اسی طرح نامور کتابیات نگار، علامہ ابن الندیم نے اپنی کتاب الفہرست (ص ۲۴) میں لکھا ہے کہ اسے ایک ایسی گم نام کتاب ملی ہے جو مامون الرشید عباسی(۱۹۸ھ/ ۸۱۳۔۲۱۸ھ/۸۳۳ء)، کے خزانوں والی کتابوں سے مشابہت رکھتی ہے جسے عبداللہ بن سلام مولی الرشید نے عربی میں ترجمہ کیا۔ اس کے متعلق ابن الندیم کا خیال ہے کہ وہ ہارون الرشید کا آزاد کردہ غلام تھا۔ اس نے اس کتاب کو کتاب الحنفاء کا نام دیا ہے اور اسے ابراہیمی صابئوں کی طرف منسوب کیا ہے جو حضرت ابراہیمؑ پر ایمان رکھتے تھے (ص۲۴)۔ ابن الندیم نے اس کتاب کی اکثر روایات کو لغو قرار دیا ہے اور لکھا ہے، کہ اس کے باوجود لوگوں کی اکثریت ان کی تصدیق کرتی اور ان پر ایمان رکھتی ہے۔ اس نوع کی بہت سی روایات کو یہودی عربوں کی طرف منسوب کرتے ہیں (دیکھیے The Juesh Encycl-opaedia، بذیل مادہ Joseph Tacob وغیرہ)۔

اگر وہ روایت یہود ونصاری کے کسی مستند مجموعے میں موجود ہو تو اس صورت میں، علما نے اسے حسب ذیل اقسام میں تقسیم کیا ہے: (۱) ایسی روایات، جن کی صحت قرآن مجید یا نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے منقول کسی صحیح حدیث سے ثابت ہوچکی ہو، جیسے حضرت یوسفؑ کا قصہ اور دوسرے پیغمبروں کے واقعات، یا جیسے کہ حضرت موسی علیہ السلام کے ساتھی بزرگ کا نام (خضر)، کہ اس کی صراحت صحیح حدیث میں موجود ہے(البخاری، کتاب التفسیر، باب سورہ الکہف، ۸: ۲۹۷، مع فتح الباری)؛ (۲) وہ روایات، جو شریعت یا عقل کے مخالف ہیں، جیسے حضرت سلیمانؑ کے بارے میں جادوگر ہونے کی اور ہاروت وماروت کے قصے کی روایت ایسی روایات کو رد کرنا ضروری ہے (ابن تیمیہ، مقدمہ، ص۹۷)؛ (۳) وہ روایات جس کے متعلق مکمل طور پر قرآن وسنہ میں سکوت اختیار کیا گیا ہے اور وہ نہ تو پہلی قسم میں شامل ہیں اور نہ ہی دوسری قسم میں، اسرائیلیات کی یہی صورت سب سے زیادہ متداول اور مختلف فیہ ہے۔

جہاں تک قرآن وسنہ کا تعلق ہے تو اسلام کے ان دونوں مآخذوں میں یہود ونصاری کے تمام مروجہ مجموعوں پر عدم اعتماد کرتے ہوے انہیں ناقابل اعتبار قرار دیا گیا ہے۔ مثال کے طور پر سورۃ البقرۃ میں ارشاد ہے: فَوَيْلٌ لِّلَّذِيْنَ يَكْتُبُوْنَ الْكِتَابَ بِاَيْدِيْهِمْ ثُمَّ يَقُوْلُوْنَ هٰذَا مِنْ عِنْدِ اللّٰهِ لِيَشْتَرُوْا بِهٖ ثَمَنًا قَلِيْلاً (۲[البقرۃ]:۷۹)، یعنی ان لوگوں پر افسوس ہے، جو اپنے ہاتھ سے کتاب لکھتے ہیں، اور (پھر) کہتے ہیں، کہ یہ اللہ تعالی کی طرف سے ہے، تاکہ وہ اس کے بدلے تھوڑی قیمت (دنیوی منفعت) حاصل کریں۔ ایک اور مقام پر ارشاد فرمایا: يُحَرِّفُوْنَ الْكَلِمَ عَنْ مَّوَاضِعِهٖ (۵[المائدۃ]: ۱۳۔۴۱)، یعنی وہ الفاظ کو اپنی جگہ سے تبدیل کر دیتے ہیں۔

اسی طرح احادیث مبارکہ میں بھی یہود ونصاری کے ان مجموعوں میں موجود مواد کو ناقابل اعتماد قرار دیا ہے۔ مثال کے طور پر حضرت جابرؓ بن عبداللہ سے روایت ہے فرماتے ہیں کہ ایک بار حضرت عمرؓ، نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس ایک کتاب لے کر آئے جو انہیں اہل کتاب سے ملی تھی اور انہوں نے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے روبرو اس کو پڑھنا شروع کر دیا۔ آپؐ اس پر سخت غضبناک ہوے اور فرمایا، ''اے عمرؓ کیا تم اب تک اس بارے میں متحیر ہو؟ اس ذات کی قسم، جس کے قبضے میں میری جان ہے میں تمہارے پاس روشن اور صاف ستھری کتاب لایا ہوں، تم لوگ ان (یہود و نصاری) سے کچھ بھی مت پوچھو، اس لیے کہ اگر وہ تمہیں کوئی صحیح بات بتائیں گے اور تم اسے نہ مانو گے تو تم حق کو جھٹلانے والے ہو جاؤ گے اور اگر وہ کوئی جھوٹی بات بیان کریں گے (اور تم تصدیق کرو گے) تو تم باطل کی تصدیق

کرنے والے شمار ہو گے۔ اس ذات کی قسم، جس کے قبضے میں میری جان ہے، اگر اس وقت موسیٰ بھی زندہ ہوتے، تو ان کے لیے بھی، میری اطاعت کے سوا، کوئی چارہ کار نہ ہوتا (احمد بن حنبل: مسند، ۳:۳۸۷)۔ اسی طرح ایک اور موقع پر آپ نے ارشاد فرمایا: لا تصدقوا اهل الکتاب ولا تکذبوهم، وقولوا آمنا بالله وماانزل علینا (البخاری، کتابُ التفسیر، ۸:۱۲۰، مع فتح الباری)۔ یعنی تم لوگ اہل کتاب کی باتوں کی نہ تو تصدیق کرو اور نہ ہی تکذیب اور کہو کہ ہم ایمان لائے، اللہ تعالی پر اور اس (دین) پر، جو ہم پر نازل کیا گیا.

شریعت اسلامیہ کی ان واضح اور دو ٹوک نصوص کی روشنی میں یہود ونصاری کی مذہبی اور تاریخی روایات کو قبول کرنے کی قطعا کوئی گنجائش نہیں ہے۔ تاہم بہت سے علما نے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی ممانعت والی روایات کو اسلام کے اس ابتدائی دور پر محمول کیا ہے، جب اسلام میں داخل ہونے والوں کے عقائد میں ابھی پختگی نہیں آئی تھی اور کہا ہے کہ جب لوگوں کے ایمان میں پختگی آگئی تو آپؐ نے لوگوں کو اہل کتاب سے روایت لینے کی اجازت دے دی (الذہبی: التفسیر والمفسرون، ۱:۱۷۰) اور اس مقصد کے لیے انہوں نے البخاری ہی کی دوسری روایت کو مآخذ ٹھہرایا ہے، جس میں مذکور ہے، کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: "حدثوا عن بنی اسرائیل ولا حرج" (اور تم لوگ بنی اسرائیل سے روایت لو اور اس میں کوئی نہیں ہے)، لیکن ہمارے خیال میں ان دونوں روایات میں "اہل کتاب" اور "بنی اسرائیل" کے الفاظ کا جو فرق ہے اسے ملحوظ نہیں رکھا گیا، اس لیے کہ ان دونوں الفاظ میں فرق اسی قسم کا ہے، جو "تورات" اور "عہد نامہ قدیم" میں یا انجیل اور "عہد نامہ جدید" کے الفاظ میں ہے.

بہرحال چونکہ علما نے اس حدیث کو "اہل کتاب" سے روایت لینے کے جواز پر محمول کیا، اس لیے ان سے ہر طرح کی رطب ویابس روایات لینا شروع کر دی گئیں، چنانچہ نامور امام فقہ اور محدث "امام شافعیؒ فرماتے ہیں، کہ یہ بات تو معلوم اور مسلم ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کسی صورت میں بھی جھوٹی باتوں کو ان سے روایت کرنے کی اجازت نہیں دے سکتے تھے، لہذا اس حدیث کا مطلب یہ ہے کہ تم لوگ بنی اسرائیل سے، ایسی احادیث روایت کرو جن کا جھوٹ ہونا، تمہیں معلوم نہ ہو، چنانچہ ایسی روایات کے ان سے نقل کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے، لہذا اس صورت میں اس کا مطلب وہی ہے، جو نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی اس حدیث کا ہے، کہ فرمایا: جب تمہیں اہل کتاب کوئی بات بتائیں تو تم نہ تو اس کی تصدیق کرو اور نہ ہی تکذیب، اور ایسی روایات، جن کا سچ ہونا قطعی ہو، اس کے بارے میں، نہ تو اجازت مروی ہے اور نہ ہی ممانعت (فتح الباری، ۶:۳۲۰)۔ اس طرح اس مکتب فکر کے لوگوں نے، مذکورہ روایات کو اساس ٹھہراتے ہوے، یہودی اور عیسائی علما سے، جواز روایت کا قول کیا ہے اور ایسی روایات کی، جن میں، صراحت کے ساتھ اس سے ممانعت کا ذکر ہے تاویل کی ہے، چنانچہ سطور بالا میں حضرت عمر فاروقؓ والی روایت میں، نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے اہل کتاب سے روایت لینے کی جو ممانعت مذکور ہوئی ہے، حافظ ابن حجرؒ نے اس کی تاویل میں المہلب کا یہ قول نقل کیا ہے کہ ہماری شریعت ایسے معاملات میں، دوسری شریعتوں سے مستغنی ہے، لیکن ایسی باتوں میں جن کی ہماری شریعت تصدیق کر چکی ہے، ان سے روایت لینے کی ممانعت نہیں ہے (کتاب مذکور، ۶:۳۲۰) درحقیقت یہ نقطۂ نظر ہمارے بزرگوں کا تسامح ہے، اس لیے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے، حضرت عمر فاروقؓ کے ہاتھ میں، جس قدیم کتاب کے اوراق دیکھے تھے اس میں یقیناً دونوں طرح کی باتیں مذکور ہوں گی، لیکن آپؐ نے اس کی مطلقاً ممانعت فرما دی تھی اور اس میں کسی قسم کا فرق نہیں کیا تھا.

پھر یہ بات بھی بڑی اہم ہے، کہ اہل کتاب

سے روایات کرنے والوں نے صحیح اور سقیم، سچی اور غلط روایات میں قطعی فرق نہیں کیا، جس کی بنا پر مسلمانوں کی کتابیں "اسرائیلی روایات" سے بھر گئیں اور ان رطب ویابس روایات نے اسلامی ادب پر بڑے گہرے اثرات مرتب کیے۔

علاوہ ازیں "قرون اولی" میں مسلمانوں کے عقائد بہت مضبوط تھے، اس لیے انہیں دائیں بائیں دیکھنے کی ضرورت نہ پڑی، لیکن جوں جوں وقت گزرتا گیا اس سلسلے میں تیزی آتی گئی اور اس کے اثرات ظاہر ہونا شروع ہوگئے اور پھر دوسری اور تیسری صدی ہجری میں، اس نوع کی روایات کا اتنا انبار فراہم ہوگیا، کہ خود مفسرین کو، ان روایات کے انتخاب میں "دقت" پیش آنے لگی (دیکھیے نیچے)۔

(۳) اقطاب اسرائیلیات: پھر یوں تو، "اسرائیلیات" مختلف ذریعوں سے، "اسلامی ادب" میں درآمد کی جاتی رہی ہیں، لیکن عام طور پر، اسرائیلی روایات کا بیشتر مدار چار شخصیتوں پر ہے، چنانچہ بعد میں جو اسرائیلی روایتوں کا "طومار" وضع کیا گیا، اس کے لیے بھی انہی چار شخصیتوں کے ناموں کا سہارہ لیا گیا، ان چاروں بزرگوں کو اقطاب اسرائیلیات کہا جاتا تھا۔ ان کی تفصیل درج ذیل ہے: (۱) عبداللہ بن سلام بن الحارث الاسرائیلی الانصاری [رک بآں]۔ وہ بنو الخزرج کے حلیف اور معروف صحابی ہیں، وہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی ہجرت مدینہ کے بعد، مسلمان ہوئے اور ۴۳ھ/۶۶۴ء میں، حضرت امیر معاویہؓ کے زمانہ امارت میں انتقال فرمایا (ابن سعد: الطبقات)۔ بعض لوگوں نے انہیں بدری قرار دیا ہے لیکن ابن سعد نے، انہیں صحابہ کے تیسرے درجے میں، جو غزوہ خندق اور بعد کے غزوات میں شریک رہا، شامل کیا ہے (ابن سعد)۔ وہ بڑے جلیل القدر صحابی اور بڑے سچے مسلمان بزرگ تھے۔ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کے لیے جنت کی بشارت دی ہے (الاستیعاب، ۲:۳۸۲)۔ نامور صحابی حضرت سعدؓ بن ابی وقاص نے انہیں سورۃ الاحقاف کی آیت (۱۰) کا مصداق قرار دیا ہے (البخاری، ۵:۳۷)۔ انہیں صحابہ کرامؓ سمیت امت کے تمام طبقات نے ثقہ تسلیم کیا ہے اور بہت سے صحابہ کرامؓ، مثلاً حضرت عوفؓ بن مالک، حضرت ابوہریرہؓ اور تابعین کے ایک بڑے طبقے نے ان سے روایت کی ہے (ابن عبدالبر: الاستیعاب، ۲: ۳۸۲)۔ وہ قرآن وسنہ کے علاوہ توریت کے بھی بڑے عالم تھے، چنانچہ نامور محدث ابن جریر الطبری نے، اپنی تفسیر کے علاوہ اپنی تاریخ میں بھی ان سے بہت سی روایات نقل کی ہیں (ابن حجر: تہذیب التہذیب، ۵:۲۴۹)، لیکن ان کی ثقاہت وعدالت اپنی جگہ، اصل مسئلہ ان روایات کے صحیح یا غلط ہونے کا ہے جو انہوں نے نہایت خلوص کے ساتھ، کتب سابقہ سے روایت کی ہیں، اس لیے کہ ان روایات ہی کا علمی پایہ کمزور ہے۔ پھر ان کے راویوں نے ان سے نقل شدہ روایات کو، کچھ سے کچھ بنا دیا ہے۔ اس لیے، ان کی اپنی ذات کے ثقہ ہونے کے باوجود جو روایتیں ان کے حوالے سے کتب سابقہ کی روایت کی جاتی ہیں وہ روایات بہرحال محل نظر ہیں؛(۲) کعب بن الاحبار (ابو اسحاق کعب بن صاتع الحمیری)، یہ اسرائیلی بزرگ، مشہور روایت کی رو سے، حضرت عمر فاروقؓ کے زمانہ خلافت میں اسلام لائے اور پھر اپنے مولد ومسکن (یمن) سے نقل مکانی کر کے، مدینہ منورہ آگئے، اور رومیوں کے خلاف جنگوں میں شریک رہے، آخر میں "حمص" (شام) میں سکونت اختیار کر لی اور وہیں (۳۲ھ/۶۵۳ء میں) انتقال فرمایا (ابن حجر: الاصابہ، ۲:۳۱۶) وفات کے وقت ان کی عمر ۱۴۰ برس تھی.

حضرت کعب کے متعلق بیان کیا جاتا ہے، کہ وہ بہت وسیع علم وفضل کے حامل تھے، اسی لیے انہیں "کعب الاحبار" کہا جاتا ہے اور اکثر جلیل القدر ائمہ، مثلاً امام مسلمؒ، ابوداؤدؒ، الترمذیؒ اور النسائیؒ وغیرہ نے ان سے روایت لی ہے۔ اس کے علاوہ جلیل القدر صحابہ مثلاً حضرت عبداللہ بن عباسؓ اور حضرت ابوہریرہؓ باوجود اپنی جلالت قدر کے ان سے علمی مسائل میں رجوع کرتے

تھے، جو ان کی ثقاہت کی واضح دلیل ہے (ابن حجر: تہذیب التہذیب، ۸:۴۳۸۔۴۴۰).

لیکن بایں ہمہ، ان کی ذات ان کے دور سے لے کر اب تک مختلف فیہ رہی ہے۔ چنانچہ حافظ ابن حجر العسقلانیؒ نے حمید بن عبدالرحمٰن بن عوف سے روایت کیا ہے کہ انہوں نے حضرت امیر معاویہؓ کو یہ بیان کرتے ہوئے سنا کہ انہوں نے مدینہ منورہ کے متعدد قریشی بزرگوں کے حوالے سے بیان کیا کہ اگرچہ کعب محدثین اہل کتاب میں سب سے سچے تھے، لیکن پھر بھی ہم ان پر جھوٹ بولنے کا تجربہ رکھتے ہیں (الاصابہ، ۳:۳۱۶)۔ ان کی طرف جو باتیں منسوب ہیں۔ ان سے بھی اس قول کی تائید ہوتی ہے، مثال کے طور پر حضرت قتادہ سے روایت ہے کہ کعب یہ بیان کرتے تھے کہ آسمان چکی کی مانند ایک قطب پر گھوم رہا ہے، جب یہ روایت حضرت حذیفہ بن یمانؓ [رک بآں] کو پہنچی، تو انہوں نے فرمایا، کہ کعب جھوٹ بولتے ہیں اللہ تعالٰی نے قرآن حکیم میں فرمایا ہے: اِنَّ اللّٰهَ يُمْسِكُ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضَ اَنْ تَزُوْلَا (۳۵ [الفاطر]:۴۰)، یعنی بے شک اللہ تعالٰی نے ہی آسمانوں اور زمین کو ڈانواں ڈول ہونے سے روکا ہوا ہے، اسی طرح دوسرے صحابہ کرامؓ نے بھی ان کی، خصوصا قصہ گوئی پر، گرفت کی ہے چنانچہ ایک بار حضرت عوفؓ بن مالک حضرت کعب کے پاس آئے۔ اس وقت وہ لوگوں سے قصے بیان کر رہے تھے تو انہوں نے کہا کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ ارشاد فرمایا: کہ کوئی شخص لوگوں کے سامنے قصہ گوئی [رک بہ قصہ] بیان نہ کرے، سوائے امیر کے، یا ایسے شخص کے جسے امیر نے مامور کیا ہو یا پھر تکلف کرنے والے کے۔ اس پر کعب نے قصہ گوئی بند کر دی، تاآنکہ، حضرت امیر معاویہؓ نے انہیں اس کا حکم نہ دیا (الاصابہ، ۳:۳۱۶)، لیکن مذکورہ روایت کا آخری حصہ محل نظر ہے۔ اس لیے کہ کعب کا انتقال حضرت امیر معاویہؓ کے زمانہ خلافت سے قبل ہوگیا تھا، اس وقت حضرت امیر معاویہ شام کے گورنر تھے۔ مسلمانوں کے امیر عام نہیں تھے، تاہم ممکن ہے کہ اس سے ان کی امارت شام ہی مراد ہو۔ بہرحال اس طرح کی متعدد روایات سے یہ واضح ہوتا ہے کہ کعب کے زمانے سے ہی، لوگوں نے ان کی روایات کے بارے میں شکوک وشبہات کا اظہار شروع کر دیا تھا، لیکن چونکہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے واضح طور پر اہل کتاب کی روایات کی تردید کرنے سے منع فرمایا تھا، اس لیے صحابہؓ کی اکثریت خاموش رہی، لیکن تابعین نے ان سے جو روایات نقل کیں وہ آگے سے آگے منتقل ہوتی گئیں، اسی لیے، اسرائیلی روایات کا ایک انبار ان کے نام سے فراہم ہوگیا ہے.

عہد حاضر کے بہت سے علما نے بھی کعب الاحبار کی ذات کو اسرائیلیات کی نقل و روایت کے سلسلے میں مورد الزام ٹھہرایا ہے۔ جن میں سے فجر الاسلام کے مؤلف ڈاکٹر احمد امین پیش پیش ہیں۔ انہوں نے نہ صرف حضرت کعبؓ کی امانت وعدالت کو ہدف تنقید بنایا ہے، بلکہ ان کے قبول اسلام کی صداقت پر بھی شک و شبہے کا اظہار کیا ہے (فجر الاسلام، ص۱۹۸، مطبوعہ قاہرہ)۔ اسی طرح عہد حاضر کے ایک اور محقق، علامہ رشید رضا نے بھی کعب کی ''روایات'' کو ناقابل اعتبار قرار دیا ہے اور اس بارے میں علامہ ابن تیمیہؒ کی جرح کو بنیاد ٹھہرایا ہے (المنار، ۱:۹)، تاہم اس میں تو شک نہیں کیا جاسکتا کہ حضرت کعب قبول اسلام میں مخلص تھے اور عین ممکن ہے کہ جو کچھ وہ بیان کرتے تھے وہ سب کچھ بھی کسی جگہ تحریری صورت میں موجود ہو، لیکن انہوں نے جن تحریری مسودوں سے یہ روایات لی ہیں یا جن لوگوں سے انہوں نے انہیں سنا ہے وہ تمام کے تمام بے سند اور بے اصل تھے، اس لیے ان کی نقل کردہ روایات پر شک وشبہے کا اظہار بجا قرار پاتا ہے ؛(۳) وہب بن منبہ: ابوعبداللہ، وہب بن منبہ بن مسیح بن ذی کناز الیمانی الصنعانی، کی ولادت ۳۴ھ/۶۵۵ء میں اور وفات ۱۱۰ھ/۷۲۸ء میں ہوئی۔ ان کا شمار ایسے اہم ترین اسرائیلی اور

یہودی علما میں ہوتا ہے، جنہوں نے بڑی تعداد میں اسرائیلی روایات و آثار کو نقل کیا ہے۔ وہ متعدد صحابہ کرام (ابوہریرہؓ، ابوسعید الخدریؓ، عبداللہ بن عباسؓ، عبداللہ بن عمرؓ، عبداللہ بن عمروؓ بن العاص، حضرت جابرؓ اور حضرت انسؓ وغیرہ) سے روایت کرتے ہیں، جبکہ ان سے تابعین اور تبع تابعین کی بڑی تعداد روایت کرتی ہے (ابن سعد: طبقات، ۵:۵۴۱۔ ۵۴۴۔۵۴۷)۔ حضرت وہب بہت وسیع العلم اور کتب سابقہ کے بہت بڑے عالم تھے۔ انہوں نے قدیم انبیا اور بزرگوں کے بہت سے قصے روایت کیے ہیں، ان کے متعلق ڈاکٹر احمد امین نے لکھا ہے، کہ انہوں نے "مغازی" پر ایک کتاب بھی تالیف کی تھی۔ نامور سوانح نگار، ابن خلکان کے مطابق، انہوں نے ایک جلد میں ملوک حمیر کے حالات وواقعات بھی قلم بند کیے تھے، انہوں نے ان کی یہ کتاب دیکھی تھی، جو بہت مفید کتابوں میں سے تھی (وفیات، ۲:۱۸)، حضرت وہب، حضرت عبداللہ بن سلام اور کعب احبار کی روایات کے جامع تھے۔ اس کے علاوہ وہ بذات خود بھی یہودی اور اسرائیلی کتب کا مطالعہ کیا کرتے تھے اور ان کی روایات بیان کیا کرتے تھے، ابتدا میں وہ قدری [رک بہ قدریہ] تھے، لیکن وہ خود کہتے ہیں کہ انہوں نے انبیاء علیہ السلام کی کتابیں یا صحیفے پڑھے، جن میں سے ایک کتاب میں صراحت تھی کہ جس نے اپنی ذات کی طرف سے کسی بھی قسم کی مشیت (چاہنے) کی نسبت کی تو اس نے بے شک کفر کیا، لہذا انہوں نے یہ قول چھوڑ دیا ہے (الذہبی: میزان الاعتدال، ۳:۲۷۱)۔ اسرائیلی روایت کے نقل اور ان کی روایت کرنے کی بنا پر، بہت سے علما نے ان پر بھی تنقید کی ہے، جن میں ڈاکٹر احمد امین (فجر الاسلام) اور علامہ رشید رضا (المنار، مقدمہ) نمایاں ہیں، لیکن چونکہ جمہور محدثین نے بطور راوی وہب کو ثقہ اور عادل تسلیم کیا ہے، یہاں تک کہ امام بخاری نے بھی ان سے روایت لی ہے (البخاری، ۱:۳۴)، اور علامہ الذہبی، النسائی، ابوزرعہ اور حافظ بن حبان نے انہیں ثقہ کہا ہے (ابن حجر: تہذیب التہذیب، ۱۱:۱۶۶۔۱۶۷)، اس لیے ان کی ذات تو یقیناً ثقہ اور مستند ہی ہوگی، لیکن انہوں نے جو اسرائیلیات نقل کی ہیں، ان میں سے اکثر "بے اصل" اور بے حقیقت ہیں، اس لیے انہیں اسلامی ادب میں کثرت سے اسرائیلیات کے نقل و روایت کے الزام سے بریٔ الذمہ قرار نہیں دیا جا سکتا۔

(۴) عبدالملک بن جریج (ابوخالد، یا ابوالولید الدحوی) المعروف بہ ابن جریج عہد تابعین کے مشہور بزرگ تھے، جو اپنی اصل کے اعتبار سے رومی نصرانی تھے۔ [رک بہ ابن جریج]۔

اسلامی ادب میں، جو نصرانی اور عیسائی روایات کا عنصر شامل ہوا، اس کی بڑی حد تک ذمہ داری ابن جریجؒ پر ہے۔ ابن جریج کی ولادت مکہ مکرمہ میں ہوئی، مگر انہوں نے بصرہ، یمن اور بغداد کے سفر کر کے، ان شہروں کے اہل علم سے بھی علمی استفادہ کیا۔ وہ مکہ مکرمہ کے علما اور وہاں کے مشہور محدثین میں سے تھے۔ وہ پہلے شخص ہیں جنہوں نے عہد تابعین میں، مکہ مکرمہ میں کتاب تصنیف فرمائی (الذہبی، ۱:۱۹۸)۔ تفسیر الطبری میں نصاری کے متعلق جتنی روایات ہیں، ان کا مدار انہیں ابن جریج پر ہے۔

مقدم الذکر بزرگوں کے برعکس، ابن جریج کی شخصیت شروع سے ہی متنازع اور مختلف فیہ رہی ہے، اگرچہ علما اور محدثین کی اکثریت نے انہیں "ثقہ" تسلیم کیا ہے لیکن اس کے ساتھ ساتھ، ان پر تدلیس اور "وضع حدیث" کے الزامات بھی لگائے گئے ہیں، چنانچہ نامور محدث ابن حبان نے لکھا ہے، وکان من فقہاء اصل الحجاز وقرائھم ومتقنیھم وکان یدلس (میزان الاعتدال، ۲:۱۵۱)، یعنی وہ حجاز کے فقہا، قرا اور ثقہ لوگوں میں سے تھے، مگر تدلیس کرتے تھے نامور محدث احمد بن حنبلؒ نے ان کی مرسل روایات کو "موضوع" قرار دیا ہے اور لکھا ہے کہ ابن جریج اس بات کی پرواہ نہیں کرتے تھے کہ انہیں جو روایت ملی ہے وہ کیسی ہے اور

کہاں سے ملی ہے (کتاب مذکور)۔ امام مالکؒ انہیں حاطب لیل (رات کے وقت لکڑیاں جمع کرنے والا، مراد رطب و یابس روایات نقل کرنے والا) قرار دیتے ہیں (دیکھیے ابن حجر: تہذیب، ۶: ۴۰۲-۴۰۶) اس لیے اکثر علما نے ان کی روایات سے اجتناب کرنے کا فتوی دیا ہے (الذہبی، ۱: ۲۰۰).

اس سلسلے میں اسرائیلیات کے ان اقطاب کے ساتھ ساتھ، کئی ایسے لوگوں کے نام بھی لیے جاتے ہیں۔ جو اس بارے میں بہت زیادہ بدنام نہ تھے، لیکن انہوں نے کسی حد تک ان روایات وآثار سے استفادہ ضرور کیا ہے، جن میں ایک بڑا نام حضرت عبداللہ بن عمروؓ العاص کا ہے۔ جو کتب اسرائیلیات سے استفادہ کرتے تھے، چنانچہ امام احمد بن حنبل اور امام البغویؒ نے (مصابیح السنہ میں) نقل کیا ہے کہ ایک بار انہوں نے خواب دیکھا کہ ان کے ایک ہاتھ میں شہد اور دوسرے میں گھی ہے اور وہ ان دونوں کو چاٹ رہے ہیں۔ انہوں نے جب اس خواب کا نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے تذکرہ کیا تو آپ نے ارشاد فرمایا: کہ تم دونوں کتابوں یعنی توریت اور انجیل پڑھتے ہو (الاصابہ، ۲: ۳۵۲)۔ اس کے علاوہ اوپر گزر چکا ہے، کہ انہیں غزوۂ یرموک کے دوران میں دو اونٹوں کے بوجھ کے برابر اہل کتاب کی کتابیں ملی تھی اور وہ ان کتابوں سے روایات بیان کرتے تھے۔ بعض روایات میں مذکور ہے کہ ان کے شاگرد ان سے کہا کرتے تھے کہ آپ ہمیں ان زاملتین (اونٹ کے دو بوجھ برابر کتابوں) سے روایات نہ سناؤ (محمد تقی عثمانی: علوم القرآن، بحوالہ ابن حجر: فتح الباری) تاہم چونکہ حضرت عبداللہؓ بن عمرو بڑے جلیل القدر صحابی ہیں، اس لیے ان کے متعلق اس قسم کی بدگمانی نہیں کی جا سکتی، چنانچہ علامہ ابن تیمیہؒ نے صراحت کی ہے، کہ انہوں نے حدود شریعت میں رہتے ہوے، اسرائیلی روایات لی ہیں، (ابن تیمیہ، مقدمہ، ص۲۶؛ نیز دیکھیے ڈاکٹر عجاج الخطیب: السنۃ قبل التدوین اور ڈاکٹر رمزی نعناعہ: اسرائیلیات و اثرہافی کتب التفسیر، ص ۱۵۸) اسی طرح ابن الندیم، (ص ۲۴) نے یامین بن یامین، ابن التیہان اور بحیرا الراہب کے نام بھی اس سلسلے میں لیے ہیں.

ان معلوم و مسلم ذرائع کے علاوہ کچھ گم نام، مآخذ بھی اسرائیلیات کی نقل روایات کا مآخذ تھے، جیسے کہ ابن الندیم (ص ۲۴) ایک ایسی گم نام کتاب کا ذکر کرتے ہیں جو ان کے خیال میں مامون العباسی کے خزانے کی کتابوں سے مشابہ تھی، جس کا ذکر سطور بالا میں آچکا ہے، بقول ابن الندیم اس کی بہت سی روایات تھیں، جن کا خود اہل کتاب کو بھی علم نہ تھا، مثال کے طور پر یہ بات کہ توریت کی الواح کا رنگ سبز تھا اور اس پر سرخ رنگ کی تحریر تھی (ص۲۵)۔ معلوم ہوتا ہے کہ یہ دراصل ان وضاعون اور حدیث گھڑانے والوں کی کارستانی تھی جو نت نئی روایات لوگوں کو سنا کر انہیں خوش کرنا چاہتے تھے۔ جن کا ذکر علامہ ابن الجوزیؒ نے کتاب المذکرین و القصاص میں کیا ہے اور چونکہ کتب سابقہ اور گذشتہ انبیاء کا شعبہ ایسا تھا، جس کے متعلق محدثین اور علما نے کوئی شرط عائد نہیں کی تھی، اس لیے اس میدان میں ان کی شعبدہ بازی بہت کامیاب رہی تھی.

(۵) اثرات: بہرحال، اسرائیلیات نے یوں تو "اسلامی ادب کے" قریب قریب تمام شعبوں کو متاثر کیا، لیکن ان میں خصوصا تین شعبے ایسے ہیں، جن پر سب سے زیادہ اثر پڑا، اور وہ (الف) تفسیر (ب) تاریخ اور (ج) تصوف ہیں، ان میں سے ہر ایک پر اسرائیلیات کے اثرات کا مختصر جائزہ درج ذیل ہے:

(الف) تفسیری ادب: جس زمانے میں (ساتویں صدی عیسوی) میں اللہ تعالی نے قرآن حکیم نازل فرمایا، اس زمانے میں پوری دنیا پر جہالت کی حکمرانی تھی، اس اندھیر نگری میں، دو اقوام ایسی تھیں جو نسبۃً پڑھی لکھی سمجھی جاتی تھیں، اس میں سے ایک قوم حضرت موسیٰ پر ایمان رکھنے والے (یہودی) تھے اور دوسرے عیسوی شریعت کے حامل (نصرانی [رک باں])، اسی لیے جب بھی کسی

آسمانی مذہب کی بات ہوتی تو لوگوں کی نگاہ انہیں دونوں قوموں پر جا کر ٹھہرتی تھیں، اسی لیے، جب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم پر پہلی وحی نازل ہوئی، تو امّ المومنین حضرت خدیجہؓ آپؐ کو، اس محیر العقول واقعے کی تشریح کے لیے، اپنے چچا زاد بھائی ورقہ بن نوفل کے پاس لے گئیں اور اس بارے میں ان سے تصدیق چاہی (البخاری، حدیث ۳)۔ اسی طرح آپؐ کے مخالفین بھی، اسلام کی مخالفت اور عداوت کے سلسلے میں انہی کی طرف رجوع کرتے تھے۔ (دیکھیے کتب تفسیر، بذیل تفسیر سورۃ کہف)۔ ان حالات میں نزول قرآن ہوا تو یہود ونصاری کی طرف لوگوں کا رجوع ایک فطری امر تھا، لیکن نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے، اس سلسلے میں نہ تو کسی یہودی یا عیسائی عالم کی طرف رجوع فرمایا اور نہ ہی اس کی کسی کو اجازت دی (دیکھیے بالا)۔ اسی لیے آپ کی زندگی میں "تفسیری ادب" ہر قسم کے بیرونی اثرات سے محفوظ رہا۔

خلافت راشدہ کا تیس سالہ دور بھی، "منہاج نبوت" کا آئینہ دار تھا، اس لیے اس زمانے میں بھی کسی یہودی یا عیسائی عالم کی طرف رجوع کرنے کی نوبت نہ آئی۔ البتہ اصاغر صحابہ یا اکابر تابعین کے دور میں پہلی مرتبہ اس نوع کی سرگرمیاں دیکھنے میں آتی ہیں۔

یہ وہ دور تھا جب اسلام جزیرہ عرب سے نکل کر، ایران، وسط ایشیا، ایشیائے کوچک، اور بعض افریقی ممالک تک پھیل چکا تھا اور بہت سی اقوام اپنی تہذیب و تمدن اور اپنے افکار سمیت اسلام میں داخل ہوچکی تھیں، اور دوسری طرف ان بزرگوں کے سامنے قرآن حکیم کی، خصوصاً غیر مسلموں کے سامنے توضیح وتشریح کا مسئلہ بھی تھا، جس کی بہت سی نصوص، خصوصا قدیم قصص اور واقعات پر مشتمل آیات تشریح طلب تھیں، پھر حسن اتفاق سے بہت سے ممتاز یہودی اور نصرانی علما اس سے پہلے دور میں قبول اسلام کی سعادت حاصل کر چکے تھے، ان حالات میں ان یہودی اور عیسائی علما کی طرف "رجوع" ہی تفسیری ادب کی دنیا میں اسرائیلیات کے فروغ ونفوذ کا سبب بنا۔

جب ہم داخلی طور پر اس کا جائزہ لیتے ہیں، تو ہم دیکھتے ہیں کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم دور مسعود اور خلافت راشدہ کے زمانے میں قرآن کریم کا مطالعہ، محض الفاظ قرآنی کی روشنی میں کیا جاتا تھا اور جن امور کی وضاحت یا تشریح کو قرآن کریم نے مبہم یا مجمل چھوڑا تھا، اسے مجمل ہی رہنے دیا جاتا تھا اور اس کی وضاحت یا تشریح کے لیے اہل کتاب کی طرف رجوع کرنے کی ضرورت نہیں سمجھی جاتی تھی، البتہ صغار صحابہ یا کبار تابعین کے دور میں صورت حال میں کچھ تبدیلی پیدا ہوئی۔

اس زمانے میں جب پہلی مرتبہ غیر عربوں کو قرآن حکیم سمجھانے اور ان کے مطالب ومعانی واضح کرنے کی ضرورت پیش آئی تو جہاں معانی قرآن کے لیے قدیم شاعری اور ضرب الامثال کی طرف رجوع کیا گیا، وہاں قرآن حکیم میں بیان کردہ قصص وامثلہ کے حل کے لیے یہودی اور عیسائی علما سے بھی استفادہ کیا گیا۔ یہ علما بھی اپنے سابقہ علوم وفنون کے ذریعے اسلام کی خدمت کرنا چاہتے تھے اس لیے اس دو طرفہ جذبے نے مل کر، ایک نئی فضا قائم کر دی جو اسرائیلیات کے فروغ کے لیے بڑی خوشگوار ثابت ہوئی (دیکھیے الذہبی، کتاب مذکور، ۱:۱۶۹)۔

رہا یہ سوال کہ آیا تفسیری دنیا میں "اسرائیلیات" کے نفوذ کی ابتدا خود صحابہ نے کی تھی یا بعد میں ہوئی؟ تو اس بارے میں اگرچہ مستشرقین کو اس بات پر اصرار ہے کہ یہ سلسلہ خود صحابہ کرامؓ نے ہی شروع کیا تھا، حقیقت یہ ہے کہ بارگاہ نبوت سے استفادہ کرنے والی شخصیات یہودی اور عیسائی فنون اور ان کی روایات کی حقیقت سے اچھی طرح باخبر تھیں۔ اس لیے انہوں نے ان علما پر بہت کم اعتبار کیا تھا اور جو اعتبار کیا، تو وہ شریعت اسلامیہ کی مقرر کردہ حدود کے اندر تھا، اس لیے وہ ان سے محض ایسی باتیں دریافت کرتے تھے، جن سے قرآن حکیم کی تائید وتصدیق ہوتی تھی یا قرآن حکیم اور

یا احادیث نبوی کی بعض مجمل باتوں کی وضاحت ہوتی تھی۔ انہوں نے دینی عقائد اور مسلمات اسلام کے متعلق ان سے کبھی استفسار نہیں فرمایا، پھر وہ ان لوگوں کی باتوں کو قرآن وحدیث کی کسوٹی پر پرکھتے تھے اور اگر کوئی بات اس معیار پر پورا نہ اترتی، تو وہ اسے رد کر دیتے تھے، اس کی واضح مثال حضرت ابوہریرہؓ سے مروی ایک روایت میں ملتی ہے کہ حضرت ابوہریرہؓ کہتے ہیں کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے جمعۃ المبارک کے متعلق بیان فرمایا، کہ ''اس میں ایک گھڑی ایسی آتی ہے، کہ جس میں اگر کوئی شخص نماز میں کھڑا ہو اور وہ اللہ تعالٰی سے دعا مانگے تو اللہ تعالیٰ اس کی دعا لازما پوری فرماتے ہیں'' آپ نے اس موقع پر اپنے ہاتھ سے اشارہ فرمایا، کہ گھڑی بہت مختصر ہوتی ہے (البخاری، باب الجمعہ، ۲/ ۱۳)، لیکن چونکہ اس گھڑی کے بارے میں اس حدیث میں یہ وضاحت نہیں ہے، کہ یہ گھڑی آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد بھی باقی ہے یا آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کے دور کے ساتھ ہی ختم ہوگئی تھی اور یہ کہ آیا یہ گھڑی ہر جمعۃ المبارک میں آتی ہے، یا سال میں صرف ایک بار اسی لیے اس بارے میں علما کے ما بین شروع ہی سے اختلاف رہا ہے۔ یہی خلش اس حدیث کے راوی حضرت ابوہریرہؓ کو نامور نو مسلم حضرت کعب احبار کی طرف سے لی گئی۔ ان کے استفسار پر انہوں نے بتایا کہ یہ گھڑی سال میں صرف ایک مرتبہ آتی ہے۔ حضرت ابوہریرہؓ اس جواب سے مطمئن نہیں ہوے اور کہا کہ ان کے خیال میں یہ گھڑی ہر جمعۃ المبارک کو آتی ہے۔ اس پر کعب احبار نے توریت کی طرف رجوع کیا اور پھر حضرت ابوہریرہؓ کی تصدیق کر دی اور کہا کہ انہیں کی بات درست ہے (العسقلانی: شرح البخاری، ۲:۱۹)۔ بعد ازاں حضرت ابوہریرہؓ یہی سوال لے کر حضرت عبداللہ بن سلام کے پاس گئے۔ حضرت عبداللہ کا خیال تھا کہ یہ گھڑی (ساعت) جمعۃ المبارک کے دن کی آخری گھڑی ہے، حضرت ابوہریرہؓ نے اس پر یہ اعتراض کیا کہ مذکورہ حدیث میں نماز کا ذکر ہے اور دن کی آخری گھڑی میں نماز ادا کرنا مکروہ ہے۔ اس پر حضرت عبداللہ بن سلام نے جواب دیا کہ کیا نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ ارشاد نہیں فرمایا کہ جو شخص کسی جگہ نماز کے انتظار میں بیٹھا ہو تو وہ ایسے ہی ہوگا جیسے کہ وہ نماز ادا کر رہا ہے، (البخاری، ۶:۳۲۹، مع فتح الباری)۔ اس سے واضح ہوتا ہے کہ صحابہ کرام اہل کتاب کی طرف رجوع ضرور کرتے تھے، لیکن وہ اس بارے میں ان کی ہر بات کو من و عن تسلیم نہیں کرتے تھے، بلکہ اس پر رد وقدح کر کے ٹھیک رائے تک پہنچنے کی کوشش کرتے تھے۔

مذکورہ تفصیل سے، حضرت عبداللہ بن عباسؓ کی جانب سے، اہل کتاب سے رجوع کی حقیقت بھی واضح ہوجاتی ہے کہ وہ شرعی حدود وقیود کے اندر ہوتا تھا لہٰذا ان پر، جو فاضل گولت سیہر (Gold Ziher) اور احمد امین نے اسرائیلیات کی نقل و روایت کا الزام لگایا ہے، وہ قطعی بے اصل اور بے سند ہے۔

فاضل گولت سیہر (اپنی کتاب المذاہب الاسلامیہ، فی التفسیر، ص۶۵-۶۷) اور ان کی اتباع میں ڈاکٹر احمد امین احمد (فجر الاسلام، ص۲۴۸) نے لکھا ہے، کہ حضرت عبداللہ بن عباس ابو الجلد غیلان بن فیروز الازدی کے علاوہ، جو قرآن حکیم کو سات دنوں میں اور تورات کو چھ دنوں میں ختم کرتے تھے، حضرت کعب الاحبار اور حضرت عبداللہ بن سلام وغیرہ سے بھی رجوع کرتے تھے اور ان سے روایات لیتے تھے''۔ اس میں تو کوئی شبہ نہیں کہ اپنے عہد کے دوسرے بزرگوں کی طرح حضرت عبداللہ بن عباسؓ بھی یہودی علما کی طرف رجوع ضرور کرتے تھے، لیکن اسی حد اور اسی دائرہ کار میں رہتے تھے جس کی تعیین نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشادات سے ہوتی ہے۔ چنانچہ فاضل گولت سیہر نے تفسیر الطبری سے، اس مقصد کے لیے جو حوالہ پیش کیا ہے وہ اولاً تو ایک لفظ کی لغوی تشریح سے متعلق ہے اور ثانیا وہ روایت غیر منقطع ہے (محمد حسین الذہبی، ۱:۱۷۲)۔ اس

لیے اس سے ان کا موقف ثابت نہیں ہوتا، اس کے برعکس البخاری وغیرہ نے حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے نقل کیا ہے کہ انہوں نے اپنے شاگردوں سے خطاب کرتے ہوے فرمایا تھا، "تم لوگ اہل کتاب سے پوچھتے ہو حالانکہ تمہاری یہ کتاب (قرآن مجید)، جو اللہ نے اپنے نبی حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم پر اتاری ہے اللہ تعالیٰ کی طرف سے تازہ ترین (احکام اور) خبروں پر مشتمل ہے اور تمہیں اللہ تعالیٰ نے اس بات سے بھی باخبر کر دیا ہے کہ اہل کتاب نے اپنی کتاب کو مکمل طور پر بدل دیا ہے اور اس نے تمہیں، ان باتوں کے بارے میں، جن کے متعلق تمہارے پاس علم آچکا ہے، تمہیں ان سے پوچھنے سے روکا ہے ' پھر نجدا ، میں نے ان میں سے ایک شخص بھی نہیں دیکھا، جو تم سے تمہاری نازل شدہ کتاب کے بارے میں پوچھتا ہو، (البخاری، کتاب الشہادات، ۵:۱۸۵ مع فتح الباری).

اس سے واضح ہوتا ہے، کہ حضرت عبداللہ بن عباسؓ کے متعلق یہ کہنا سراسر زیادتی ہے کہ وہ اپنے علم میں وسعت پیدا کرنے کے لیے یہودی علما کی طرف رجوع کرتے تھے، البتہ اس سے یہ ضرور پتہ چلتا ہے کہ ان کے زمانے کے کچھ لوگ (تابعی) اس کوشش میں ضرور مصروف رہتے تھے۔ اس سلسلے میں جس دوسرے صحابی کا نام اسرائیلیات کے ضمن میں لیا جاتا ہے، وہ حضرت عبداللہ بن عمروؓ بن العاص ہیں، لیکن اولاً تو ان سے اس نوع کی بہت ہی کم روایات مروی ہیں، ثانیاً ان کی علمی جولان نگاہ تفسیر قرآن نہیں تھی، اس لیے ان پر تفسیری دنیا میں اسرائیلی روایات نقل کرنے کا الزام محض بے اصل ہے.

تاہم جیسے کہ پہلے ذکر ہوا، تابعین اور تبع تابعین کے دور میں اسرائیلی روایات کی نقل و روایت کے لیے تمام حدود وقیود کی پابندی اٹھ گئی، اس دور کے نمایاں اسرائیلیات نگاروں میں، وہب بن منبہ اور ابن جریج کے اسمائے گرامی خصوصا قابل ذکر ہیں، جن پر پہلے گفتگو ہوچکی ہے.

دوسری اور تیسری صدی ہجری میں، اس نہج پر جو کام ہوا، اس کا بیشتر حصہ ابھی تک پردہ اخفاء میں ہے، صرف چند کتابیں جو اس دور میں تفسیر قرآن کریم کے طور پر مرتب کی گئیں، ہم تک پہنچ سکی ہیں۔ جن میں سے ابن جریر الطبری (م۳۱۰ھ/۹۲۲ء) کی تفسیر جامع البیان فی تفسیر القرآن، خصوصا قابل ذکر ہے۔ علامہ الطبری کی یہ عظیم الشان تفسیر قرآن حکیم کی اولین تفسیر ہی نہیں، بلکہ وہ ابتدائی تین صدیوں کی، تفسیر کے ضمن میں ہونے والی کوششوں کا بھی ظاہر مجموعہ ہے۔ فاضل مفسر نے اپنی تفسیر قرآن کو ہر طرح سے جامع بنانے کی کوشش کی ہے۔ اس تفسیر کے متعلق بجا طور پر کہا گیا ہے کہ اگر یہ تفسیر نہ ہوتی تو آج ہم بڑی حد تک ابتدائی تین صدیوں کے بزرگوں کی تفسیری کاوشوں سے محروم ہوتے.

تفسیرالطبری کی بے شمار خوبیوں کے ساتھ ساتھ، اس کی ایک خرابی اس میں موجود اسرائیلیات کی موجودگی ہے۔ اس کی ایک وجہ غالبا یہ بھی ہے کہ علامہ الطبری اس سے پہلے اپنی مشہور زمانہ تاریخ مرتب کر چکے تھے۔ جس کے لیے انہوں نے بے شمار یہودی اور عیسائی علما سے استفادہ کیا تھا، اسی لیے انہوں نے قصص وعجائب قرآن کے حل کے لیے بھی اسی متعارف اور متداول ذریعے کو اختیار کیا۔ انہوں نے معروف اسرائیلی راویوں، کعب احبار، وہب بن منبہ، ابن جریج اور السدی کے علاوہ کئی غیر معروف ذرائع سے بھی، ان روایات کو درآمد کیا ہے، جس میں "محمد بن اسحاق" (عن مسلمہ الانصاری) اور کئی ایسے ذریعے بھی شامل ہیں جو عام لوگوں کی نگاہوں سے اوجھل تھے۔ مثال کے طور پر ایک راوی ابو عتاب نصرانی ہے، جس کے متعلق انہوں نے لکھا ہے کہ وہ ابتداء بنو تغلب کا ایک عیسائی تھا، پھر وہ مسلمان ہوگیا، اس نے ۴۰ برس نصرانیت اور اتنی ہی مدت مسلمان ہونے کی بعد گزاری (الطبری: التفسیر،

۱۵: ۳۳-۳۴)۔ اس نصرانی عالم سے انہوں نے سورہ بنی اسرائیل (کی آیت ۷) کی تفسیر میں بیت المقدس پر، دوسرے حملے کے سلسلے میں روایت نقل کی ہے (الذہبی، ۱: ۲۱۵)۔ اسی طرح انہوں نے سورہ الکھف (آیت ۹۴) کے تحت، ایک گم نام شخص (بعض من یسوق احادیث الاعاجم من اھل الکتاب ممن قد اسلم) (اہل کتاب کے ایک ایسے شخص سے، جو عجمیوں (غیر عربوں) کی باتیں بیان کرتا تھا اور وہ مسلمان ہوگیا تھا سے یہ نقل کیا ہے، کہ ذوالقرنین ایک مصری شخص تھا (تفسیر، ۱۶: ۱۴)۔ اسی طرح انہوں نے دوسرے مقامات پر بھی، کئی گم نام یا غیر معروف اسرائیلی راویوں کے حوالے دیئے ہیں۔ تاہم اس ضمن میں یہ امر قابل ذکر ہے کہ علامہ الطبریؒ نے کئی مقامات پر خود بھی، ایسی روایات پر تنقید کی ہے۔ ثانیاً انہوں نے تمام روایات سند متصل کے ساتھ درج کی ہیں، جس سے بعد کے لوگوں کے لیے ان روایات کی چھانٹی کرنا اور ان کے حسن وقبح کو جانچنا، آسان ہو گیا، جس کی بنا پر کہا جا سکتا ہے کہ وہ ان روایات کو اپنی گراں قدر تفسیر میں شامل کرنے کی، اپنی ذمہ داری سے عہدہ برآء ہوگئے ہیں (الذہبی، ۱: ۲۱۵)، لیکن ان کے اس اقدام سے، بعد کے لوگوں کے لیے، ان روایات کو نقل اور روایت کرنے کا ایک معتمد علیہ ذریعہ ہاتھ آگیا ہے، لہذا انہیں اس ذمہ داری سے مکمل طور پر بری الذمہ قرار نہیں کیا جاسکتا۔

تفسیر بالروایت کے سلسلے کی دوسری بڑی تفسیر علامہ السمرقندی (م۳۷۳ھ/۹۸۳ء) کی تفسیر بحرالعلوم ہے۔ اس تفسیر میں موجود احادیث کی نامور حنفی عالم اور فقیہ قاسم بن قطوبغا نے تخریج کی ہے (الذہبی، ۱: ۲۲۵)۔ اس تفسیر میں بھی ہمیں معتدبہ اسرائیلیات نظر آتی ہیں، جو اگرچہ مقدار کے اعتبار سے، الطبری کی تفسیر سے بہت کم ہیں، لیکن فاضل مؤلف نے ان پر، کسی قسم کی تنقید کی ہے اور نہ ہی ان کے راویوں کے حالات پر جرح کی ہے۔ اس کے برعکس بہت سے روایتیں، انہوں نے گم نام لوگوں سے نقل کی ہیں، (مثلا قال بعضھم) مگر ان (بعض) کی تصریح نہیں کی۔ اسی طرح، انہوں نے بہت سے ضعیف اور مجروح راویوں سے بھی روایات نقل کی ہیں، مثال کے طور پر، وہ ''الکلبی اور السدی وغیرہ کے بکثرت حوالے دیتے ہیں۔ جو اکثر ناقدین کے نزدیک کمزور اور مجروح راوی ہیں (الذہبی،۱: ۲۲۶)۔ الغرض اس تفسیر میں بھی، اپنے دور کی روایت کے مطابق اسرائیلیات کی نقل کے سلسلے میں بے احتیاطی اختیار کی گئی ہے۔

اس صدی کے آخر اور اگلی صدی ہجری کے اوائل میں بھی، اسرائیلیات نگاری کا یہ رجحان برقرار رہا، جیسا کہ یہ رجحان علامہ الثعلبی (ابو اسحاق احمد بن ابراہیم، م۴۲۷ھ/۱۰۳۵ء) کے ہاں اوج کمال پر نظر آتا ہے۔ سیرت نگاروں کے مطابق ، وہ اسرائیلیات کے نقل اور ان کو روایت کرنے میں تمام سابقہ حدود عبور کر گئے اور اپنی تفسیر میں، ان کا ایک بہت بڑا انبار جمع کر دیا ہے (الذہبی، ۱: ۲۳۱)۔ مزے کی بات یہ ہے کہ انہوں نے نہ تو اپنی مکمل سند لکھی اور نہ ہی، ان روایات کی سند یا ان کے متن پر کسی قسم کی تنقید کی ہے۔ نتیجہ یہ نکلا کہ ان کی تفسیر میں بے شمار ایسی روایات جمع ہو گئیں جو عقل کے بھی خلاف ہیں اور نقل کے بھی، ایسا محسوس ہوتا ہے کہ الثعلبی کو اسرائیلی قصوں اور ان کے واقعات میں حد درجہ دل چسپی تھی، اسی لیے انہوں نے اپنا یہ شوق تفسیر کے علاوہ، اس موضوع پر، اپنی خصوصی کتاب ''عرائس المجالس'' (قصص الانبیاء) لکھ کر بھی پورا کیا ہے۔ انہوں نے اپنی اس کتاب میں جس طرح کی اسرائیلیات کا انبار جمع کیا ہے، اس کا اندازہ سورۃ الکھف (آیت ۱۰) آیت (۹۴) کی اور سورہ مریم (آیت ۲۷) وغیرہ کے مطالعے سے کیا جا سکتا ہے (تفسیر الثعلبی، ۴: ۱۲۱-۱۲۵، ۱۴۰ ، ۱۴۳-۱۴۷ ، ۱۴۹ وغیرہ) جہاں مکمل طور پر بے اصل اور بے سند باتیں نقل کی گئی ہیں۔ علامہ الثعلبی کی کوشش یہ رہی ہے کہ قرآنی قصص کے ضمن میں کوئی ایسی نادر اور حیرت انگیز روایت درج کریں جس

کا مطالعہ پڑھنے والے کو حیرت زدہ کر دے۔ چنانچہ انہوں نے اصحاب کہف کے ضمن میں یہ دو حکایات لکھی ہیں، کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اللہ تعالی سے یہ دعا مانگی، کہ وہ آپؐ کو اصحاب کہف کی زیارت کرائے۔ اللہ تعالی نے جواباً کہا، کہ اے پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم آپ انہیں دنیوی زندگی میں نہیں دیکھ سکتے، البتہ آپ اپنے چار اصحاب کو مامور کر دیں جو انہیں آپ کا خط پہنچا دیں گے (تفسیر، ۴:۱۲۵) حالانکہ اس واقعے کی کوئی اصل موجود نہیں ہے۔

علامہ الثعلبی کے اسی عیب کی بنا پر، امام ابن تیمیہ نے ان پر سخت گرفت کی ہے۔ چنانچہ وہ اپنے مقدمہ (ص ۱۹) میں لکھتے ہیں، کہ الثعلبی کی ذات میں فی نفسہ خیر اور بھلائی ہے، لیکن وہ لکڑیاں جمع کرنے والے ہیں، انہیں تفسیری کتابوں میں جو کچھ ملا، یعنی صحیح، ضعیف اور موضوع روایات، وہ سب کچھ انہوں نے لے لیا ہے۔ اسی طرح علامہ الکتانی نے اپنے الرسالہ المستطرفہ میں الواحدی کے متعلق بحث کے ضمن میں لکھا ہے، کہ علامہ الواحدی اور ان کے استاد الثعلبی دونوں کا حدیث میں پایہ کمزور تھا، بلکہ ان کی تفسیر میں، اور خصوصا الثعلبی کی تفسیر میں، بہت سی موضوع حدثیں اور باطل قصے درج ہیں (الرسالہ، ص۵۹)۔

علامہ البغوی ابو محمد الحسین بن مسعود (م ۵۱۰ھ/ ۱۱۱۶ء) کی تفسیر معالم التنزیل، ایک عمدہ کاوش ہے اور علامہ ابن تیمیہ نے بھی ان کی تعریف کی ہے (مقدمہ، ص۱۹)۔ انہوں نے اپنی تفسیر میں، ایجاز و اختصار سے کام لیا ہے اور کسی قدر اسرائیلیات نگاری میں بھی احتیاط برتی ہے، لیکن دوسرے مفسرین کی طرح ان کی تفسیر بھی مکمل طور پر، ان بے سروپا کہانیوں اور ایسے بے سروپا قصوں سے خالی نہیں ہے۔ چانچہ نامور مؤلف الکتانی نے ان کی تفسیر میں بہت سی کمزور اور موضوع روایات کی موجودگی کا ذکر کیا ہے (الرسالہ المستطرفہ، ص۵۸)۔ جس کا مزید اندازہ سورہ البقرۃ (آیت ۱۰۲) میں مذکور ہاروت وماروت کے قصے اور سورۃ البقرۃ کی آیت ۲۵۱ کے تحت نقل کی جانے والی اسرائیلیات سے کیا جا سکتا ہے (معالم، ۱:۶۰۴-۶۰۹)۔

اسرائیلی روایات سے احتیاط برتنے کے ضمن میں پہلا نام ابن عطیہ (ابو محمد عبدالحق بن غالب بن عطیہ الاندلسی، المغربی، الغرناطی، م۵۴۶ھ/۱۱۵۱ء) کا ہے۔ جنھوں نے المحرر الوجیز فی تفسیر الکتاب العزیز، کے نام سے ایک عمدہ تفسیر مرتب اور مدون فرمائی۔ فاضل مفسر نے پہلی مرتبہ اس بارے میں احتیاط اور تحقیق کا انداز اختیار کیا اور اپنی کتاب کو ان "خرافات" سے مبرا رکھنے کی کوشش کی۔ انہوں نے سابقہ کتب تفسیر کی تلخیص کی اور ان کی روایات کو صحت کے اعتبار سے اچھی طرح جانچا اور پھر جو روایات ان کے علمی معیار پر پورا اتریں، انہیں اس میں درج فرمایا۔ نامور مؤرخ اور فلسفہ تاریخ کے بانی علامہ ابن خلدون (م۷۳۳ھ/۱۳۲۲ء-۸۰۷ھ/ ۱۴۰۶ء) نے اس تفسیر کی بے حد تعریف کی ہے اور لکھا ہے کہ ابومحمد بن عطیہ نے، جو مغرب کے متاخرین میں سے تھے، تمام سابقہ تفسیروں کی تلخیص کی ہے اور ان کی روایات پر غور کر کے، ان میں سے صحیح ترین روایات جمع کی ہیں اور ان تمام کو مدون کر دیا ہے (مقدمہ، ۳:۹۹۸)۔ اسی طرح علامہ ابن تیمیہ نے بھی تفسیر ابن عطیہ کی بڑی تعریف کی ہے اور لکھا ہے کہ تفسیر ابن عطیہ اور اس جیسی دوسری تفسیریں "اہل سنت والجماعت" کے مسلک کی بہتر ترجمان ہیں اور تفسیر الزمخشری کے مقابلے میں بدعات سے محفوظ ہیں (مقدمہ فی اصول التفسیر، ص۲۳)، تاہم یہ کہنا کہ تفسیر ابن عطیہ مکمل طور پر، اسرائیلیات کے وجود سے پاک ہے صحیح نہیں ہے، اس میں بھی کسی نہ کسی حد تک اسرائیلی روایات کی جھلک موجود ہے، البتہ یہ کہا جا سکتاہے کہ ان کی احتیاط پسندی اس سلسلے میں اسرائیلیات پسندی کے خلاف ایک پہلا مثبت قدم تھا ' جسے بعد میں مزید تائید و حمایت حاصل ہوئی۔

اسی زمانے کے ایک دوسرے مفسر علامہ ابن

کثیر (م۷۷۴ھ/۱۳۷۲ء) نے بھی اسرائیلیات کے ضمن میں یہی محتاط رویہ اختیار کیا اور بعض مقامات پر ان کی بے ہودگی کی صراحت کی ہے، مثال کے طور پر قرآن مجید کی سورہ البقرۃ (آیت ۶۷) کی تفسیر میں، انہوں نے گائے کے ذبح کرنے کے متعلق ایک طویل روایت نقل کرنے کے بعد لکھا ہے کہ یہ روایتیں عبیدہ ، ابو العالیہ اور السدی وغیرہ سے ملتی ہیں، مگر ان میں بہت سے اختلافات ہیں، اور ظاہر یہ ہے کہ یہ سب باتیں بنی اسرائیل کی کتابوں سے ماخوذ ہیں اور یہ ایسی باتیں ہیں، جن کو نقل کرنا جائز ہے، لیکن نہ تو ان کی تصدیق کی جاسکتی ہے اور نہ ہی تکذیب، اسی لیے ان پر اعتماد نہیں کیا جا سکتا، مگر صرف اتنی مقدار میں کہ جو ہمارے نزدیک حق کے مطابق ہو (تفسیر ابن کثیر، ۱:۱۰۸-۱۱۰)۔ اسی طرح انہوں نے سورہ قٓ کی تفسیر کے تحت یہ قول نقل کرکے کہ ق ایک ایسا پہاڑ ہے جو روئے زمین کو گھیرے ہوئے ہے، جسے جبل قاف کہا جاتا ہے، مگر یہ...... اور اللہ تعالیٰ ہی خوب جانتا ہے کہ بنی اسرائیل کی ان خرافات میں سے ہے، جسے ان سے لیا گیا ہے، اور وہ ایسی باتیں ہیں جن کی نہ تصدیق کی جا سکتی ہے اور نہ تکذیب۔ میرے نزدیک یہ اور اس جیسی دوسری روایتیں بعض بے دین لوگوں کی گھڑی ہوئی ہیں، جو ایسی روایتوں کے ذریعے اللہ تعالیٰ کے اس دین کے معاملات کو، ملتبس کرنا چاہتے ہیں اور شارع علیہ السلام نے ان سے صرف ایسی روایتوں کے نقل کرنے کی اجازت دی ہے، جسے انسانی عقل درست اور جائز سمجھتی ہے، رہی وہ باتیں جن کی انسانی عقل اجازت نہ دیتی ہو اور ان کے باطل ہونے کا فیصلہ دیا جاتا ہو اور ان کے جھوٹ ہونے کا گمان غالب ہو، تو وہ روایات اس نوع کی نہیں ہیں (تفسیر، ۴:۲۳۱) تاہم ان جزوی تنقیدات کے باوجود ابن کثیر نے تفسیری ضرورت کے تحت بہت سے مقامات پر، اسرائیلی روایات سے استفادہ کیا ہے۔ جو علامہ ابن کثیر کی جلالت قدر کے لیے موزوں نہیں ہے۔

تفسیر بالمنقول سلسلے کی آخری جامع کتاب علامہ السیوطی (جلال الدین السیوطی الشافعی م۹۱۱ھ/۱۵۰۵ء) کی الدر المنثور فی التفسیر بالماثور ہے۔ اس کتاب میں علامہ السیوطیؒ نے دس ہزار سے زیادہ مرفوع اور موقوف احادیث جمع کی ہیں اور اگر یہ کہا جائے کہ یہ کتاب "تفسیر بالماثور" کا مکمل ترین نمونہ ہے تو بے جا نہ ہوگا، لیکن علامہ السیوطیؒ نے روایات جمع کرنے کے شوق میں، اپنی تفسیر کو ہر طرح کی ضعیف، سقیم، بلکہ موضوع روایات تک سے بھر دیا ہے اور انہوں نے اپنی جمع کردہ روایات پر، کسی جگہ بھی نقد وجرح اور تجزیہ وتبصرہ کی زحمت نہیں کی جس کی بنا پر اس کتاب کا علمی پایہ کمزور ہوگیا ہے۔

دوسری روایات کے ساتھ ساتھ اسرائیلی روایات کی "بھرمار" بھی اس تفسیر کا خاصہ ہے، علامہ السیوطی نے ایسی اسرائیلی روایات کو بھی بڑے اہتمام کے ساتھ تفسیر کی زینت بنا دیا ہے جن پر بہت سے سابقہ مفسرین نے تنقید کی تھیں، حتیٰ کہ انہوں نے ہاروت وماروت اور زہرہ نامی عورت والا قصہ بھی، جس کے لغو اور خلاف عقل ہونے میں کوئی شبہہ نہیں کیا جاسکتا (دیکھیے تفسیر الدر المنثور ' آیت ۱۰۲) اپنی تفسیر میں شامل کر دیا ہے۔ الغرض، اسرائیلی خرافات جمع کرنے کے ضمن میں، اس تفسیر کا نام سر فہرست ہے۔

تفسیر الماثور کے تحت لکھی جانے والی تفسیروں کے ساتھ ساتھ، بعض تفسیر بالرای المحمود کے تحت مرتب ہونے والی تفسیروں میں بھی اسرائیلیات نگاری کا یہی اسلوب نظر آتا ہے۔ جن میں سے بطور مثال علامہ النسفی (ابو البرکات، النسفی، م ۷۰۱ھ/۱۳۰۱ء)، کی کتاب مدارك التنزيل وحقائق التاويل کا ذکر کیا جا سکتا ہے، جنہوں نے اگرچہ بہت کم اسرائیلی روایتوں کا حوالہ دیا ہے، لیکن پھر بھی چند مقامات پر، اس نوع کی روایات سے استفادہ کرنے میں تامل نہیں کیا گیا، مثال کے طور پر، سورۃ النمل (آیت ۱۶) کی تفسیر میں، انہوں نے حضرت سلیمان علیہ السلام کے حوالے سے مختلف پرندوں

کی بولیوں کا مفہوم نقل کیا ہے، مثلاً یہ کہ فاختہ کہتی ہے "کاش یہ مخلوق پیدا نہ کی گئی ہوتی" اور مور کہتا ہے "کماتدین تدان" (جیسا کرو گے، بھرو گے)، وغیرہ، (مدارک، ۳:۱۵۶)، جن کی کوئی اصل موجود نہیں ہے، تاہم سورہ صٓ (آیت ۲۱-۲۲) کی تفسیر میں، حضرت داؤد اور اوریاہ کا جو فسانہ نقل کیا جاتا ہے، اس پر انہوں نے اس پر شدید تنقید کی ہے (مدارک، ۴:۲۹-۳۰)۔ اسی طبقے کی دوسری تفسیر الخازن البغدادی (علاؤ الدین ابو الحسن علی بن محمد البغدادی، الشافعی، م۷۴۱ھ/۱۳۴۰ء) کی تفسیر لباب التاویل فی معانی التنزیل ہے، جسے فاضل مؤلف نے سات جلدوں میں مدون کیا ہے.

اس تفسیر میں، جہاں کئی اچھی باتیں ملتی ہیں، اسی طرح چند قابل گرفت امور بھی موجود ہیں، مثلاً یہ کہ فاضل مفسر نے اپنی تفسیر میں اسرائیلی قصص اور حکایات کے نقل کرنے میں بڑی فیاضی اور دریا دلی کا مظاہرہ کیا ہے.

(۴) اسرائیلیات نگاری سے احتیاط: ایک طویل زمانے تک، تفسیری دنیا پر، حکومت کرنے کے بعد، آہستہ آہستہ "اسرائیلیات نگاری" کے خلاف رد عمل پیدا ہوا، یہ رد عمل بہت دھیمے انداز میں سامنے آیا اور اس سلسلے میں سب سے پہلے ایسی تفاسیر میں احتیاط دیکھنے میں آئی، جو "تفسیر بالرای کے اصولوں کے تحت مرتب اور مدون کی گئیں، جن کی ایک مثال، علامہ ناصر الدین البیضاوی کی انوار التنزیل واسرار التاویل ہے۔ جس کے فاضل مؤلف نے، اپنے دامن کو بڑی حد تک ان روایات سے بچایا ہے. اس سے پہلے علامہ الزمخشری (محمود بن عمر، ابو القاسم، م ۵۳۸ھ/۱۲۵۴ء) کی الکشاف عن حقائق التنزیل بھی اسی سلسلے کی ایک کڑی ہے.

اسی طرح تفسیر ابن عطیہ العوفی (دیکھیے بالا) میں بھی اسرائیلیات نگاری کے خلاف کسی قدر رد عمل سامنے آتا ہے، لیکن یہ کہنا، کہ یہ تفسیریں اسرائیلیات سے مکمل طور پر پاک ہیں، صحیح نہیں ہے۔ اسی زمانے میں شمس الدین ابن تیمیہ (عبدالسلام ' مجدد الدین، م ۶۵۲ھ/۱۲۵۴ء) نے مقدمہ فی اصول التفسیر، لکھ کر، پہلی بار اصولی انداز میں، اسرائیلیات کے خلاف آواز اٹھائی اور کھل کر ان کی قباحت وشناعت پر بحث کی۔ علامہ ابن تیمیہ کے شاگردوں خصوصا حافظ ابن کثیرؒ (م ۷۷۴ھ/۱۳۷۳ء) کے ہاں ہمیں انہی کے خیالات کا عکس نظر آتا ہے، لیکن چونکہ ابن کثیر مؤرخ بھی تھے اور علامہ الطبری کی طرح اسرائیلیات شناسی ان کی تاریخی کمزوری تھی، اسی لیے ان کی تفسیر قرآن میں بھی کسی حد تک یہ رجحان برقرار رہا.

اندلس میں اس کے خلاف ایک طاقت ور آواز علامہ القرطبی (ابوعبداللہ محمد بن احمد، الانصاری القرطبی م ۶۷۱ھ/۱۲۷۲ء) نے بلند کی۔ جنہوں نے اسرائیلیات نگاری کے خلاف شدید رد عمل کا اظہار کیا اور اپنی تفسیر کے مختلف مقامات پر اسرائیلیات نقل کرنے کے رجحان پر شدید تنقید کی۔ مثال کے طور پر، سورۃ البقرۃ (آیت ۱۰۲) کی تفسیر میں انہوں نے ہاروت و ماروت سے متعلق روایات نقل کرنے کے بعد لکھا ہے۔ "ہم کہتے ہیں، کہ یہ تمام کی تمام ضعیف روایتیں ہیں اور ابن عمرؓ وغیرہ سے، ان کا نقل کرنا بہت ہی بعید (از قیاس) ہے۔ ان سے اس بارے میں کوئی روایت بھی صحیح طور پر منقول نہیں ہے۔ اس لیے کہ یہ ایک ایسا قول ہے، جسے ملائکہ کے بارے میں، ہمارے اصول رد کرتے ہیں، جو اللہ تعالیٰ کی وحی کے امانت دار ہیں اور جو اللہ تعالیٰ کے پیغمبروں کی طرف اس کے سفیر اور قاصد ہیں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے "وہ اللہ تعالیٰ کے اس حکم کی، جو وہ انہیں دیتا ہے، نافرمانی نہیں کرتے اور جس کام کا انہیں حکم دیا جاتا ہے۔ وہ وہی کرتے ہیں"۔ اسی طرح ہماری عقل بھی ملائکہ کے بارے میں، کسی گناہ میں ان کے مبتلا ہونے کو درست تسلیم نہیں کرتی اور پھر اس قصے میں ایسی بات پائی جاتی ہے جس کے خلاف انہیں مکلّف اور ذمہ دار نہیں ٹھہرایا گیا، نیز وہ پہلو جس سے ایسی روایات کی عدم

صحت ثابت ہوتی ہے یہ ہے کہ بے شک اللہ تعالی نے ستاروں اور سیاروں کو اس وقت پیدا کیا، جب اس نے آسمان و زمین کو پیدا کیا، اس سے ثابت ہوا، کہ زھرہ اور سہیل نامی ستارے، حضرت آدم علیہ السلام کی پیدائش سے پہلے پیدا کیے گئے تھے (الجامع لاحکام القرآن، ۱:۵۲، مطبوعہ قاہرہ)۔

تاہم ان تنقیدات کے باوجود، علامہ القرطبیؒ بھی "روایت پسندی" کے اپنے رجحان کی وجہ سے، کئی جگہ ان روایات سے مستفید ہوے ہیں۔ مثال کے طور پر انہوں نے سورہ البقرۃ (آیت ۱۷) کی تفسیر میں بنی اسرائیل کی اس گائے (البقرہ) کے متعلق وہ تمام روایات جمع کر دی ہیں جو اسرائیلیات نگار مفسرین نے اس آیت کی تفسیر کا حصہ بنا دی ہیں، چنانچہ ان روایات میں انہوں نے یہاں تک لکھ دیا ہے کہ بنی اسرائیل کی یہ گائے آسمان سے نازل ہوئی تھی اور زمینی گائے نہیں تھی (الجامع، ۱:۴۵۴-۴۵۵)۔

اسی زمانے میں، علامہ ابن خلدون (م ۸۰۷ھ/ ۱۴۰۶ء) نے فلسفہ علم التاریخ پر، اپنا فاضلانہ مقدمہ لکھا، جس میں انہوں نے تاریخی تناظر میں اسرائیلیات نگاری کا جائزہ لیا اور تفسیری ادب پر، اس کے اثرات سے بحث کی (مقدمہ، ص ۹۹۷-۹۹۸)۔

اسرائیلیات نگاری سے احتیاط کے سلسلے میں ہندوستان کے ایک فاضل مفسر قاضی محمد ثناء اللہ پانی پتی (م ۱۲۲۵ھ/ ۱۸۱۰ء) صاحب تفسیر مظہری کا نام بھی لیا جا سکتا ہے، جنہوں نے تفسیر مظہری میں نسبۃً اعتدال پسندی پر مبنی رویہ اختیار فرمایا، چنانچہ انہوں نے کئی مقامات پر اسرائیلیات پر سخت الفاظ میں تنقید کی ہے، مثلاً انہوں نے سورہ البقرۃ کی (آیت ۱۰۲) تفسیر میں ہاروت وماروت سے متعلق روایات نقل کرنے کے بعد لکھا ہے یہ قصہ اخبار آحاد بلکہ ضعیف اور شاذ روایات میں سے ہے اور قرآن حکیم میں اس پر، کوئی دلالت نہیں ہے اور اس قصے کی کچھ روایات ایسی ہیں، جو عقل و نقل کے منافی ہیں، جن میں سے ایک روایت وہ ہے، جو الربیع بن انس سے مروی ہے کہ اللہ تعالی نے زہرہ نامی عورت کو ستارے کی شکل میں مسخ کر دیا ہے۔ نامور محدث شیخ کمال الدین محمد بن یوسف الصالحی اپنی کتاب سبل الھدی و الرشاد میں فرماتے ہیں، کہ نہ یہ قصہ صحیح ہے اور نہ ہی حضرت علیؓ اور حضرت ابن عباسؓ سے اس کی روایت ثابت ہے اور عاصی (مراد قاضی صاحب ہیں) کہتا ہے، کہ ان روایات میں کوئی روایت بھی صحیح یا ضعیف طریقے سے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی نہیں ہے۔ اور یہ رواتیں یہودیوں کی کتابوں اور ان کے کذب و افتراء سے تعلق رکھتی ہیں (تفسیر المظہری، ۱:۱۰۸-۱۰۹)۔

بایں ہمہ ابن عطیہ العوفی، ابن کثیر اور علامہ القرطبی ہی کی طرح اسرائیلی روایات پر، ان تنقیدات کے باوجود، تفسیر مظہری کو اسرائیلیات سے مکمل طور پر محفوظ قرار نہیں دیا جا سکتا، اس لیے کہ قاضی صاحب نے بھی چند مقامات پر ان روایات کا تذکرہ کیا ہے، مثال کے طور پر سورہ البقرۃ (آیت ۶۷) کی تفسیر میں، انہوں نے البقرہ (گائے) کے ضمن میں تمام اسرائیلی روایات نقل کر دی ہیں جن کی کوئی حقیقت نہیں ہے (تفسیر، ۱:۸۰-۸۱، نیز دیکھیے، ۱:۳۴۴ تفسیر آیت ۲۴۴)۔

البتہ اسی صدی کی ایک اور فاضل شخصیت علامہ الآلوسی (ابو الثناء شہاب الدین، السید محمود افندی الالوسی، م۱۲۷۰ھ/ ۱۸۵۳ء) مؤلف روح المعانی فی تفسیر القرآن والسبع الثانی (۱۵ جلدیں)، تاریخ مفسرین کی پہلی شخصیت ہے، جنہوں نے اپنی تفسیر کو بڑی حد تک اسرائیلی روایات کی اس یلغار سے محفوظ رکھا ہے، مثال کے طور پر، انہوں نے سورہ البقرۃ کی آیت ۱۰۲ کے تحت (قصہ ہاروت وماروت) کے تحت لکھا ہے: "اور وہ جو روایت کیا جاتا ہے، (مراد اسرائیلی روایات ہیں) تو ان روایات کا ایک جماعت نے انکار کیا ہے، جس میں قاضی عیاض بھی شامل ہیں، انہوں نے لکھا ہے کہ وہ "اہل اخبار" نے جو لکھا ہے اور جسے مفسرین نے ہاروت و ماروت کے قصے

میں روایت کیا ہے اس کے متعلق کوئی بھی روایت نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے نہ تو صحیح اور نہ ضعیف طریقے پر مروی ہے اور نہ ہی یہ کوئی ایسی شے ہے، جو قیاس کے ذریعے معلوم کی جا سکتی ہو اور البحر میں ہے کہ ان تمام روایات میں سے کوئی روایت بھی صحیح نہیں ہے اور یہ روایت بھی صحیح نہیں ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم زہرہ (ستارے) پر لعنت کیا کرتے تھے اور الشہاب العراقی نے صراحت کی ہے کہ جس شخص کا یہ عقیدہ ہو، کہ ہاروت وماروت دو فرشتے ہیں، جنہیں الزہرہ کے ساتھ عذاب ہو رہا ہے تو وہ کافر ہے (روح المعانی، ۱:۳۴۱)۔ اسی طرح سورہ المائدۃ (آیت ۱۲) کے تحت عوج بن عنق کے قصے کو، امام البغوی وغیرہ کے حوالے سے نقل کر کے لکھا ہے میں کہتا ہوں، کہ "عوج" کا یہ قصہ عام لوگوں میں مقبول ہے اور لوگ اس کے متعلق بہت سی بے ہودہ روایات نقل کرتے ہیں، علامہ ابن حجر کے فتاوی میں ہے، کہ "حافظ ابن کثیر کہتے ہیں، کہ " عوج کا قصہ اور وہ تمام باتیں جو اس کے متعلق نقل کی جاتی ہیں، بکواس ہیں۔ جن کی کوئی اصل نہیں ہے اور یہ واقعہ اہل کتاب کے ہاں بھی اختلافی ہے اور ایسا کوئی آدمی حضرت نوح علیہ السلام کے زمانے میں موجود نہ تھا اور نہ ہی کفار میں سے کسی ایسے شخص نے اسلام قبول کیا۔ حافظ ابن القیمؒ کہتے ہیں، کہ ان امور میں سے، جن سے کسی حدیث کے موضوع ہونے کا پتہ چلتا ہے، ایک یہ ہے کہ صحیح دلائل اس کے بطلان پر دلالت کرتے ہوں، جیسے کہ عوج بن عنق کا قصہ ہے، اس شخص پر، کوئی تعجب نہیں جس نے یہ قصہ گھڑا اور اللہ تعالی کے متعلق جھوٹ بولا، تعجب تو ان لوگوں پر ہے جنہوں نے اس حدیث کو علمی کتابوں، مثلاً تفسیروں میں داخل کیا، (۶:۸۶)۔ اس کے بعد، علامہ الآلوسی لکھتے ہیں: اس میں کوئی شک نہیں کہ یہ اور اسی طرح کی دوسری روایتیں اہل کتاب کے بے دین لوگوں کی وضع کردہ ہیں، جنہوں نے اللہ تعالی کے انبیاء علیہم السلام اور ان کے شاگردوں کے متعلق مذاق اور تمسخر اڑانے کا قصد کیا ہے۔ (۶: ۸۶۔ ۸۷)۔

الغرض علامہ الآلوسی نے بہت سے مقامات پر، اسرائیلیات اور ان کو کتب تفسیر میں شامل کرنے پر شدید ترین لفظوں میں غم وغصے کا اظہار کیا ہے، لیکن چونکہ علامہ الآلوسی بنیادی طور پر ایک روایت پسند مفسر قرآن ہیں، اسی لیے ان کی تفسیر میں بھی چند ایک مقامات پر، اسرائیلی روایات سے استفادے کی مثالیں بھی ملتی ہیں (مثلاً دیکھیے، ۲۳:۱۸۴۔۱۸۵، تفسیر سورہ صٓ، ۳۸)۔

اس اسرائیلیات نگاری کے خلاف مکمل طور پر مزاحمت اور تفسیر قرآن سے، ان کے مکمل اخراج کے لیے، تاریخ تفسیر کو چودھویں صدی/انیسویں صدی کی تفسیر نگاری کی جدید تحریک کا انتظار کرنا پڑا، یہ تحریک یورپ میں جدید علمی بیداری کی رہین منت ہے، اس تحریک کی صدائے بازگشت بیک وقت دنیائے اسلام کے کئی ممالک میں سنائی دی، جن میں مصر اور ہندوستان پیش پیش ہیں۔

مصر میں مفتی محمد عبدہ اور ان کے نامور شاگردوں، خصوصاً علامہ رشید رضا اور علامہ القاسمی وغیرہ نے نہ صرف اس کے خلاف زور دار آواز بلند کی (دیکھیے مقدمہ المنار)، بلکہ اپنی تفسیروں کو ان روایات سے مکمل طور پر محفوظ رکھا اور ان روایات کا سہارہ لیے بغیر قرآن مجید کی تفسیر لکھی (دیکھیے: تفسیر المنار اور تفسیر القاسمی)۔ علامہ قطب شہید کی تفسیر فی ظلال القرآن بھی اسی سلسلے کی ایک کڑی ہے۔

اس سلسلے میں ہندوستان میں علی گڑھ کی علمی تحریک کے تحت، لکھی گئی تفسیروں، جن میں سر سید احمد خان کی، لکھی ہوئی، قرآن مجید کی مختلف سورتوں کی تفسیریں شامل ہیں، نمایاں ہیں، لیکن چونکہ اس نوع کی تفسیریں ان کے مؤلفین کے انکار حدیث پر مبنی تھیں۔ لہذا وہ قبول عام سے محروم رہیں، لیکن اسرائیلیات کے خلاف مزاحمت کا یہ رویہ بہرحال دوسری تفسیروں میں

بھی نظر آتا ہے، جن میں سے مثال کے طور پر مولانا عبدالماجد دریا بادی کی تفسیر ماجدی، مولانا ابوالاعلی مودودی کی تفہیم القرآن مولانا امین احسن اصلاحی کی تدبر قرآن کا نام لیا جا سکتا ہے۔ ان تفسیروں میں، جہاں ضرورت پیش آئی ہے، وہاں قدیم اہل کتاب کا حوالہ دینے کے بجائے، فی الوقت موجود بائیبل کے نسخوں سے استفادہ کیا گیا ہے۔

قدیم طرز کے مطابق لکھی گئی اردو تفسیروں میں بھی اس ردعمل کی واضح جھلک نظر آتی ہے، جن میں سے بطور مثال مولانا اشرف علی تھانوی (م۱۹۴۵ء) کی بیان القرآن، نواب صدیق حسن خان کی فتح البیان، مولانا حقانی کی تفسیر حقانی، مفتی محمد شفیع کی معارف القرآن، علامہ کرم شاہ الازہری (م ۱۹۹۸ء) کی ضیاء القرآن مولانا شبیر احمد عثمانی کی تفسیر عثمانی وغیرہ کا نام لیا جا سکتا ہے، جب کہ مولانا امیر علی خان کی مواہب الرحمان میں کسی حد تک، اسرائیلیات نگاری کا اسلوب موجود ہے۔

(ب) تاریخ:

اسرائیلیات سے اثرپذیری اور ان سے استفادے کا دوسرا بڑا میدان تاریخ کا ہے، جیسا کہ مادہ تاریخ کے تحت (رک بہ آآآ ' بذیل مادہ) لکھا گیا، مسلمانوں کے علم التاریخ نے قرآنی افکار اور احادیث نبویہ کی روشنی میں نشوونما پائی، اسی لیے، اس پر صدیوں تک ان کے خصوصا علم حدیث کے اثرات نمایاں رہے۔

مسلم مؤرخین نے تاریخی تسلسل کو برقرار رکھنے کے لیے، اپنی تاریخوں کی ابتدا حضرت آدم علیہ السلام کے زمانے سے کی ہے لیکن چونکہ ان کے زمانے سے لیکر آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کے دور مبارک تک کے حالات وواقعات کا، ان کے پاس کوئی مستند اور قابل اعتماد ذریعہ موجود نہ تھا، اسی لیے انہوں نے تاریخی تسلسل کو، جاری رکھنے اور تاریخی واقعات کا کھوج لگانے کے لیے اہل کتاب علما سے رجوع کیا اور انہوں نے انہیں جو کچھ بتایا، اسے انہوں نے اپنی کتابوں میں بلا کم وکاست درج کر دیا۔

مسلمانوں کے دوسرے علوم وفنون کی ابتدائی کتب کی طرح ”علم تاریخ کی ابتدائی کتابیں بھی بڑی حد تک دست بردزمانہ کا شکار ہوچکی ہیں (دیکھیے، ابن الندیم، الفہرست، اشاریہ)، تاہم جو کتابیں اب تک موجود ہیں، ان کے مطالعہ سے اس دور کے علمی اور تحقیقی رجحان کا بخوبی اندازہ کیا جا سکتا ہے۔ ان کتابوں میں امام ابوجعفر الطبری (۲۲۴-۳۱۰ھ) کی تاریخ الرسل والملوک، (تاریخ طبری) سر فہرست ہے۔ امام ابو جعفر الطبری کی یہ عظیم الشان تصنیف جہاں اسلام کے ابتدائی دور کے متعلق ایک وقیع علمی سرمائے کی حیثیت رکھتی ہے، وہاں قدیم ادوار کے متعلق بے سروپا اسرائیلی روایات اور قصے کہانیوں کا مجموعہ ہونے کی بنا پر محل تنقید بھی رہی ہے، یہ روایات انہوں نے مختلف اسرائیلی راویوں سے روایت کی ہیں۔ علامہ الطبریؒ نے اس تاریخ کی تدوین میں وہی طریقہ اور انداز اپنایا ہے، جو انہوں نے اپنی تفسیر نویسی میں اختیار کیا، یعنی انہوں نے تمام روایات کو سند متصل کے ساتھ روایت کیا ہے، اس کے لیے وہ کعب الاحبار (تاریخ، ۱:۱۰)، وہب بن منبہ (۱:۱۰)، ابن عباس (۱:۱۰)، عبداللہ بن سلام (۱:۲۳) اور ابن جریج (۱:۲۶) وغیرہ سے روایت کرتے ہیں، ان میں سے بہت سی روایات منقطع، مرسل، معضل اور منکر اقسام سے تعلق رکھتی ہیں.

علامہ الطبری کی یہ تصنیف بعد کے آنے والوں کے لیے ایک اہم دستاویز قرار پائی اور اس ابتدائی دور کے متعلق ان کی تحقیقات ہمیشہ زیر استفادہ رہیں۔ اسی طرح تاریخ البدایہ والنھایہ اور تفسیر الیعقوبی وغیرہ میں بھی ہمیں تاریخ نگاری کا یہی انداز نظر آتا ہے۔

تاہم چونکہ اسرائیلیات کا یہ میدان قدیم تاریخ سے تعلق رکھتا تھا، لہذا اس نے اسلامی تاریخ کو چنداں متأثر نہیں کیا، زیادہ سے زیادہ یہ کہا جاتا ہے کہ ان روایات نے قصص قرآنیہ پر منفی اور کسی حد تک غلط اثر

ڈالا ہے۔ جسے ہم تفسیر قرآن کے ضمن میں دیکھ آئے ہیں۔

(ج) تصوف: اسرائیلیات نگاری اور ان سے اثرپذیری کا تیسرا میدان علم تصوف [رک بآں] ہے، علم تصوف کی ابتدا، اگرچہ اسلامی ادب پر، یونانی اور عجمی اثرات کے تحت ہوئی، لیکن اس میں کوئی شک نہیں، کہ اسلامی تصوف کا حقیقی منبع قرآن مجید، سنت نبویہ اور صحابہ کرام اور تابعین عظام کے اقوال وافعال ہیں۔ اسلامی ادب پر، جب بیرونی اثرات پڑے اور ان کے تحت علوم کی تقسیم در تقسیم کا عمل شروع ہوا تو اسی دور میں اسلامی تصوف کی بھی ایک مستقل علم کی حیثیت سے تدوین عمل میں آئی، لیکن چونکہ اس علم کا حقیقی مآخذ قرآن مجید، اس کی تفسیریں اور احادیث نبویہ ہیں، اس لیے ابتدائی دور کے صوفیاء نے علم التفسیر پر اثر انداز ہونے والی اسرائیلی روایات کو بھی بڑی حد تک قبول کر لیا۔ اسی طرح ہمیں تصوف کی ابتدائی کتابوں میں اسرائیلی روایات کی بھر مار نظر آتی ہے۔

کتب تصوف میں اسرائیلی روایات کی در اندازی کی ایک اور قابل قبول وجہ انبیائے سابقین، خصوصا انبیائے بنی اسرائیل کے واقعات اور ان کے قصے ہیں، جنہیں صوفیائے کرام نے ہمیشہ اپنے لیے مشعل راہ بنایا اور چونکہ اس ابتدائی دور میں قصص انبیاء پر اسرائیلیات کا غلبہ تھا، اسی لیے صوفیانہ ادب بھی اس رجحان سے متاثر ہوا۔

"تصوف" میں، اسرائیلیات نگاری کے رجحان کی، مثالیں، یوں تو بہت سی کتابوں میں ملتی ہیں، مگر نمونے کے طور پر، صرف دو کتابوں کا ذکر کافی ہوگا:

(۱) ان میں سے ایک کتاب نامور صوفی بزرگ ابوطالب مکی (۳۸۶ھ/۹۹۶ء) کی قوت القلوب (دلوں کی غذا) ہے۔ ابوطالب مکی، چوتھی صدی ہجری کے معروف صوفی بزرگ اور عالم تھے۔ ان کے زمانے تک علم تصوف ایک مستقل علم اور فن کے طور پر اپنا مستقل تشخص اور امتیاز قائم کر چکا تھا، اس لیے، ان کی زیر نظر تصنیف اس عنوان پر مرتب کی جانے والی اہم ترین ابتدائی کتابوں میں سے ہے۔

علامہ مکیؒ نے اپنی اس کتاب میں، قرآن وسنہ کے علاوہ انبیائے سابقین کے بھی متعدد واقعات نقل کیے ہیں، جن میں بعض بے سروپا قصے کہانیاں بھی شامل ہیں، مثال کے طور پر حضرت موسیٰ علیہ السلام کے متعلق انہوں نے یہ واقعہ روایت کیا ہے کہ وہ "کوہ طور" سے واپس آنے کے بعد ہمیشہ چہرے پر نقاب رکھتے تھے، اس لیے کہ ان کے چہرے پر ایک نظر ڈالنے والا اندھا ہوجاتا تھا، انہوں نے لکھا ہے کہ ایک مرتبہ انہوں نے اپنی بیوی کے اصرار پر انہیں اپنا چہرہ دکھایا تو وہ نابینا ہوگئیں، تاہم انہوں نے اس پر خوشی کا اظہار کرتے ہوئے کہا کہ وہ اپنے محبوب کے لیے ایسی نگاہ کئی مرتبہ قربان کر سکتی ہیں (قوت القلوب) حالانکہ قرآن و سنہ میں اس قسم کے کسی واقعے کا ذکر تو کجا، کوئی اشارہ تک موجود نہیں ہے، اسی طرح اس کتاب میں اور دوسری صوفیانہ کتابوں میں "یوسف زلیخا" کے قصے کے متعلق بہت سی حاشیہ آرائیاں کی گئی ہیں۔ وہ سب بے اصل اور بے سند ہیں۔

اسرائیلیات سے استفادے کی دوسری مثال، علامہ جلال الدین رومی (۶۰۴ھ/۱۲۰۷ء۔ ۶۷۲ھ/۱۲۷۳ء) کی مثنوی معنوی ہے۔ جس کا بنیادی موضوع پندونصیحت اور موعظہ ہے۔ مولانا نے اپنی گفتگو کو مؤثر بنانے کے لیے، اسلامی تاریخ اور قدیم انبیا علیہم السلام سے متعلق بہت سے واقعات اور قصے بھی اپنی مثنوی میں شامل کیے ہیں، جن میں بہت سے اسرائیلی قصے اور کہانیاں بھی شامل ہیں اور بعض قصے تو ایسے ہیں، جن کی کوئی اصل ہی موجود نہیں ہے۔ مثال کے طور پر دفتر اول (مثنوی، ترجمہ سجاد حسین، ۱:۱۴۵۔۱۵۰) میں "قصہ" سلیمان علیہ السلام و ھدھد و بیان آنکہ جوں قضا آید چشم ہابستہ شود"، کے تحت انہوں نے پرندوں کی جو گفتگو نقل کی ہے، اسی طرح اسی دفتر میں جو "ہاروت وماروت" کے معروف افسانے کا تذکرہ کیا ہے (۱:۳۴۴۔۳۴۷)، وہ اسی سلسلے کی مثالیں ہیں تاہم چوں کہ انہوں نے ان واقعات اور

ان قصے کہانیوں کو ضمنی طور پر شامل کیا ہے اور آئندہ زمانے میں تصوف پر جو کام ہوا، اس میں اس نوع کے واقعات کو مکمل طور پر نظر انداز کر دیا گیا تھا، اس لیے تصوف پر، اسرائیلی ادب نے کچھ زیادہ اثر نہیں ڈالا.

مآخذ: (۱) قرآن مجید، بمدد اشاریہ محمد فؤاد عبدالباقی: معجم المفہرس لالفاظ القرآن الکریم، مطبوعہ قاہرہ، بذیل مادہ یہود، اہل کتاب، نصاری، توراۃ انجیل وغیرہ؛ ۲۔ کتب تفسیر، خصوصاً: (۲) ابو جعفر الطبری: جامع البیان فی تفسیر القرآن، مطبوعہ بیروت، بمواقع عدیدہ؛ (۳) السمر قندی، ابواللیث نصر بن محمد بن ابراہیم السمر قندی (م ۳۷۳ھ یا ۳۷۵ھ): بحرالعلوم ،بمواقع عدیدہ؛ (۴) الثعلبی، ابواسحاق (م ۴۲۷ھ): الکشف والبیان عن تفسیر القرآن، بمواقع عدیدہ؛ (۵) البغوی، ابو محمد الحسین بن مسعود بن محمد (م۵۱۰ھ): معالم التنزیل، قاہرہ، خصوصاً ۱:۹، ۲۹۴، ۴۰۴، ۶۰۹، ۲:۱۹۳؛ (۶) ابن عطیہ، ابو محمد عبدالحق بن غالب بن عطیہ الاندلسی (م۵۴۶ھ): المحرر الوجیز فی تفسیر الکتاب العزیز، بمواقع عدیدہ؛ (۷) ابن کثیر، عماد الدین ابوالفداء، اسماعیل بن عمرو کثیر، (م۷۷۴ھ): تفسیر القرآن العظیم، بمواقع عدیدہ، خصوصاً، ۱:۱۰۸۔۱۰۹، ۲۱۶۔۲۱۷، ۲:۷۷؛ ۴:۲۲۱ وغیرہ؛ (۸) الثعالبی، ابو زید عبدالرحمٰن بن محمد بن مخلوف، الجزائری (م۸۷۶ھ): الجواہر الحسان فی تفسیر القرآن، بمواضع کثیرہ؛ (۹) السیوطی، حافظ جلال الدین، ابوالفضل، السیوطی: الشافعی (م۹۱۱ھ): الدُر المنثور فی التفسیر الماثور، بمواقع کثیرہ؛ (۱۰) الرازی ابو عبداللہ محمد بن عمر بن الحسین بن الحسین بن علی، الملقب بہ فخر الدین، (م۶۰۶ھ)؛ مفاتیح الغیب، بمواقع کثیرہ؛ (۱۱) البیضاوی، قاضی ناصر الدین ابوالخیر عبداللہ بن عمر، البیضاوی، الشافعی (م۶۸۰ھ): انوار التنزیل واسرار التاویل بمواقع کثیرہ؛ (۱۲) النسفی، ابوالبرکات عبداللہ بن احمد بن محمود النسفی (م ۷۰۱ھ): مدارک التنزیل وحقائق التاویل، (۴جلدیں)، خصوصا، ۳:۱۵۶، ۱۶۱، ۴:۳۹۔۳۰، ۳۲ وغیرہ؛ (۱۳) الخازن البغدادی: علاؤالدین ابوالحسن علی بن محمد بن ابراہیم، (م۷۴۱ھ): لباب التاویل فی معانی التنزیل، خصوصا، ۴:۱۶۰۔۱۶۵، ۲۵۰۔۲۵۴، ۵: ۱۹۳، ۲۰۰۔۶:۲۰۸۔۳۸۔۴۲؛ (۱۴) ابوحیان الاندلسی اثیر الدین، ابوعبداللہ محمد بن یوسف بن علی، الغرناطی،(م۷۴۵ھ): البحر المحیط، بمواقع کثیرہ؛ (۱۵) خطیب الشربینی: شمس الدین محمد بن محمد الشربینی القاہری، الشافعی، الخطیب (م۹۷۷ھ): السراج المنیر فی الاعانہ علی معرفۃ بعض معانی کلام ربنا الحکیم الخبیر(چار جلدیں، قاہرہ)، خصوصا۳:۴۳، ۴۴۔۵۴، ۵۵، ۳۵۵،۳۶۹، ۳۸۴، ۳۸۶؛ (۱۶) ابو السعود محمد بن محمد بن محمد بن مصطفیٰ العمادی، الحنفی، (م۹۸۲): ارشاد العقل السّلیم الی مزایا الکتاب الکریم، (پانچ جلدیں)، خصوصا ۴:۱۳۱، ۲۲۹، ۶:۴۲۳؛ (۱۷) قاضی محمد ثناء اللہ پانی پتی: تفسیر مظہری ، دہلی ۱۹۵۳، (دس جلدیں)، بمواقع کثیرہ؛ (۱۸) الآلوسی، ابوالثناء شہاب الدین السید محمود افندی الآلوسی، البغدادی، (م۱۲۷۰ھ): روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم والسبع المثانی، خصوصا، ۲:۴۵، ۶:۸۶۔۸۷؛ (۱۹) الزمخشری ابوالقاسم محمود بن عمر الخوارزمی، الملقب بہ جار اللہ، (م۵۳۸ھ) : الکشاف عن حقائق التنزیل، (۶ جلدیں)، خصوصا، ۲:۱۴۴، ۱۶۲، ۲۷۹، ۲۸۰، ۲۸۴۔۲۸۵؛ ۳۔ کتب اصول تفسیر، خصوصا، (۲۰) شمس الدین ابن تیمیہ: مقدمہ فی اصول التفسیر، بمواضع کثیرہ؛ (۲۱) ابن خلدون، مقدمہ ۳:۹۷۔۱۰۰؛ (۲۲) الذہبی، محمد حسین: التفسیر و المفسرون، مطبعہ دار احیاء التراث العربی، (۳ جلدیں)، بمواضع کثیرہ، خصوصا جلد اول؛ (۲۳) شاہ ولی اللہ محدث دہلوی (م۱۱۸۴ھ/ ۱۷۶۲ء): الفوز الکبیر فی اصول التفسیر؛ (۲۴) نواب صدیق حسن خان:اکسیر فی اصول التفسیر، مطبوعہ بھوپال؛ (۲۵) امین الخولی، مقالہ تفسیر (در آ آ، بذیل مادہ)؛(۲۶) محمد تقی عثمانی : علوم القرآن ' کراچی ۱۳۹۶ھ ؛۴۔ کتب عمومی: (۲۷) الطبری، ابوجعفر محمد بن جریر (۲۲۴۔۳۱۰): تاریخ الرسل والملوک، تحقیق محمد ابوالفضل ابراہیم، دائرۃ المعارف، قاہرہ،۱۳۸۳ھ/ ۱۹۶۷ء؛

(۲۸) مقالہ تصوف اور اس میں مندرجہ مآخذ، خصوصا ابوطالب مکی (م۳۸۷ھ/ ۹۹۶ء) : قوت القلوب؛ (۲۹) جلال الدین رومی، مولانا: مثنوی معنوی، مع اردو ترجمہ، قاضی سجاد حسین لاہور، جلد ۱، ۲۔

(محمود الحسن عارف)

••..............••

⊗ **اسفرائینی:** ابواسحاق، ابراہیم بن محمد بن ابراہیم بن مہران المہرجانی، ایک اشعری متکلم اور شافعی فقیہ، پانچویں صدی ہجری/گیارہویں صدی عیسوی کے اختتامی عہد میں ابن فورک [رک بآں] کے ساتھ نیشاپور میں اشعری مکتب فکر کی پرزور وکالت کرنے والی ایک معروف شخصیت۔ بنیادی طور پر ان کا تعلق اسفرائین[رک بآں] سے تھا، لیکن انہوں نے زیادہ تر تعلیم بغداد میں حاصل کی۔ وہ وہاں لازماً ۳۵۱ھ/۹۵۲ء سے قبل گئے ہوں گے۔ اس وقت انہوں نے الباقلانی اور ابن فورک کی طرح ابوالحسن الباہلی کے اشعری علم الکلام سے متعلق دروس میں شرکت کی۔ بغداد سے چلے جانے کے بعد انہوں نے اسفرائین جا کر مسند درس و تدریس کو زینت دی۔ بعد ازاں انہوں نے نیشاپور جانے کی دعوت قبول کر لی، جہاں ان کے لیے ایک مدرسہ تعمیر کیا گیا تھا۔ اس کے علاوہ وہ سلطان محمود غزنوی کے دربار میں کرامیہ مکتب فکر کے علما کے ساتھ بھی بحث ومباحثہ میں حصہ لیتے رہے۔ ۴۱۱ھ/۱۰۲۰ء میں انہوں نے جامع مسجد نیشاپور میں حدیث کی تعلیم دینے کے لیے مجالس منعقد کیں۔ ان کا انتقال محرّم الحرام ۴۱۸ھ/فروری ۱۰۲۷ء میں ہوا۔ ان کے جسد خاکی کو دفن کرنے کے لیے اسفرائین لایا گیا۔ چھٹی صدی ہجری/ بارہویں صدی عیسوی سے ان کا مقبرہ زیارت گاہ عام و خواص ہے۔

ان کی تصنیفات میں سے جو شافعی فقہ و اصول الفقہ اور علم الکلام سے متعلق تھیں، کوئی بھی دستیاب نہیں ہے، لیکن ان کے بعد میں آنے والے کئی مصنفین نے ان کے حوالے دیئے ہیں جس سے اس بات کی تصدیق ہوتی ہے کہ ان کی تصانیف ان کے بعد کئی نسلوں تک متداول اور مقبول تھیں۔ ان کی ذات اشعری مسلک کے ایک ایسے ممتاز رہنما کی حیثیت رکھتی ہے جنہوں نے اپنے دور میں اشعری مسلک کی اشاعت اور اس کے فروغ میں اہم کردار ادا کیا۔ انہوں نے ان امور پر بھی روشنی ڈالی جس کے بارے میں بانی مذہب نے کوئی صراحت نہیں کی تھی۔ کرامیہ مکتب فکر کے اس نظریہ کی مخالفت میں کہ "روح" انسانی جسم میں حلول کر سکتی ہے انہوں نے ابن فورک [رک بآں] کی طرح اللہ تعالٰی کے بارے میں نسبۃً زیادہ متجردانہ نقطہ نظر پیش کیا جو ابوالحسن الاشعری [رک بآں] کے مقابلے میں معتزلی نظریات کے زیادہ قریب ہے، جو زیادہ تر اللہ تعالٰی کی ذات کے بارے میں معتزلہ کے خلاف محدثین کے نظریہ کا دفاع کرتے ہیں۔

علم، نظریۂ رسالت، خلق قرآن اور انسانی اعمال کے بارے میں ان کے افکار واضح طور پر الباقلانی کے نظریات سے متضاد اور نسبۃً معتزلی افکار کے زیادہ قریب ہیں۔ انہوں نے الباقلانی کے مقابلے میں ذات باری تعالٰی سے امکان "کذب" کی نسبت کی [رک بآں] زیادہ بے خوفی اور جرأت سے، مخالفت کی ہے۔ ان کا خیال تھا کہ اولیاے کرام کی کرامتیں، پیغمبروں کے معجزات کے مدارج تک نہیں پہنچ سکتیں۔ الجوینی [رک بآں] کے مطابق اولیاے کرام کی کرامتوں کے انکار میں ان کا نظریہ معتزلہ کے انکار سے زیادہ مطابقت رکھتا تھا۔ الباقلانی کے ساتھ اتفاق کرتے ہوئے انہوں نے اللہ تعالٰی کے کلام نفس (جس کی، ان کے رائے میں، ساعت نہیں ہوسکتی) اور قرآن میں امتیاز کو خوب واضح کیا ہے۔ الباقلانی کے اس نظریہ کے خلاف کہ قرآن حکیم کا معجزہ ہونا اس کے معجزانہ نظم اور اس کے خطیبانہ بیان میں مضمر ہے۔وہ معتزلی النظام کے اس نظریہ سے اتفاق رکھتے ہیں کہ اللہ تعالٰی نے انسانوں کو اس کا مقابلہ کرنے سے روک دیا ہے۔ انہوں نے الباقلانی کی طرح انسانی اعمال

میں قصد و ارادے کی اہمیت کو بھی واضح کیا ہے جس کی ابوالحسن الاشعری کے افکار میں کوئی اہمیت نہ تھی اور جو نمایاں طور پر اللہ تعالیٰ کی سبقت کو اس کے لیے ضروری قرار دیتے ہیں۔ معتزلہ سے اتفاق اور اشاعرہ سے اختلاف کرتے ہوئے ان کا خیال تھا کہ انسان کی پہلی ذمہ داری یہ ہے کہ وہ اللہ تعالیٰ کی ذات کو پیغمبروں کی دعوت کے بغیر اپنی عقل سے پہنچانے۔ وہ اس نظریہ کو بھی نہیں مانتے کہ اللہ نے انسان کو ان امور (تکلیف مالایطاق) کا ذمہ دار ٹھہرایا ہے، جس کو وہ سرانجام دینے کی استعداد نہیں رکھتا۔

مآخذ: (۱) العبادی: کتاب طبقات الفقہاء الشافعیہ، طبع G.Vitestam، لائیڈن ۱۹۶۴ء ؛ (۲) ابو المظفر الاسفرائینی: التبصیر فی الدین، طبع عزت العطار الحسینی، قاہرہ ۱۹۴۰ء ص۶۶؛ (۳) ابو اسحاق الشیرازی: طبقات الفقہاء، بغداد، ۱۳۵۶ھ، ص۱۰۶۔۱۰۷؛ (۴) السمعانی: ورق ۳۳ ؛ (۵) الصریفینی: المنتخب من کتاب السیاق التاریخ نیشاپور، طبع R.N Frye: The Histories of Nisapure ہیگ ۱۹۶۵ء، ورق ۱۲۵ ف؛ (۶) ابن العساکر: تبیین کذب المفتری ، طبع القدسی، دمشق ۱۳۴۷ھ، ص۲۲۲؛ (۷) السبکی: طبقات الشافعیۃ الکبری ، قاہرہ بدون تاریخ، ۳ :۱۱۳۔۱۱۴؛ (۸) کمال الدین البیاض: اشارۃ المرام، طبع یوسف عبدالرزاق، قاہرہ ۱۹۴۷ء، ۵۴، ۸۴، ۲۴۹؛ (۹) ابن خلکان، عدد ۴ ؛ (۱۰) بروکلمان: تکملہ ، ۱:۶۶؛ خصوصاً اس کی کتابوں سے متعلق حصہ ؛ (۱۱) M.Harten: Die Philosophischen Systeme der Spekulativen Theologie Islam ، بون، ۱۹۰۶ء ھ ص ۵۵۶؛ (۱۲) A.S.Tritton: Muslim Theology ، لنڈن ۱۹۴۷ء، ص ۱۸۴؛ مع ان حوالہ جات کے جو وہاں دیئے گئے ہیں؛(۱۳) الجوینی: الشامل طبع، H.Klopir ، اے اے عبدالحمید، قاہرہ بدوں تاریخ، ص۳۱۴، ۳۳۳؛ (ان کے نظریہ علم کے بارے میں)؛ (۱۴) J.vaneess: Die Erkenntnislehre Dles، Adudaddin al-Ic در، ویزبڈن ۱۹۲۲ء، اشاریہ، بذیل مادہ.

(W.Madelung [ت: محمود الحسن عارف])

••-------------••

اسفنج : ایک عرفی محصول کا عثمانی نام، جو ※ غیر مسلم بالغوں پر عائد کیا جاتا تھا اور جس کی شرح عموماً ۲۵ اقچس سالانہ مقرر تھی۔ اس کے تلفظ کی کوئی صورت بھی حتمی نہیں ہے ،مثلاً پنجک (Pendjk) (دیکھیے Hammer-Pargetall: Staatsvespassung ۱:۲۱۳؛ C.Truhelka: در THIM ، ۱: ۶۴)سپنزہ؛نویں صدی ہجری/پندرھویں صدی عیسوی کے نصف اول کے متون کے لیے دیکھیے (H.Inalcik: Suret-i-deltui Sancak-i-Arvani انقرہ ۱۹۵۴ ص۱۳۰)، اسے اسفنج بھی لکھا جاتا ہے،اس کا سب سے قدیم حوالہ بایزید اول کے زمانے سے تعلق رکھتا ہے (Arvanid ،ص۱۰۳)۔اس رجسٹر کے مطابق جو ۸۳۵ھ/۱۴۳۱ء کا ہے (دیکھیے مقدمہ ص۳۳) ۲۵ اقچس محصول صرف شادی شدہ مردوں سے وصول کیا جاتا تھا، جبکہ ۱۶ اقچس، جس کا عنوان بیوہ رسمی تھا ، بیوگان سے وصول کیا جاتا تھا۔ محمود ثانی کے قانون نامہ کے مطابق (MOG،۱:۲۸، ۲۹) ہر شادی شدہ غیر مسلم ۲۵ اقچس اپنے سپاہی کو ادا کرتا تھا اور اگر اس کے ہمراہ مکان میں اس کا کوئی بالغ بیٹا رہ رہا ہوتا تو وہ اس کے اسفنج کا بھی ذمہ دار ہوتا تھا۔ عموماً یہی شرح دسویں/سولھویں صدی اور گیارھویں/سترھویں صدی کے قوانین میں نظر آتی ہے (O.L.Parkan: قانون لر، استانبول ۱۹۴۳، اشاریہ)۔ بعض اوقات اس کی شرح ۲۶ اقچس (کرکوک) یا اس سے بھی زیادہ (۳۰ اقچس: صقلیہ) ہوتی تھی۔ تاہم جو شخص مسلمان ہو جاتا تھا وہ اس کی جگہ بناک رسمی [رک باں] ادا کرتا تھا۔ عثمانی اس محصول کو عوامی محصول سمجھتے تھے۔ جو جاگیردار (صاحب تیمار ' [رک بہ تیمار]) کو ادا کیا جاتا تھا یا اسے چفت رسمی [رک باں] ایک ٹیکس کا حصہ سمجھا جاتا تھا۔ یہ بنیادی طور پر ایک عوامی محصول تھا جسے سٹیفن دوشن (Stephen Doshan) اور عثمانیوں نے برقرار رکھا، پرانا خصوصی

رسمی جو ہنگری کا ٹیکس تھا، اسے عثمانیوں نے اسفنج بنا لیا۔ اناطولی میں اسفنج کو دسویں/سولہویں صدی میں متعارف کرایا گیا جو ایک خصوصی عثمانی محصول تھا۔ عیسائی دستے جنہیں عسکری کا درجہ دے دیا جاتا تھا (وائی تک؛ دو جندی، افلاک وغیرہ) اسفنج کی ادائیگی سے مستثنیٰ تھے، جبکہ جو دہقان چھوٹی موٹی خدمات ادا کرتے تھے یا حفاظتی امور انجام دیتے تھے مکمل طور پر اس سے مستثنیٰ تھے، یا صرف ۶ سے ۱۲ اقچس کی شرح سے ادائیگی کرتے تھے۔ بہر حال جاگیرداروں سے تعلق ہونے کی وجہ سے اسے عام طور پر شاہی خزانے میں جمع کیا جاتا تھا۔

مآخذ : (۱) H.Inalick: Osmanliar, Dariyy- etruseme، در Beddeten ۲۳ (۱۹۵۹: ۶۰۲ تا ۶۰۸ مع حوالہ جات).

(H.Inalick [ت: محمود الحسن عارف])

••-------------••

⊗ **اسلامی ترقیاتی بنک** : اسلامی ترقیاتی بنک ایک منفرد قسم کا ادارہ ہے جو بلاسود نفع نہ نقصان کی بنیاد پر کام کر رہا ہے۔ یہ خیراتی ادارے کے بجائے ایک کاروباری بنک یا امدادی ادارہ ہے۔ اوائل ۱۹۹۳ء میں اس کا ادا شدہ سرمایہ دو کھرب اسلامی دینار تھا، جو مسلم ممالک نے فراہم کیا تھا۔ سعودی عرب نے ابتدائی سرمائے کا چوتھا حصہ دیا تھا، اس لیے بنک کا مرکز جدہ میں ہے، جو سعودی عرب کا ایک بڑا تجارتی مرکز ہے، تیل برآمد کرنے والے دوسرے عرب ممالک مثلاً لیبیا، کویت اور متحدۂ عرب امارات بنک میں بڑے حِصّہ دار ہیں اور مجموعی طور پر انہیں اکثریتی رائے دینے کا حق حاصل ہے، بنک کے کاروبار میں شریک پینتالیس ممالک ہیں جن کی آبادی کی اکثریت مسلمان ہے یا اہم اقلیتیں بھی ہیں، مثلاً یوگنڈا وغیرہ۔ غیر عرب ارکان میں پاکستان، انڈونیشیا اور ملائیشیا قابل ذکر ہیں۔ ترکی اور ایران بھی بنک سے لاتعلق نہیں ہیں۔

مرابحہ کے اصول کے تحت بنک نے تمام تیل یا پٹرولیم کی پیداوار کو درآمدی ملک کی طرف سے خرید کر کے قیمت خرید کو اٹھارہ ماہ میں ادا کر دیا تھا۔ مرابحہ تجارت کی طرف کشش کی وجہ یہ ہے کہ سرمایہ گردش میں رہتا ہے، اس میں بہت کم مضاربہ ہوتا ہے، جس میں ایک فریق سرمایہ لگاتا ہے اور دوسرا فریق اپنی کاریگری اور صنعتی مہارت پیش کرتا ہے۔ غریب مسلم ممالک مثلاً بنگلہ دیش، مالی اور نائیجیریا کو گرانقدر مالی امداد بھی دی گئی ہے۔ ۱۹۹۰ء تک چھ سو ملین ڈالر دیئے جا چکے ہیں۔ ان ممالک کو بلاسود قرضے، سڑکوں، سکولوں، ہسپتالوں اور دوسرے رفاہی اداروں کی تعمیر کے لیے دیئے گئے ہیں جنہیں پانچ سال میں ادا کرنا ہوتا ہے اگرچہ اس مدت میں توسیع بھی ہوتی رہتی ہے (مزید حالات کے لیے دیکھیے مآخذ).

مآخذ : (۱) Meanat.S.J: The Islamic Developement Bank: A study of Islamic co-operation، لنڈن ۱۹۹۰ء؛ (۲) Wilson Rodney: Banking and Finance in the Arab Middle East، لنڈن ۱۹۹۳ء (خصوصاً باب چہارم اور باب ہفتم)؛ (۳) وہی مصنف : The Islamic Developement Bank's Role in as an Aid Agency for Muslim countries، در Journal of International developement (اکتوبر ۱۹۸۹ء، ص ۴۴۴-۴۶۶؛ (۴) وہی مصنف: The Islamic Developement Bank، در Oxford Encyclopaedia of Modren Islamic world، ۲: ۳۰۶-۳۰۹.

(شیخ نذیر حسین)

••-------------••

⊗ **اسلامی ثقافتی مراکز** (Islamic Culture Centres)، جو ۱۹۷۳ء میں سلیمان لی تحریک جرمنی میں ترک مہاجر مزدوروں کو منظم کرنے اور ان کی دینی ضروریات پوری کرنے کے لیے قائم کی گئی تھی (Islam Cultur Mesikezleim Birlige)۔ اس کے ۳۱۳ حلقے اور اٹھارہ ہزار ارکان ہیں۔ یہ ترک کارکنوں کی جرمنی میں سب سے بڑی جماعت ہے۔ ۱۹۸۰ء میں پندرہ اسلامی ثقافتی

مراکز ناروے اور سویڈن، نو آسٹریا ، چھ سوئٹزر لینڈ، دو ڈنمارک اور ایک ایک سویڈن، بلجیم اور فرانس میں تھا ، لیکن جب سے ترکی کی اسلامی یونین برائے مذہبی امور (دیانت اصطری و ترک اسلام برگی) نے ترک مسلمانوں کو جرمنی اور دوسرے یورپی ممالک میں منظم کرنا شروع کر دیا ہے ان غیر سرکاری مسلم جماعتوں کا اثر و رسوخ کم ہو گیا ہے۔

سلیمان لی تحریک ' جس کے آج ترکی میں تین لاکھ ارکان ہیں کی ابتدا ایک نقشبندی بزرگ Tunahan (توناخان، ۱۸۸۸ـ۱۹۵۹ء) کی سرگرم کوششوں کی رہین منت ہے جس کا مقصد احیائے اسلام اور ترکی میں تجدید خلافت ہے۔ نقشبندیوں کی طرح سلیمان لی سنی ' حنفی اور ماتریدی ہیں۔ ان کا عقیدہ ہے کہ وہ توناخان کے وسیلے اور سفارش سے نجات پا سکتے ہیں۔ سلیمان لی تحریک ترکی میں وقتاً فوقتاً خلاف قانون قرار دی جاتی رہی ہے ۔جرمنی کی ٹریڈ یونین تحریک ان مراکز کو اسلامی جذبات ابھارنے کا الزام دیتی رہی ہے۔

(شیخ نذیر حسین)

••-------------••

※ **اسلامی جمہوری پارٹی** : ایک ایرانی سیاسی جماعت، جو ایران میں شہنشاہت کے زوال کے تھوڑی دیر بعدفروری ۱۹۷۹ء میں قائم ہوئی تھی۔ اس کے قیام میں آیت اللہ روح اللہ خمینی(۱۹۰۲ـ۱۹۸۹ء) کی مرضی شامل تھی اور اس کے سرکردہ اراکین میں ان کے حامی اور وفادار علما بھی تھے جن میں محمد بہشتی، عبد الکریم موسوی اور اردبیلی، علی خمینی، علی اکبر ہاشمی رفسنجانی اور محمد جواد خاص طور پر نمایاں تھے۔ یہ تمام اکابر انقلابی کونسل کے رکن تھے، جو کہ ۱۹۸۰ء میں توڑ دی گئی تھی ۔

اسلامی جمہوری پارٹی کوئی باقاعدہ سیاسی پارٹی نہ تھی ، اس میں بہت سی اسلامی جماعتیں، علما اور بعض ایسے غیر دینی عناصر شامل تھے جو خمینی کی فکری اسلامی حکومت کے قیام کا خواب دیکھ رہے تھے۔ ان میں بائیں بازو کے اعتدال پسند مفکر، سیاست دان اور لادینی دانش ور وغیرہ شامل تھے۔ اس جماعتی تقسیم کا اسلامی جمہوری پارٹی نے فائدہ اٹھایا ۔کارخانوں کے علاوہ یونیورسٹیوں اور کالجوں میں اسلامی جمہوری پارٹیاں قائم ہونے لگیں ، سرکاری دفاتر سے رشوت خوروں اور بدعنوانوں کو نکالنے کے لیے مظاہرے ہونے لگے اور جلسے جلوس نکلنے لگے ان سب کی انتہا نومبر ۱۹۷۹ء میں تہران میں امریکی سفارت خانہ پر ہوئی۔

اسلامی جمہوری پارٹی کے بعض ارکان آیت اللہ روح اللہ خمینی کو قابل تقلید اور بہترین رہنما قرار دیتے تھے کہ انہوں نے سوویت یونین کے سربراہ (میخائیل گورباچوف) کو اسلام قبول کرنے یا موت کا سامنا کرنے کی دعوت دی تھی، جبکہ بعض افغان مجاہدین کی تعریف و توصیف کرتے تھے۔ تاجک ارکان اوائل بیسویں صدی عیسوی کے مصلحین کا دم بھرتے تھے۔

(عبد النبی[ت: شیخ نذیر حسین])

••-------------••

⊗ **اسلامی سالویشن فرنٹ** :(Islamic Salvation Front یا اسلامی محاذ برائے نجات) الجزائر کی ایک معروف دینی و سیاسی جماعت.

الجزائر [رک بآں] ایک بڑا اسلامی اورعربی بولنے والا ملک ہے جو بہت سے قدرتی وسائل سے مالا مال ہے یہ ملک ایک طویل جدوجہد آزادی کے بعد آزاد ہوا۔ لیکن۱۹۷۰ء کی دہائی میں شروع ہونے والے تیل اور گیس کی پیداوار پر مبنی پروگرام نے اس ملک کو کئی مسائل سے دوچار کر دیا، جن میں حکومت کی مغرب نواز پالیسی اور اس کے بہت سے لادینی پروگرام شامل ہیں۔ اس کے ردعمل سے اسلامک سالویشن فرنٹ کے رہنماؤں نے فائدہ اٹھایا اور اپنی جماعت کے ذریعے اپنے ملک کی سیاست کا رخ بدل دیا.

یہ محاذ (جو عربی میں جبهة الانقاذ اور فرانسیسی میں FIS=Font Islamic du Salut کے طور پر جانا جاتا ہے) مارچ ۱۹۸۹ء میں ایک پارٹی کی حیثیت سے رجسٹر ہوا اور بڑی تیزی سے سب سے اہم الجزائر کی حکومت مخالف

مذہبی جماعت بن گیا۔ رکنیت حاصل کرنے کے لیے واجب الادا رقم، چھوٹے کاروباری حلقے کی طرف سے دیئے جانے والے چندے اور سعودی عرب کی امداد نے اس جماعت کو جون ۱۹۹۰ء میں عوامی انتخابات کے لیے بھرپورمہم چلانے کے قابل بنا دیا اور اس نے بلدیاتی انتخابات میں ۱۵۴۱ میں سے ۸۵۰ مقامات پر کامیابی حاصل کرلی۔ الجزائر اور قسطنطنیہ میں اس نے ۷۰ فیصد ووٹ حاصل کیے حتیٰ کہ دس ہزار سے کم آبادی والے شہروں میں اس کی حالت قومی محاذ آزادی(National Liberation Front) سے زیادہ بری نہیں رہی، البتہ غیر عرب قبائل اور غیر سنی مسالک والے علاقوں میں اس کی کامیابی محدود رہی۔ اس جماعت نے الجزائر کے شہری علاقوں میں نوجوان مردوں اور عورتوں کی بہت بڑی تعداد کی حمایت حاصل کر لی۔ جو کہ بنیادی تعلیم تو ضرور رکھتے تھے لیکن انہیں موزوں ملازمتیں حاصل نہ تھیں ؛ نیز ان تمام لوگوں کی جو حکومت کی مغرب نواز اور لادینی پالیسیوں سے بیزار تھے۔

اس تنظیم کی قیادت ایک "مجلس عاملہ" کر رہی تھی جوکہ تین بانی ارکان عباسی مدنی (صدر)، علی بلحاج (نائب صدر) اور ہاشمی سخنونی، زبدہ بن عزوز (جو کہ ایک جماعتی اخبار کے مدیر تھے) پر مشتمل تھی۔ یہ تمام لوگ خود آموز اور کامیاب مبلغ تھے، سوائے عباسی مدنی کے، جو کہ قومی محاذ آزادی الجزائر میں نائب کا عہدہ رکھتے تھے اور بعد ازاں فرنٹ میں شامل ہو گئے۔مدنی نے لندن کی یونیورسٹی سے پی ایچ ڈی کی ڈگری حاصل کی اور الجزائر کی یونیورسٹی میں تعلیم کے پروفیسر رہے۔ مجلس عامہ نے "مجلس عاملہ برائے خواتین" اور ۳۵ یا ۴۰ ارکان پر مشتمل مشاورتی کونسل(مجلس شوریٰ) کی بھی تشکیل کی۔ علاقائی اور مقامی جماعت کے امور سرانجام دینے کے لیے اپنے ارکان کو نامزد کیا۔ انہوں نے بلدیہ کے ایوانوں میں کیے جانے والے تمام فیصلوں، جیسے شراب خانوں کو بند کرانے اور خواتین کے پردے وغیرہ کے احکامات، کا مسودہ تیار کیا۔ اس مرحلے پر "محاذ نجات" نے، جو خود جمہوری ڈھانچے سے الگ تھا، خاص طور پر بلحاج اور سخنونی نے جمہوری نظام اور قومی آئین پر شدید تنقید کرکے اس کے بارے میں اپنی ناپسندیدگی کو پوشیدہ نہ رکھا۔

"محاذ نجات" کے نقطہء نظر کا مرکزی تصور مذہبی حکومت پر مبنی ڈھانچہ، منظم کلیت(المجتمع الرسالی) تھے۔ جس میں مذہب اور حکومت ایک مربوط نظام بناتے ہیں۔ ان کے نزدیک صرف مذہبی عالم ہی مذہب اور قانون کی تشریح کرنے کا مجاز ہے اور وہی سیاسی قیادت فراہم کرتا ہے اور متقی لوگ ہی دوسروں کو دین کی ترغیب اور معاشرتی اصلاح کا کام انجام دیتے تھے۔ الغرض انہوں نے معاشرے کی اصلاح اور تجدید کے لیے اسلام کے سیاسی اور تنظیمی امور کو ہی پیش نظر رکھا اور ایک مکمل دینی اور مذہبی جماعت کی تمام خصوصیات پوری کیں۔محاذ نجات کی بلدیاتی انتخابات میں کامیابی نے حکومت الجزائر کو پریشان کر دیا، لیکن حکومت جون ۱۹۹۱ء میں ہونے والے قومی انتخابات کے اپنے وعدے سے پیچھے نہیں ہٹ سکتی تھی۔ اس نے انتخابی اضلاع میں انتخابات میں کامیابی کے لیے حلقہ ہائے انتخابات اپنی مرضی کے مطابق مقرر کرکے محاذ نجات کے اثر کو کم کرنے کی بھر پور کوشش کی۔ محاذ نجات نے شدید مظاہروں اور ہڑتالوں کے ذریعے اپنا ردعمل ظاہر کیا۔ جس کی وجہ سے حکومت کو آخر کار انتخابات کو ملتوی اور ہنگامی صورت حال کا اعلان کرنا پڑا اور قریباً ۵۰ کے قریب اہم اور ۲۰۰۰ عام درجے کے جماعتی عہدیداروں کو گرفتار کر لیا۔ تاہم جب دوسری سیاسی جماعتوں نے جن میں زیادہ تر غیر اسلامی جماعتیں شامل تھیں، بیک آواز ہو کر احتجاج کیا۔ تو ایک مرتبہ پھر انتخابات کا اعلان کر دیا گیا۔ دسمبر ۱۹۹۱ء میں ہونے والے پہلے مرحلے میں محاذ نجات ایک بار پھر واضح طور پر جیتنے والی جماعت کے طور پر ابھر کر سامنے آیا، حالانکہ اس پارٹی کے قائدین ابھی تک جیل میں تھے، لیکن پھر بھی محاذ نے ۴۳۰ میں سے ۱۹۳ نشستیں

قطعی طور پر حاصل کر لیں اور جنوری ۱۹۹۲ میں ہونے والے انتخابات کے دوسرے مرحلے میں باقی نشستوں پر واضح اکثریت حاصل کرنے کی تیاری کر لی۔

لیکن یہ انتخابات اب [دسمبر۲۰۰۱ء] تک نہیں ہوئے۔ ۱۱ جنوری ۱۹۹۲ کو الجزائر کی فوج (LNA= National Liberation Army) نے اچانک انقلاب برپا کر دیا اور صدر شاذلی بن جدید کو استعفیٰ دینے پر مجبور کر دیا۔ آنے والے مہینوں میں محاذ نجات پر پابندی لگادی گئی اور کم از کم سات ہزار مزید اراکین کو صحارا کے فوجی کیمپوں میں حراست میں رکھا گیا اور قریباً نصف بلدیاتی حکومتوں کو جن پر محاذ کا تسلط تھا، ختم کر دیا گیا۔ محاذ نجات کے باقی ماندہ اراکین زیر زمین چلے گئے اور ان پر فوج پر حملہ کرنے اور حکومت کے خلاف شدید ردعمل، اپنی سہولتوں کو تلف کرنے کا الزام لگایا گیا، نیا صدر محمد بودیاف (Mohd Boudiaf)محاذ آزادی (FLN) کا ایک نائب قائد جس کو مراکش میں بلایا گیا تھا، ۲۹ جون ۱۹۹۲ء کو قتل کر دیا گیا۔ اگرچہ اس قتل میں محاذ نجات کی شمولیت کو ثابت کرنا ابھی باقی ہے، تاہم فوج نے بھرپور قوت سے جوابی وار کیا، یہ سلسلہ ابھی تک جاری ہے۔

چند برسوں سے الجزائر میں ایک نئے عنصر نے سر اٹھایا ہے۔ بہت سے لوگوں کو جن کی تعداد سینکڑوں میں ہوتی ہے، رات کے وقت نہایت بھیانک طریقے سے قتل کر دیا جاتا ہے۔ حکومت اس کا الزام محاذ نجات پر لگا رہی ہے، مگر محاذ نجات کے عہدیداروں اور غیر جانبدار ذریعوں کے مطابق اس سارے عمل کی ذمہ دار خود ملک کی مسلح افواج ہیں۔ یہ الجزائر جیسے ملک کی بدقسمتی ہے کہ جس نے مسلسل جدوجہد اور بڑی قربانی کے بعد آزادی حاصل کی تھی، کہ آج اس آزاد ملک کی فوج خود ہی ملک کے باشندوں کا بے دردی سے قتل عام کر رہی ہے اور اُس عمل کو مغرب کی مکمل حمایت اور سرپرستی حاصل ہے ۔

مآخذ: (۱)Robert Mortimer: *Islam and Multiparty Politics in Algeria*، در *Middle east Journal-45.3*(۱۹۹۱)، ص ۵۷۵۔۵۹۳؛ (۲) عباس مدنی : مشکلات تربویہ فی البلاد الاسلامیہ ،(اسلامی ممالک میں تعلیمی مشکلات کا جائزہ)؛(۳) Petervon sivers: Islamic Salvation Front، *The Oxford Encyclopaedia of Modren Islamic world*، ۲:۳۱۷.

(ادارہ)

••..............••

اسلامی کانفرنس تنظیم

اسلامی کانفرنس تنظیم : (Organisation ⊗ of Islamic Conference)، اسلامی ممالک کی سب سے بڑی اور اقوام متحدہ کے بعد دنیا کی دوسری بڑی عالمی تنظیم، اس کے قیام کا بنیادی مقصد تمام مسلم ممالک کو ایک پلیٹ فارم پر جمع کرنا، ان کے ما بین اخوت اور تعاون کی فضا کو مستحکم کرنا، مسلم امہ کے تصورات کو اجاگر کرنا اور عالم اسلام کو درپیش مسائل کا مقابلہ کرنے کے لیے مشترکہ لائحہ عمل اختیار کرنا ہے۔ چنانچہ مندرجہ بالا اصولوں کے پیش نظر [نیز رک بہ اتحاد عالم اسلامی] ۱۲ رجب ۱۳۸۹ھ/۲۲ ستمبر ۱۹۶۹ء مراکش کے دارالحکومت رباط میں اس کا عمل میں لایا گیا۔ اس کے تحت درج ذیل ادارے قائم کیے گئے ہیں:

(الف) اسلامی کانفرنس تنظیم کا سب سے اعلیٰ ادارہ سربراہوں کی کانفرنس ہے، ابتدا میں اس کے انعقاد کے لیے کوئی مدت مقرر نہ کی گئی تھی، لیکن جنوری ۱۹۸۱ء مکہ مکرمہ (سعودی عرب) میں منعقدہ تیسری سربراہی کانفرنس میں یہ فیصلہ کیا گیا کہ اسلامی ممالک کے سربراہوں کی کانفرنس ہر تین سال کے بعد منعقد ہوا کرے گی ؛ (ب) اس تنظیم کا دوسرا اہم ترین ادارہ "وزرائے خارجہ کی کانفرنس" ہے جس کا اجلاس سال میں کم از کم ایک مرتبہ کسی بھی رکن ملک میں ضرور منعقد کیا جاتا ہے، لیکن اگر مسلم امہ کو کوئی مسئلہ در پیش ہو تو وزرائے خارجہ کا غیر معمولی اجلاس بھی طلب کیا جا سکتا ہے۔ اسلامی سربراہی اجلاس سے قبل وزرائے خارجہ کی

کانفرنس اس کے لیے ایجنڈا تیار کرتی ہے۔ گزشتہ چند برسوں سے اسلامی ممالک کے وزرائے خارجہ نے اقوام متحدہ کی جنرل اسمبلی کے اجلاس کے دوران میں مسلسل باہمی رابطے اور ایک اجلاس کے سلسلے کا آغاز بھی کیا ہے۔ اس وقت (اکتوبر ۲۰۰۱ء) اس تنظیم کے رکن ممالک کی تعداد ۵۷ ہے۔ اس کی رکنیت ہر وہ ملک اختیار کر سکتا ہے، جو اقوام متحدہ اور اسلامی کانفرنس کے منشور پر پوری طرح عمل کر رہا ہو اور آئندہ کے لیے بھی وہ عمل کرنے کا عہد کرے؛ (ج) سیکرٹریٹ اس کا تیسرا بڑا ادارہ ہے جس کا صدر دفتر سعودی عرب کے شہرہ جدہ میں ہے؛ (د) چوتھا بڑا ادارہ بین الاقوامی اسلامی عدالت انصاف ہے۔

خصوصی کمیٹیاں: اسلامی کانفرنس کی تنظیم کی خصوصی کمیٹیوں کے نام یہ ہیں: (۱) القدس کمیٹی: قیام ۱۹۷۵ء ، اس کا مقصد القدس کے بارے میں منظور کردہ اسلامی کانفرنس کی قراردادوں کو عملی جامہ پہنانا ہے؛ (۲) مستقل مالیاتی کمیٹی؛ (۳) اسلامی کمیشن برائے اقتصادی، ثقافتی اور عمرانی امور (قیام ۱۹۷۶ء)؛ (۴) سٹینڈنگ کمیٹی برائے سائنس، اقتصادی اور تجارتی تعاون (قیام۱۹۸۱ء)؛ (۵) سٹینڈنگ کمیٹی برائے اقتصادی اور تجارتی تعاون (قیام ۱۹۸۱ء)؛ (۶)سٹینڈنگ کمیٹی برائے اطلاعات اور ثقافتی امور (۱۹۸۱ء)؛اس کے علاوہ (۷) کمیٹی برائے یکجہتی؛(۸) چھ رکنی مسلم امہ کمیٹی؛(۹) چھ رکنی کمیٹی برائے فلسطینی امور؛ (۱۰)عبوری کمیٹی برائے افغانستان؛(۱۱) بوسنیا ہرزے گووینا رابطہ کمیٹی؛(۱۲) کشمیر رابطہ گروپ (دیکھیے *The Europa World Year Book 1998* ، ص ۲۳۴).

اسلامی کانفرنس کی ذیلی تنظیمیں (۱) بین الاقوامی کمیشن برائے تحفظ اسلامی ثقافت اور ورثہ (International Commission For Preservation of Islamic Culture and Heritage)، استانبول ترکی (۱۹۸۲ء)؛ (۲) اسلامی مرکز برائے ترقی و تجارت (Islamic Centre for Development of Trade)دارالبیضاء ، مراکش (۱۹۸۳ء) ؛ (۳) اسلامی ادارہ فنیات (Islamic Institute of Technology)، غازی ڈھاکا بنگلہ دیش (۱۹۸۱ء) ؛(۴) اسلامی اصول فقہ اکیڈیمی (Islamic Jurisprudence Academy)جدہ سعودی عرب (۱۹۹۶ء)؛(۵) اسلامی یکجہتی فنڈ (Islamic Solidarity Fund) جدہ سعودی عرب (۱۹۷۴ء)؛ (۶)تحقیقی مرکز برائے اسلامی تاریخ فن اور ثقافت (Research Centre for Islamic History, Art and Culture)، استانبول (۱۹۸۹ء)؛(۷) اعداد وشمار، معیشت اور عمرانی تحقیق اور تربیت کا مرکز برائے اسلامی ممالک (Statistical, Economic and Social Research and Training Centre for Islamic Countries) انقرہ ترکی (۱۹۸۷ء)؛(۸) اسلامی یونیورسٹی آف نجر نیامی (قیام ۱۹۸۴ء) ؛(۹) اسلامی یونیورسٹی یوگنڈا، کمپالا(قیام ۱۹۸۸ء) (*Europa-1998*، ص ۲۲۶).

خصوصی ادارے (۱) بین الاقوامی اسلامی خبر رساں ایجنسی (International Islamic News Agency) جدہ سعودی عرب (۱۹۷۶ء)؛ (۲) اسلامی ترقیاتی بنک (Islamic Develpoment Bank) جدہ سعودی عرب (۱۹۷۵ء)؛ (۳) اسلامی تعلیمی، سائنسی اور ثقافتی ادارہ، رباط مراکش (۱۹۸۶ء)؛ (۴) اسلامی ریاستوں کی نشریاتی تنظیم جدہ سعودی عرب (Islamic States Broadcasting Organisation) (قیام ۱۹۷۵ء)؛ (*Europa 1998*، ص ۲۲۶).

ملحقہ ادارے : (۱) بین الاقوامی انجمن برائے اسلامی بنکاری، جدہ سعودی عرب ۱۹۷۷ء (International Association for Islamic Banks)؛ (۲) اسلامی ایوان تجارت و صنعت، کراچی،پاکستان (Islamic Chamber of Commerce and Industries)۱۹۷۹ء؛ (۳) اسلامی مجلس برائے بین الاقوامی ہلال احمر (Islamic Committee for International Crescent)، جدہ ،سعودی عرب ۱۹۷۹ء؛ (۴) اسلامی یکجہتی کھیلوں کی انجمن (Islamic Solidarity Sports Federation)، ریاض سعودی عرب (۱۹۸۱ء)؛ (۵) اسلامی دارالحکومتوں اور شہروں کی تنظیم

(Organisation of Islamic Capitals and Cities)، جدہ سعودی عرب (۱۹۸۰ء)؛ (۶) جہاز رانوں کی ملکیتی انجمن (Islamic shippowners Association) جدہ سعودی عرب (۱۹۸۱ء)؛ (۷) اسلامی سیمنٹ انجمن (Islamic Cement Association)، انقرہ (ترکی) (قیام ۱۹۸۴ء)؛ (Europa 1998، ص ۲۲۶).

سربراہی کانفرنسیں: اسلامی تنظیم کے تحت بہت سی سربراہ کانفرنسیں منعقد ہو چکی ہیں۔ اسلامی ممالک کی اس تنظیم کو حقیقی شکل دینے کی ضرورت اس وقت شدت سے محسوس کی گئی، جب ۲۱ اگست ۱۹۶۹ء کو اسرائیلی یہودیوں نے مسلمانوں کے جذبات واحساسات کو نظر انداز کرتے ہوئے مسجد اقصٰی کے ایک حصے کو آگ لگا دی جس کے نتیجے میں نہ صرف پورے عالم اسلام، بلکہ امن پسند ملکوں نے بھی اسرائیل کی اس مذموم حرکت کی مذمت کی۔ اس المناک واقعے کے رونما ہونے کے فوراً بعد اگست ہی میں قاہرہ میں عرب لیگ کے ممالک کے وزراے خارجہ کا ایک اجلاس منعقد ہوا جس میں یہ فیصلہ کیا گیا کہ سعودی عرب اور مراکش کو اسلامی ممالک کے سربراہوں کی کانفرنس بلانے کی ذمہ داری سونپی جائے؛ چنانچہ ۲۲ ستمبر سے ۲۵ ستمبر ۱۹۶۹ء تک رباط (مراکش) میں پہلی اسلامی سربراہ کانفرنس منعقد ہوئی، جس میں ۲۴ اسلامی ممالک کے سربراہوں، وزراے اعظم اور ان کے نمائندوں نے شرکت کی۔ اس اجلاس میں بھارتی وفد نے بھی شرکت کی کوشش کی، لیکن پاکستان کی مخالفت پر اسے شرکت سے روک دیا گیا۔ کانفرنس کے اختتام پر جو مشترکہ اعلامیہ جاری کیا گیا اس میں کہا گیا کہ بیت المقدس میں مقامات مقدسہ کو جو خطرہ لاحق ہے وہ اس شہر میں اسرائیلی فوج کی موجودگی کی وجہ سے ہے۔ مقامات مقدسہ کے تحفظ اور ان تک رسائی کے لیے ضروری ہے کہ اس مقدس شہر کو اسرائیلی فوج سے پاک کیا جائے اور اس کو وہی مقام دیا جائے جو جون ۱۹۶۷ء کی عرب اسرائیل جنگ اور اسرائیلی قبضے سے پہلے اسے حاصل تھا.

دوسری اسلامی سربراہی کانفرنس ۲۲ فروری تا ۲۴ فروری ۱۹۷۴ء کو لاہور میں منعقد ہوئی، کانفرنس میں اسلامی ممالک کے بادشاہوں، صدور، وزراے اعظم اور ان کے نمائندوں نے شرکت کی، ان کے علاوہ عرب لیگ کے سیکرٹری جنرل، مؤتمر عالم اسلامی کے وفد، رابطہ عالم اسلامی کے سیکرٹری جنرل اور لبنان کے لاٹ پادری نے بھی خصوصی دعوت پر اس میں شرکت کی۔ کانفرنس کے اختتام پر اعلان لاہور جاری کیا گیا۔ اعلان لاہور میں اسلامی ممالک میں باہمی اتحاد کو فروغ دینے، ایشیا، افریقہ اور لاطینی امریکہ کی قوموں کی مشترکہ جدوجہد میں ان کا ساتھ دینے، عالمی امن کے قیام کی کوششوں میں حصہ لینے، عرب ممالک کی مکمل اور مؤثر حمایت کرنے، فلسطینی عوام کی جدوجہد آزادی کی بھرپور حمایت کرنے، مقبوضہ عرب علاقوں کو اسرائیل سے واگزار کرانے اور قیمتوں میں اضافے کے پیش نظر کمیٹی کا قیام جیسے اقدامات شامل تھے، اس کانفرنس کے نتائج سے مسلم ممالک کے علاوہ مغربی ممالک کی خارجہ پالیسیوں پر بھی گہرے اثرات مرتب ہوے۔ کانفرنس امت مسلمہ کو باہم متحد کرنے کا سبب بھی بنی.

تیسری سربراہی کانفرنس ۲۵۔۲۸ جنوری ۱۹۸۱ء مکہ مکرمہ اور سعودی عرب کے شہر طائف میں، چوتھی ۱۶۔۱۹ جنوری ۱۹۸۴ء کو دارالبیضاء مراکش میں، پانچویں ۲۶۔۲۹ جنوری ۱۹۸۷ء کو کویت میں، چھٹی ۹ تا ۱۱ دسمبر ۱۹۹۱ء کو بنگال کے شہر ڈھاکہ میں، ساتویں ۱۳۔ ۱۴ دسمبر ۱۹۹۴ء کو دارُالبیضاء (مراکش) میں، آٹھویں سربراہی کانفرنس ۹ تا ۱۱ ۱۹۹۷ء تہران میں منعقد ہوئی، جبکہ وزراے خارجہ کے اب تک ۲۶ رسمی اور متعدد غیر رسمی اجلاس ہو چکے ہیں (دیکھیے مآخذ).

منشور: اسلامی ممالک کی تنظیم کا منشور ۲۹ فروری ۴ مارچ ۱۹۷۲ء جدہ (سعودی عرب) میں منعقدہ اسلامی ممالک کے وزراے خارجہ کی تیسری کانفرنس میں

منظور کیا گیا۔ اس اجلاس کی یادداشت میں کہا گیا کہ ''اس حقیقت کا یقین کرتے ہوے کہ مسلمان ممالک کا مشترکہ عقیدہ ان کے درمیان اتحاد اور مفاہمت کی مضبوط بنیاد فراہم کرتا ہے یہ اجلاس اسلام کی روحانی، اخلاقی، معاشرتی اور اقتصادی قدروں کے تحفظ کا عہد کرتا ہے، یہ اقدار بنی نوع انسان کی ترقی کے لیے ہمیشہ اہم عوامل رہیں گی''۔

یہ اجلاس اقوام متحدہ کے منشور اور بنیادی انسانی حقوق سے اپنی وابستگی اور ایسے مقاصد اور اصولوں کی پابندی کے فیصلے کا اعادہ کرتا ہے جو مختلف اقوام کے درمیان بار آور تعاون کی بنیاد بن سکتے ہوں.

اجلاس میں شریک مسلم ممالک کے عوام کے درمیان موجودہ برادرانہ رشتے اور روحانی دوستی کے روابط کو مزید مستحکم کرنے اور ان کی آزادی اور تہذیب کے اس مشترکہ ورثہ کی حفاظت کرنے کا عزم کرتا ہے جو انصاف، رواداری اور عدم امتیازات کے اصولوں پر مبنی ہے.

بنی نوع انسان کی بہبود میں اضافے اور ہر کہیں ترقی اور آزادی کو آگے بڑھانے کی کوششوں کے ساتھ یہ اجلاس عالمی امن کے حصول کے لیے تمام ممالک کی مساعی کو یکجا کرنے کا فیصلہ کرتا ہے تاکہ ان تمام ممالک اور ساری دنیا کے ممالک کو سلامتی، آزادی اور انصاف کی ضمانت مل سکے۔ اجلاس اسلامی کانفرنس کے موجودہ منشور کو منظور کرتا ہے، اس کے منشور میں تنظیم کے ڈھانچے اور اس کو جاری وساری رکھنے وغیرہ کے ضمن میں بہت سی دفعات شامل ہیں.

۳۔ رکن ممالک کے نام: اس تنظیم کی رکنیت اب تک حسب ذیل ممالک کو حاصل ہو چکی ہے(۱) آذربائیجان؛ (۲)اردن؛(۳)ازبکستان؛ (۴) افغانستان؛ (۵) البانیہ؛ (۶)الجزائر؛ (۷) انڈونیشیا؛ (۸)ایران؛(۹) بحرین ؛(۱۰)برکینا فاسو؛ (۱۱) بروئی یا برونائی دارالسلام؛(۱۲)بنگلہ دیش؛ (۱۳)بینن؛(۱۴) پاکستان؛ (۱۵)تاجکستان؛ (۱۶)ترکمانستان؛(۱۷)ترکی؛ (۱۸) تونس؛ (۱۹)ٹوگو؛ (۲۰) جبوتی ؛(۲۱)چاڈ (شاد) ؛(۲۲)سرینام؛ (۲۳) سعودی عرب ؛(۲۴)سوڈان ؛ (۲۵) سیر الیون؛(۲۶)سینی گال؛ (۲۷)شام؛(۲۸)صومالیہ؛(۲۹)فلسطین؛ (۳۰) قازقستان؛ (۳۱) قطر ؛ (۳۲) کرغزستان ؛(۳۳) کومورو ؛(۳۴) کویت؛(۳۵) کیمرون؛ (۳۶) گھنی ؛ (۳۷) بساؤ ؛(۳۸) گیبون ؛ (۳۹) گیمبیا؛ (۴۰) لبنان ؛(۴۱)لیبیا ؛(۴۲)ماریطانیہ ؛ (۴۳) مالدیپ؛ (۴۴) مالی ؛ (۴۵)متحدہ عرب امارات ؛ (۴۶) مراکش؛ (۴۷)مصر؛ (۴۸) ملائیشیا ؛ (۴۹)موزمبیق؛ (۵۰)نائیجیریا؛ (۵۱) نیجر؛ (۵۲) یمن ؛ (۵۳) یوگنڈا .

مبصروں میں جمہوریہ وسطی افریقہ کی گیانا ، آنا کوٹ ڈی آئیوری، ترک جمہوریہ شمالی قبرص، مسلم مورو قومی محاذ آزادی، بوسنیا اور ہرزے گووینا شامل ہیں۔ [لیکن یہ بات قابل ذکر ہے کہ اس عالمی تنظیم کے قیام پر تیس سال گزرنے کے باوجود، اب تک اس کی اہمیت محض ایک رسمی تنظیم کی سی ہے اور کسی مسئلے کو حل کرانے میں، اس کا واضح کردار سامنے نہیں آسکا].

مآخذ : متن میں مذکورہ مآخذ کے علاوہ دیکھیے

(۱)حسن عبد اللہ: The Organization of Islamic Conference ، ہرنڈن ۱۹۸۸ء ؛(۲)معین الدین حسن: The Charter of Islamic Confernce, The Legal and Economic Frame work ، آکسفرڈ ۱۹۸۷ء ؛ (۳) Martin Kramer: Islam assemfled , The Advent of the Muslim Conference ' نیویارک ۱۹۸۶ء وغیرہ .

(زاہد حسین انجم و محمود الحسن عارف)

••-------------••

اسلامی نہضت پارٹی : (وسط ایشیائی ملکوں ⊗ میں قائم ایک نیم مذہبی سیاسی جماعت) ۱۹۹۰ء کے موسم گرما میں سوویت یونین میں حزب نہضت اسلامی کا ظہور ہوا، جب میخائیل گورباچوف کی Glosnost پالیسی کے تحت دینی عقائد کھلے بندوں علی الاعلان ظاہر کیے جانے لگے۔ جس طرح ۱۹۴۳ء میں سوویت روس کے تاتاریوں نے سٹالن سے یہ منوا لیا تھا کہ وہ ''جمعیۃ العلما'' کو کام کرنے دے، اسی طرح تاتاریوں کی اسلامی رہنمائی میں اس جماعت کا

قیام عمل میں آیا۔ سوویت روس کے مسلمان آبادی والے علاقوں میں دو فکری ادارے کام کر رہے تھے : ایک سرکاری اور دوسرا غیر سرکاری۔ سرکاری اسلام کی نمائندگی چار ادارے (ان میں سے ایک اوفا میں تھا، دوسرا مخ چکالا، تیسرا تاشقند اور چوتھا باکو میں تھا) کرتے تھے اور دوسرے غیر سرکاری ادارے زیر زمین کام کر رہے تھے جب سوویت روس کا شیرازہ بکھر گیا تو اس کے ساتھ ہی سرکاری اسلام کے مظاہر یعنی محدود سی مسجدیں، حکومتی تربیت یافتہ علما اور (سرکاری) مدارس بھی گھٹنے لگے۔ بدلتے ہوے حالات میں نوجوان، تعلیم یافتہ اور حق گو علما کا ظہور ہوا، جو کمیونسٹ پارٹی کے احکام کے زیادہ فکری غلام نہ تھے۔ اس سے تشدد اور مار پیٹ کا ڈر جاتا رہا جس کے سبب بہت سے علما زیر زمین کام کر رہے تھے۔ اگرچہ بعض علما عوامی احتجاج کے پیش نظر ملازمتوں سے برطرف کر دیے گئے (مثلاً مفتی ضیاء الدین بابا خانوف) جبکہ دوسروں نے بڑا اثر و رسوخ حاصل کر لیا (مثلاً مفتی تاج الدین اور قاضی اکبر تراجون زادہ).

۱۹۹۰ء اور ۱۹۹۱ء کے درمیان جبکہ سوویت روس کے تمام صوبوں میں سیاسی صورت حال واضح نہ تھی سرکاری اور غیر سرکاری اسلام میں تفریق مدہم پڑ گئی۔ صرف وسطی ایشیا میں اس کا دھندلا سا نام و نشان نظر آتا تھا۔ ۲۰۰۱ء کے موسم گرما یعنی اپنے قیام کے ایک سال بعد اسلامی نہضت پارٹی علی الاعلان کام کرنے لگی، اگرچہ بعض جمہوریتوں بشمول ازبکستان اور تاجکستان میں یہ خلاف قانون قرار دے دی گئی۔ اس کے اغراض و مقاصد میں شراب کی بندش اور قرآن مجید کی تعلیم دلانا ہے۔ پارٹی کے پروگرام میں سوسائٹی کے تمام شعبوں خاص کر ثقافتی، معاشرتی اور اقتصادی شعبوں میں اسلامی تعلیمات کے مطابق عمل کرنا، اسلام کا دفاع اور تمام جھگڑوں اور تنازعوں کو قرآن اور سنت کے تحت حل کرنا ہے۔ اس کے علاوہ فلاحی پروگراموں میں کھیلوں کی ترقی ، ضرورت مندوں کی بھلائی، ذاتی ملکیت کے حقوق کا حصول اور اسلام کی عام تبلیغ و اشاعت ہے.

تاجکستان میں سرگرمیاں: اگرچہ اسلامی نہضت پارٹی کا سرکاری طور پر قیام ۲۶ اکتوبر ۱۹۹۱ء کو عمل میں لایا گیا تھا، اس سے بہت پہلے یہ پارٹی یونیورسٹیوں، سکولوں اور دوسرے تعلیمی اداروں، فیکٹریوں اور فارموں میں کام کر رہی تھی۔ بعض ریاستوں مثلاً روس، قازقستان، یوکرین، آذر بائیجان، ازبکستان، کرغستان، ترکمانستان اور تاجکستان کے علاوہ مولدیویہ اور جارجیا میں بھی سرگرم عمل ہے۔ مسلمان مردوں اور عورتوں کے لیے اس کی رکنیت کھلی ہے اور ان کے لیے لازمی ہے کہ وہ اسلامی تعلیمات کے مطابق زندگی بسر کریں۔ پچھلے قومی انتخابات میں پارٹی نے بھی حصہ لیا تھا اور بعض صوبوں میں متحدہ حکومتیں بنا لی تھیں۔ پارٹی ایک اخبار " نجات" بھی نکالتی رہی ہے .

مآخذ: Sergei Gretshy: قاضی اکبر تراجون زادہ ، در *Central Asia Moinitor*، ا(۱۹۹۴ء): ۱۶۔۲۴ ؛ (۲) A.V.Malashenko: *The Islam Versus Communism experience of Co-existence*، در *Russia's Muslim Frontiers*، طبع D.F.Eickeleman، ص ۶۳۔۷۸؛ (۳) Islamic Renaissance Party، در *The Oxford Encyclopaedia of Modern Islamic World*، ۲:۳۱۰، ۳۱۲.

(شیخ نذیر حسین[و ادارہ])

••-------------••

اسماعیل راجی الفاروقی: اسماعیل راجی الفاروقی (۱۹۲۱ تا ۱۹۸۶ء) ایک مسلمان عالم اور رہنما، وہ فلسطین کے شہر یافہ میں پیدا ہوے، اعلیٰ تعلیم کی بدولت تین زبانوں (عربی، فرانسیسی اور انگریزی) میں مہارت کے علاوہ ان کے مطالعے میں وسعت پیدا ہوئی۔ انہوں نے ابتدائی تعلیم مکتب مسجد اور فرانسیسی کیتھولک سکول سے حاصل کی، جبکہ کالج کی تعلیم فلسطین میں (سینٹ جوزف) کے Collage dereses سے اور گریجوایشن بیروت کی امریکن یونیورسٹی سے کی۔ وہ ۱۹۴۵ء میں "الخلیل" کے

گورنر بنے۔ ۱۹۴۸ء میں اسرائیل کے معرض وجود میں آنے پر انہیں فلسطین سے جلاوطن کر دیا گیا، تب انہوں نے اپنی ماسٹر ڈگری انڈیانا اور ہارورڈ یونیورسٹی سے حاصل کی۔ مؤخر الذکر جامعہ ہی سے انہوں نے ۱۹۵۲ء میں پی ایچ ڈی کی ڈگری حاصل کی۔ روزگار نہ ملنے اور اپنی اندرونی تحریک کے باعث عرب سرزمین میں واپس آگئے، جہاں ۱۹۵۴ء تا ۱۹۵۸ء کے دوران میں "جامعہ ازہر" (قاہرہ) میں علوم اسلامیہ کا مطالعہ کیا اور پھر مغرب اور دنیائے اسلام کے بڑے بڑے تعلیمی مراکز میں تعلیم و تحقیق کا سلسلہ بطور وزیٹنگ پروفیسر اسلامیات .... جاری رکھا۔ وہ کلیۃ الشرعیہ میکگل یونیورسٹی کے فیلو رہے (۱۹۵۹ تا ۱۹۶۱ء)؛ جہاں انہوں نے عیسائیت اور یہودیت کا مطالعہ کیا۔ وہ پاکستان کے شہر کراچی میں ۱۹۶۱ء تا ۱۹۶۳ء میں اسلامیات کے استاد اور شکاگو میں (۱۹۶۳ تا ۱۹۶۹ء) تاریخ مذاہب کے وزیٹنگ پروفیسر رہے۔

اسماعیل الفاروقی نے ۱۹۶۴ء تا ۱۹۶۸ء جامعہ سیرا کیوز (Syracuse) کے شعبہ مذاہب میں اور پھر ٹمپل یونیورسٹی (Temple University) میں (۱۹۶۸ء تا ۱۹۸۶ء) علوم اسلامیہ اور تاریخ مذاہب میں تدریسی فرائض انجام دیئے۔ اپنی تیس سالہ پیشہ ورانہ زندگی کے دوران میں انہوں نے تقریباً پچیس کتابیں بطور مصنف، مدیر اور مترجم شائع کیں اور سو سے زائد مقالات تحریر کیے اور افریقہ، یورپ، شمال مشرقی اور جنوب مشرقی ایشیا میں تئیس سے زائد یونیورسٹیوں میں بطور مہمان پروفیسر پڑھایا اور سات بڑے جرائد کی ادارتی مجالس میں شامل رہے۔

فاروقی کے لیے عرب قومیت اور اسلام ایک دوسرے سے مربوط تھے۔ ان کی عرب مسلم شناخت بطور انسان اور عالم دین کے مرکزی حیثیت رکھتی ہے۔ ان کی زندگی اور ان کی تصانیف دو ادوار پر مشتمل ہیں، ان کی زندگی اور تصانیف کا پہلا دور بطور ایک عرب عالم ہے اور دوسرا بطور ایک عرب اور مسلمان عالم کے۔ پہلے دور میں عرب قومیت کو زیر بحث لایا گیا ہے۔ دوسرے دور میں اسلام مرکزی درجہ رکھتا ہے کیوں کہ وہ ایک استاد کے ساتھ ساتھ ایک اسلامی انقلابی رہنما کا کردار ادا کرتے رہے۔ ان کی بعد میں لکھی ہوئی تصانیف اسلام کی بطور جامع نظام زندگی سے متعلق ہیں، جن میں زندگی اور ثقافت کے پہلو سے اسلام کا تعلق قائم کیا گیا ہے۔

مغرب میں رہتے اور کام کرتے ہوئے الفاروقی نے اپنے قارئین کے لیے اسلام کو مزید قابل فہم بنا کر پیش کیا۔ انیسویں اور ابتدائی بیسویں صدی کے جدید مصنف کے طور پر انہوں نے اسلام کو ایسے مذہب کے طور پر پیش کیا جو عقل، سائنس اور ترقی سے ہم آہنگ ہے اور پیشہ وارانہ اخلاقیات اور عمل پر یقین رکھتا ہے۔

اگرچہ ۱۹۵۰ء اور ۱۹۶۰ء کی دہائیوں میں الفاروقی اسلامی جدیدیت کا علمبردار اور مغربی طرز حکومت کا طرفدار رہا، لیکن ۱۹۶۰ء کی دہائی کے آخر اور ۱۹۷۰ء کی دہائی کے شروع میں اس نے ایک مذہبی عالم اور ترقی پسند انقلابی رہنما کا کردار اپنا لیا۔ یہ ان کی سوچ میں واضح تبدیلی تھی جو عرب قومیت کی جگہ اسلام کے بنیادی حوالے پر مشتمل تھی۔ الفاروقی کی تصانیف میں اسلام کو پہلے بھی ہمیشہ اہم مقام حاصل رہا، لیکن اب یہ ان کے ہاں تنظیم کا بنیادی اصول بن گیا تھا۔ اس دور میں انہوں نے اسلام کو نظریات کے مرکز کے طور پر پیش کیا جو پوری امہ کے لیے بنیادی شناخت اور مسلم معاشرے اور ثقافت کا رہنما اصول ہے۔ شیخ محمد بن عبدالوہاب اور مفتی محمد عبدہ' کی طرح الفاروقی نے توحید کی بنیاد پر اسلام کی وضاحت کی اور خدا کی وحدانیت کو جدید پیرائے میں پیش کیا اور اسلام کا اطلاق جدید نظم زندگی پر بھی کیا۔ "توحید، اس کی سوچ اور زندگی کے مضمرات" میں انہوں نے توحید کو دینی تجربے کی بنیاد ٹھہرایا اور اسلام کے نچوڑ کے طور پر تاریخ، اصول علم، اخلاقیات، جمالیات، مسلم امہ، خاندان، سیاسی، سماجی، اقتصادی اور تنظیم عالم کے بنیادی اصول کے طور پر توحید کو پیش کیا۔

یہ اسلامی انقلابی نقطہ نظر ان کی زندگی کے ایک

نئے دور سے مربوط ہے اور اس دور میں انہوں نے بے شمار کتابیں مرتب کیں۔ اسلامی تحریکوں اور قومی حکومتوں کو مشورے دیئے، خصوصاً امریکہ میں مسلمانوں کو منظم کیا۔ ۱۹۷۰ء کی دہائی کے دوران میں انہوں نے علوم اسلامیہ کے مطالعہ کے متعدد پروگرام شروع کیے، نیز مسلمان طالب علموں کی تربیت کی۔ مختلف پیشوں سے وابستہ مسلمانوں کو منظم کیا۔ امریکہ اکادمی مذہب Islamic studies steering committee (۱۹۷٦ء تا ۱۹۸۲ء) قائم کی اور اس کی سربراہی کی۔ ایک متحرک شریک کے طور پر اسلام کا دنیا کے دوسرے مذاہب سے تقابلی جائزہ پیش کیا۔

فاروقی بہت سی تنظیموں کے بانی اور رہنما تھے۔ جن میں "مسلم سٹوڈنٹس ایسوسی ایشن" اور دیگر بہت سی مسلمان پیشہ ورانہ تنظیمیں شامل ہیں۔ جیسا کہ مسلمان سائنس دانوں کی تنظیم (Association of Muslim Scientists) وغیرہ میں، انہوں نے شمالی امریکہ کے ٹرسٹ میں چیئرمین برائے بورڈ آف ٹرسٹی کے طور پر بھی کام کیا اور شکاگو میں امریکن اسلامک کالج قائم کیا اور اس کے پہلے صدر رہے اور ۱۹۸۱ء میں ورجینیا میں عالمی ادارہ برائے اسلامی فکر قائم کیا۔

فاروقی کلی طور پر علم کو اسلامی نقطہ نظر سے دیکھتے تھے۔ وہ مسلم دنیا کے سیاسی، اقتصادی، مذہبی اور ثقافتی خلفشار کی وجہ مسلمانوں کی بصیرت کی کمی اور اپنی اسلامی شناخت کے کھو جانے کو قرار دیتے تھے۔ فاروقی ان مسائل کے دو طرح کے حل پر یقین رکھتے تھے۔ ایک اسلامی تہذیب کی لازمی تعلیم اور دوسرے جدید علوم کی اسلامی توضیح۔ اسماعیل الفاروقی اور ان کی بیوی لوئیس لیمیہ (Lois Lamya) کو ۱۹۸٦ء میں ان کے گھر میں زبردستی گھس کر قتل کر دیا گیا۔

تصانیف: (۱) On Arabism، چار جلدیں ایمسٹرڈیم ۱۹٦۲ (عرب قوم پرستی کا جائزہ)؛ (۲) Christian Ethics، مانٹریال ۱۹٦۷ء؛ (۳) الفاروقی: Diatribe or Dialogue :Islam and christianity، در Journal of Economical studies، ۱۰۵ (۱۹٦۸ء): ۴۵-۷۷؛ (۴) Islamization of Knowledge، اسلام آباد ۱۹۸۲ء؛ (۵) Tawhid: Its Implications for Thought and life، بارثانی ہرنڈن واشنگٹن ۱۹۸۲ء؛ (٦) Islamic thought and Culture، واشنگٹن ۱۹۸۱ء (مقالات کا مجموعہ، مرتبہ الفاروقی)؛ (۷) Essays in Islamic and comparitive Studies، واشنگٹن ۱۹۸۲ء؛ (۸) Islam and Culture، کوالا لامپور، ۱۹۸۰ء؛ (۹) Historical Atlas of the Religions of the World، نیو یارک، ۱۹۷۴ء، اس کے علاوہ بھی انہوں نے اسلام کے متعلق متعدد تصانیف اور مقالات مدون اور مرتب کیے۔

مآخذ: (۱) John L. Espesito: Ismail R. al Faruqi, Muslim scholar and Activist، در The America، ص ٦۵-۷۹، نیویارک و آکسفوڈ، ۱۹۹۱ء؛ (۲) محمد بن عبد الوہاب: Source of Islamic thought, Three Epistles on Tawhid، طبع و ترجمہ اسماعیل راجی الفاروقی، انڈیاناپولز، ۱۹۸۰ء؛ (۳) محمد طارق قریشی: Ismail R. Al-Farioqi Enduring Legacy پلیین فیلڈ انڈیانا پولز ۱۹۸٦ء۔

(John L. Esposito [ت: اسرار احمد؛ ن: محمود الحسن عارف])

••--------------••

اسماعیل رسوخ الدین: اسماعیل بن احمد الانقروی (م ۱۰۴۱ھ/۱٦۳۱-۱٦۳۲ء)، جلال الدین رومی کی مثنوی کے ایک شارح۔ ان کی تاریخ ولادت معلوم نہیں، لیکن یہ بات معلوم ہے کہ ان کی پیدائش انقرہ میں ہوئی۔ انہوں نے اعلیٰ تعلیم پائی اور ایک سرگرم تاجر کی حیثیت سے کام کیا، نیز درویشوں کا سلسلہ خلوتیہ اپنایا (تعارف شرح مثنوی، ص ۱:۱۱)۔ وہ عارضہ چشم میں مبتلا ہونے کے باعث قونیہ چلے گئے۔ جہاں وہ مولوی شیخ بستان چلپی (۱۰۴۰ھ/۱٦۳۰ء) کے مرید ہو گئے جنہوں نے انہیں خلافت عطا کر دی۔ بعد ازاں اسماعیل استانبول چلے گئے، جہاں وہ گلتہ میں مولوی خانہ (درویشوں کے گھر) کے شیخ

مقرر کر دیئے گئے۔ اس عہدے پر وہ اپنے انتقال تک فائز رہے۔ انہیں مولوی خانہ کے احاطہ میں واقع "تربہ" میں دفن کیا گیا۔

اسماعیل عربی اور فارسی دونوں زبانوں میں استعداد رکھتے تھے اور ان ہی دو زبانوں کی کتب کی شروح لکھنے کے حوالہ سے وہ معروف رہے (ایم طاہر: عثمانلی مؤلفلری، ۱: ۲۴ وبعد؛ خواجہ زادہ احمد حلمی: زیارت اولیاء، استانبول ۱۳۲۵ھ)۔ ان کی اہم کتب یہ ہیں: (۱) فتح الابیات: مثنوی کی پہلی ۱۸ مشکل اصطلاحات کی تشریح؛ (۲) جامع الآیات: مثنوی میں آنے والی قرآنی آیات، احادیث نبویہ اورعربی اشعار کی تشریح؛ (۳) شرح مثنوی: اول الذکر دونوں کتابوں کے بعد لکھی گئی۔ یہ شرح، جس کے باعث اسماعیل کو شہرت نصیب ہوئی اور جو اس وقت تک مثنوی کی شروح میں سب سے زیادہ مقبول ہے، زیادہ تر ابن العربی [رک باں] (م۶۳۸ھ/۱۲۴۰ء) کے افکار سے اثر پذیری ظاہر کرتی ہے، یہ مولانا رومی کے اشعار پر صرف ونحو کی بحثوں کی بجائے ان کے صوفیانہ مفہوم کی وضاحت پر مشتمل ہے۔ تاہم یہ مولویہ کی تنقید کا نشانہ بنی، کیونکہ اس میں مثنوی کی ساتویں جلد کی شرح بھی شامل تھی جس کا مولانا سے انتساب مشکوک ہے (دیکھیے Mevlanadan sonra : A. Golpinarli MeevleviliL، استانبول ۱۹۵۳ء، ص ۱۴۳)۔ اسماعیل کی سات جلدوں پر مشتمل مثنوی کی یہ شرح استانبول میں ۱۲۸۹ھ/۱۸۷۲۔۱۸۷۳ء میں شائع ہوئی۔ اس کا ملخص عربی ترجمہ بعنوان المنہاج القوی شرح المثنوی طرابلس کے جنگی یوسف زادہ (م۱۰۸۰/۱۶۶۹) نے کیا اور قاہرہ سے ۱۲۸۹ھ/۱۸۷۲۔ ۱۸۷۳ء میں طبع ہوا۔ اسماعیل کی یہی شرح آر اے نکلسن کی کتاب Commentary on the Mathnawī of Jalāluddin (لنڈن ۱۹۳۷ء) کے لیے بنیاد بنی۔ آخر میں اسے ڈاکٹر عصمت ستار زادہ نے فارسی میں ترجمہ کیا (شرح کبیر انقروی در مثنوی معنوی مولوی، جلد ۱ تہران ۱۳۴۸ھ شمسی)؛ (۴) زبدۃ الفحوص فی نقش الفصوص: ابن العربی کی فصوص الحکم کی ایک مختصر شرح؛ (۵) شرح ھیاکل النور (یا ایضاح الحکم) شہاب الدین سہروردی (م۵۸۷/۱۱۹۱) کی اسی نام کی کتاب کی شرح؛ (۶) شرح قصیدہ التائیہ: ابن الفارض کے مشہور قصیدے کی شرح۔

ان شروح کے علاوہ اسماعیل نے متعدد چھوٹے چھوٹے رسائل بھی لکھے (مکمل فہرست کے لیے دیکھئے ایم طاہر اور احمد حلمی کتب مذکورہ، محل مذکور)۔ جن میں مندرجہ ذیل زیادہ معروف ہیں: (۱) مفتاح البلاغہ ومصباح الفصاحہ ،ترکی میں تصنیف کی گئی، لیکن بنیادی طور پر فارسی اور عربی رسائل اسلوب انشا اور قواعد پر مشتمل ہے(مطبوعہ استانبول ۱۲۸۴ھ/ر۔۱۸۶۷۔۱۰۸۹ء)؛(۲) منہاج الفقراء: صوفیانہ اصطلاحات کی تشریح، زیادہ تر عبداللہ انصاری (م۴۸۱ھ/۱۰۸۸۔۱۰۸۹ء) کی منازل السائرین سے متعلق ہے(استانبول ۱۲۸۶ھ/۱۸۶۹۔۱۸۲۰ء)؛ (۳) حجۃ السماع: سماع میں گھوم کر رقص کرنے والے درویشوں کے دفاع میں ایک مختصر رسالہ۔ یہ علیحدہ اور مذکورہ رسائل کے ساتھ دونوں طرح طبع ہو چکا ہے؛ (۴) ان کی تمام شاعری ایک دیوان کی صورت میں یکجا کر دی گئی ہے (دیکھیے فہرست دواوین)۔ شیخ غالب نے اس کی مدح میں ایک پورا قصیدہ لکھا ہے جو ان کی عزت واحترام کی دلیل ہے، جو انہیں ان کے مذہبی اور صوفیانہ افکار کے باعث حاصل تھی (دیکھیے احمد حلمی، بمحل مذکور)۔

مآخذ: متن مقالہ میں مندرجہ کتب کے علاوہ دیکھیے (۱) ثاقب زادہ : سفینہ حفصیہ مولویان، قاہرہ ۱۲۸۳/۱۸۶۶ھ۔ ۱۸۶۷، ۲: ۳۷-۴۴ ؛ جو کہ مثنوی کی شرح کے متعلق ہے ؛(۲) اسرار زادہ : تذکرہ شعرائے مولویہ، محزونہ در کتب خانۂ استانبول یونیورسٹی T.y ص ۱۲۵-۱۲۷ ؛(۳) علی نور : سماع خانۂ ادب، استانبول ۱۳۰۹ھ/۱۸۹۱-۱۸۹۲، ص۸۰-۸۳.

(تحسین یزکی [ت : قیوم خان درانی ؛ ن: محمود الحسن عارف])

••------------••

※ **اسماعیل صبری** : ایک مصری شاعر (۱۸۸۶ء۔ ۱۹۵۳ء) ابو امیہ کنیت المعروف بہ "اسماعیل صبری"۔ اس کا ابتدائی شاعرانہ کلام، جو ۱۹۱۰ء سے متعلق ہے، اس کے وفات کے بعد جمع کرکے شائع کیا گیا۔ اس کے رومانی گیت (دیکھیے دیوان میں، غزل الاغانی، ص ۱۸۳۔ ۲۵۸) علم عروض کے آداب فن، زبان کی پاکیزگی اور اپنے پختہ اسلوب کی بنا پر خصوصی توجہ کے مستحق ہیں۔ ان گیتوں میں سے کچھ گیت غنائیہ نظموں کی صورت میں جذبات نگاری کے مظہر ہونے کے باعث موسیقی کے لیے موزوں سمجھے گئے ہیں اور اس دور میں رومانی اور رقت انگیز جذباتی شاعری کی میراث کی حیثیت رکھتے ہیں۔ تاہم یہ بات زیادہ اہمیت نہیں رکھتی کہ اس کی پختہ عمر کی تحریریں اس کی نوعمری کے ذہنی تضاد پر مشتمل قصیدوں سے کافی حد تک مبرّیٰ ہیں۔ البتہ اس بات پر زور دینا مناسب ہوگا کہ یہ مصنف جو کلاسیکل عربی شاعری پر عبور رکھتا تھا، اپنی نظموں میں البُحتری، المتنبی اور دیگر عباسی شعرا کے نامکمل مصرعوں کو شامل کرنے کا مرتکب ہوتا نظر آتا ہے، جہاں کہیں ایسا ہوا ہے دیوان کے مُرتّبین نے اپنے خصوصی حواشی میں اس کی اس روش کو اس کا مخصوص طرز بیان گردانا ہے۔

اس کی دو نظموں میں، جن کے عنوانات النونیہ الکبری اور الھمزیۃ الکبری (دیوان، ص ۲۷ تا ۷۵ اور ۷۶۔۱۰۴) جو مختلف طوالت سے تحریر کیے گئے ہیں۔ شاعر نے مناجاتی معذرت خواہانہ اور آنے والی زندگی [آخرت] وغیرہ عنوانات، پر تاریخی اور اسلامی روایات کے پس منظر میں، کھل کر اظہار خیال کیا ہے، لیکن اللہ تعالیٰ کی حمد، حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم اور ان انبیا علیہم السلام کی نعت کے ساتھ ساتھ، جن کے بارے میں قرآن نے معلومات فراہم کی ہیں، ہم اس کے کلام میں جگہ جگہ، دیگر موضوعات پر بھی معنی خیز انداز میں اظہار خیال پاتے ہیں، یہ باتیں یقیناً قرآن حکیم سے حاصل کردہ ہیں۔ دیوان میں کچھ تشریحی عبارتیں بھی ہیں، لیکن دوسری جانب اس کے وہ عام اشعار ہیں جو سماجی زندگی میں پیش آنے والے واقعات کے اثرات کے تحت ابھرنے والے اس کے خیالات کی عکاسی کرتے ہیں، اسی خصوصیت کی بنا پر وہ اپنے ہم عصر شعرا، مثلاً احمد شوقی [رک بآں] اور حافظ ابراہیم [رک بآں] کے ساتھ مماثلت رکھتا ہے۔

اسماعیل صبری ایک تمثیلی کتاب کے "ترانے" اور چند تراجم کا مؤلف بھی ہے، جس کے کچھ اقتباسات دیوان کے آخری حصے میں موجود ہیں۔

مآخذ : (۱) دیوان، کی طباعت، جو مصنف کی زندگی اور اس کی پیشہ ورانہ سرگرمیوں کے بارے میں بہت کم معلومات پر مشتمل ہے۔ احمد کمال ذکی، عامر محمد بحیری اور محمد القصاص کی کوششوں کی رہین منت ہے۔ اسے وزارت ثقافۃ و قومی رہنمائی قاہرہ نے بدون تاریخ، شائع کیا ہے۔

(U.Rizzitano [ت : قیوم خان درانی؛ ن : محمود الحسن عارف])

••-------------••

※ **اسماعیل صدقی** : ایک مصری مدبر اور سیاست دان، وہ مصر کے ایک معزز خاندان میں ۱۸۷۵ء میں پیدا ہوا۔ اس کے والد اور نانا دونوں خدیوی حکومت میں اعلیٰ عہدوں پر فائز رہے۔ اپنے دیگر ہم عصروں کی مانند، جو سیاست کو بطور پیشہ اپنانا چاہتے تھے، اس نے قانون کا مطالعہ کیا۔ برطانیہ کے خلاف "طلبا کی تحریک" میں حصہ لیا، جس کی خدیو حکومت نے حوصلہ افزائی کی۔ ۱۸۹۴ء میں اپنی تعلیم مکمل کرنے کے بعد اسے وزارت قانون میں ایک کم درجہ کا عہدہ مل گیا۔ اس نے جلد ترقی کے مراحل طے کیے، جو اس کی ذاتی کوششوں اور اس کی فطری استعداد کے علاوہ زیادہ تر اس کے خاندان کے حلقہ احباب کی کوششوں کا نتیجہ تھے، چنانچہ وہ ۱۹۰۸ء میں وزارت داخلہ میں نائب معتمد (انڈر سیکرٹری) بن گیا۔ ۱۹۱۴ء میں رشدی پاشا کے عہد حکومت میں اسے پہلی مرتبہ کابینہ کا رکن بنایا گیا، لیکن اس نے اس کے

فوراً ہی بعد استعفا دے دیا۔

جب ۱۹۱۸ء میں پہلی جنگ عظیم اختتام پذیر ہوئی، تو صدقی نے "وفد تحریک" میں حصہ لیا، جس پر اسے "سعد زغلول پاشا" کے ساتھ ۱۹۱۹ء میں مالٹا بدر کر دیا گیا، لیکن جب "وفد" کو "مجلس امن" میں شامل ہونے کی اجازت دے دی گئی، تو وہ اس کے ارکان میں شامل تھا۔ پیرس میں وفد اور صدقی کے درمیان اختلاف پیدا ہو گیا اور صدقی "وفد" کے مطالبات کو نتیجہ کے اعتبار سے ناکام خیال کرتے ہوے قاہرہ واپس آگیا۔ وفد سے الگ ہوجانے سے اس کی سیاسی زندگی نے نئی کروٹ لی، کیونکہ اب وہ مصر میں "وفد" کے ایک مخالف سیاست دان کی حیثیت سے سرگرم عمل ہوگیا۔ ۱۹۲۲ء کے اعلان کے مسودہ کی تیاری اور اس کے نفاذ میں جس سے مصر کو آزادی نصیب ہوئی، اس نے ایک ممتاز رہنما کا کردار ادا کیا۔ اسی طرح ۱۹۲۳ء کا آئین بنانے میں بھی وہ پیش پیش تھا۔ یہ دونوں دستاویزات "وفدیوں" کے لیے غیر اہم تھیں۔ اس کے بعد بھی، ۱۹۴۶ء میں سیاست سے اپنی سبکدوشی تک، وہ مصری معاملات کے متعلق انتھک جرأت کے ساتھ وفدیوں کا مقابلہ کرتا رہا۔ وہ اس بارے میں فوج کے استعمال سے بھی قطعاً ہچکچاہٹ محسوس نہ کرتا، جس میں برطانوی دستے بھی شامل ہوتے تھے، تاکہ وہ وفدیوں کی مخالفت کو دبا سکے اور ان کی مطبوعات کو بند کرا سکے۔ اسی بنا پر اسے مصر کی ممتاز، طاقت ور مگر متنازعہ شخصیت سمجھا جاتا ہے، البتہ وہ بطور ماہر مالیات شہرت کا واقعی حق دار تھا.

اسماعیل صدقی دو مرتبہ، یعنی ۱۹۳۰ء اور ۱۹۴۶ء میں مصر کا وزیراعظم رہا۔ دونوں بار اس کے خلاف قوم پرستوں اور عوام کی شورش برپا ہوئی، جو وفدیوں کی حکومت برطانیہ کے ساتھ کوئی معاہدہ نہ ہونے یا اس کی مصر اور سوڈان میں حیثیت کی بنا پر تھی۔ ۱۹۳۱ء میں اس نے آئین میں ترمیم کی جس میں "ووٹرز کی تعداد" کو محدود کیا۔ اس موقع پر اس نے عوامی جماعت (Peoples Party) بنائی تاکہ وہ پارلیمنٹ میں اس کی حمایت کرے۔ صدقی کا دفتری طریق کار عوام میں ناپسندیدہ اور غیر مقبول تھا۔ وہ برطانیہ سے دونوں ملکوں کے ما بین خوشگوار تعلقات کے لیے درکار مراعات کے حصول میں ناکام رہا۔ اور وفدیوں کی انتہا پسندی کے پیش نظر وہ اعتدال پسند مصریوں کو بھی اپنی معاونت کے لیے صف آرا نہ کر سکا۔ ۱۹۴۶ء میں صدقی اور برطانوی وزارت خارجہ کے معتمد سیکرٹری، ارنسٹ بیون (Eartnest Bevin) کے درمیان لندن میں ایک معاہدہ کی تشکیل پر ابتدائی سمجھوتہ ہو گیا، لیکن وفدیوں کی مخالفت کے باعث اس کی منظوری ناممکن ہوگئی۔ لندن سے واپسی پر، جب کہ وہ ایک بیمار اور لاغر شخص کی تصویر پیش کر رہا تھا، وہ سیاست سے سبکدوش ہوگیا۔ صدقی کا انتقال ۱۹۴۸ء میں ہوا.

مآخذ: اسماعیل صدقی: مذکرات، قاہرہ ۱۹۵۰ء؛ (۲) عبدالرحمٰن الرافعی: ثورہ سنہ ۱۹۱۹ء، قاہرہ ۱۹۴۶ء؛ (۳) وہی مصنف: فی اعقاب الثورۃ المصریہ، ۳ (جلدیں) قاہرہ ۱۹۴۷ء۔۱۹۵۱ء؛ (۴) محمود وائی زید: *Egypt Struggle for Independence*، بیروت ۱۹۶۵ء؛(۵) P.J. Vatikioits: *The Modern History of Egypt*، لندن ۱۹۶۹.

(A.Keudar [ت: قیوم خان درانی؛ ن: محمود الحسن عارف])

••-------------••

اسماعیل صفا: (۱۸۶۷ء۔۱۹۰۱ء)، دبستان ہاے تنظیمات اور "ثروت فنون" کے عبوری دور کا ایک ترکی شاعر۔ ولادت مکہ مکرمہ میں ہوئی، جہاں اس کا والد محمد بھت، جو طرابزون کا رہنے والا اور قدیم دبستان شاعری کا ایک چھوٹے درجے کا شاعر(دیکھیے ابن الامین محمد کمال: *Son asir Turk Sairleri*، استانبول ۱۹۳۰ء، ۱:۱۷۷۔۱۷۸) اور صوبہ حجاز میں مکتوب جی (چیف سیکرٹری) کے عہدے پر فائز تھا۔ وہ سات برس کا تھا کہ اس کی والدہ سامیہ عائشہ کا انتقال ہوگیا۔ اپنے والد کی وفات ۱۸۸۰ء کے بعد وہ اپنے دونوں بھائیوں کے ہمراہ استانبول چلا گیا۔ سرزمین عرب اور اس کے صحرا میں اس کی ابتدائی

پرمسرت زندگی نے اس کے ذہن پر دیرپا نقوش چھوڑے، جس کا اظہار اس کی نظموں میں بخوبی ہوتا ہے۔ مکہ مکرمہ میں اس کے والد نے اسے عربی اور فارسی کی تعلیم دی، استانبول میں اس نے اپنے بھائیوں کے ہمراہ، دارالشفقت سے، جو یتیم بچوں کے لیے ثانوی تعلیمی مدرسہ کے طور پر معروف تھا، اپنے ذاتی خرچ پر، داخلے کا امتحان پاس کیا۔ ۱۸۹۰ء میں بی۔اے کی سند حاصل کرنے کے بعد، اس نے تھوڑی سی مدت کے لیے دفتر ٹیلی گراف میں ملازمت اختیار کر لی اور بعد ازاں مختلف ثانوی مدارس میں "ادب" کی تعلیم دیتا رہا۔ اس نے نوعمری میں شادی کر لی، مگر جلد ہی اس کی بیوی فوت ہوگئی اور وہ خود بھی تپ دق میں مبتلا ہوگیا۔ جزیرہ مدلی (Mytilene) میں، جہاں وہ بحالی صحت کے لیے گیا تھا، مختصر قیام کے بعد وہ استانبول واپس آگیا۔ وہ اپنے آزادانہ افکار کے باعث، جسے وہ پوشیدہ نہ رکھ سکا (نیچے دیکھیے)، سلطان عبدالحمید کی خفیہ پولیس کی نظروں میں آ گیا، گدیک پاشا میں اس کے مکان کی، جہاں وہ اپنے "ترقی پسند" دوستوں سے، عموما ملاقات کرتا تھا، خفیہ پولیس کے ذریعے متواتر نگرانی رہتی۔ اسماعیل کمال (۱۹۰۸ء) کے آئین کے بعد البانیہ کے شہر بیرات کے نواب کی تجویز پر، نامور دانشوروں کا ایک وفد جس میں اسماعیل صفا اور مجلّہ "ثروت فنون" کا شاعر توفیق فکرت بھی شامل تھا بورس (Boars) کی فتح پر برطانوی سفارت خانے میں مبارک دینے لگے۔ اپنے محبوب افکار میں تضاد سے لاعلمی کے باعث، بعد ازاں یہ دعوی کیا کہ ایسا انہوں نے سلطان کے خلاف ایک مذاق کے طور پر کیا تھا، البتہ یہ فعل ان کی صوبہ بدری کے احکام کی بنیاد بن گیا۔ اسماعیل صفا کو سیواس بھیج دیا گیا، جہاں وہ ایک برس کے بعد ہی آب و ہوا کی شدت کا شکار ہوگیا (۱۹۰۱ء)۔

"اسماعیل صفا" کی ابتدائی نظمیں ناجی کے مجموعہ معالم اور بعد ازاں اس کے رسالے "مرصاد" میں چھپیں۔ بیس برس کی عمر میں وہ ادبی حلقوں میں ایک نامور شاعر کی حیثیت سے جانا جاتا تھا۔ اس کے قلم سے نکلنے والے اشعار اتنے سلیس اور بے ساختہ ہوتے کہ ناجی (معلم) نے جس کے اثرات اس کی ابتدائی نظموں میں نمایاں ہیں، اسے شاعر مادر زاد کا نام دیا۔ وہ جلد ہی رسالہ مرصاد کا سب سے ممتاز مضمون نگار بن گیا تاوقتیکہ اسے بند نہ کر دیا گیا۔ آہستہ آہستہ ناجی کے ادبی اثرات کی جگہ رجائی زادہ اکرم، عبدالحق حامد اور خاص طور پر توفیق فکرت کے اثرات نے لے لی، جو اس کے قریبی دوست بن گئے تھے اور باقاعدگی کے ساتھ "ثروت فنون" کے لیے لکھتے تھے۔ قدیم اور جدید دونوں طرح کے ناقدین اس کے غیر معمولی شاعر ہونے پر متفق ہیں۔ اس کی ابتدائی نظموں کو پیش نظر رکھتے ہوے جو زیادہ تر اس کی بچپن کے دور کی جذباتی یادوں پر مشتمل ہیں، اسماعیل صفا کو عام طور پر ایک نفیس احساسات کا حامل شاعر تسلیم کیا جاتا ہے۔ جس نے اپنے بے ساختہ پن اور سہل انداز میں غم انگیز غنائیوں، وطنی نغموں اور مذہبی جذبات کی ترجمانی عمدہ اشعار میں کی۔ اس کی شاعری پر اس ابتدائی اور نامکمل تنقید نے (اس سے متعلق) بعد کی تنقیدات پر برا اثر ڈالا اور اس کے انتقال کے بعد شائع ہونے والی اس کے بہت سے تصنیفی کام کو ناقدین نے نظر انداز کر دیا، حالانکہ اس کے اس کام سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ وہ مزاح، اخلاق اور سیاسی طنز پر مشتمل شاعری کرنے کے اوصاف بھی رکھتا تھا۔ خاص طور پر اس کی نظم تظلم (شکایت ظلم)، سب سے پہلے نوجوان ترکوں کے ترجمان احمد رضا کے رسالے "مشورت" میں پیرس سے شائع ہوئی (تکملہ، ۱۱ عدد ۹ (۱۸۹۳ء) اور دوبارہ معمولی اغلاط اور فروگزاشتوں کے ساتھ عبداللہ جودت کے "اجتہاد" میں چھپی (عدد ۱۰۵، ۸ مئی ۱۹۳۰ء)، جو بعد ازاں ابھرنے والے اشرف اور فکرت دبستانوں کے لیے سیاسی طنزیہ شاعری میں رہنما ثابت ہوئی۔ (اس نظم میں وہ کہتا ہے): "تم نے اس کے کہنے پر اپنے آس پاس ذلیل اور ظالم افراد جمع کر لیے۔ تم

نے بدچلن، بے علم اور غداران وطن افراد کو صاحب اقتدار بنا دیا۔ تم نے مختلف پیشہ وروں کے اندر گھس کر جاسوسی کرنے کو قابل احترام بنا دیا، تم نے عظیم شخصیات کو ملک بدر کیا اور بہت سے بلند مرتبہ افراد کے خلاف مقدمات بنائے (اس سے مدحت پاشا مراد ہے) مجھے بتائیے اے خلیفہ؟ تم میں اور ایک جلّاد میں کیا فرق ہے؟ لوگوں نے تمہیں حکومت کے ظالمانہ اقدامات کے بارے میں مطلع کیا، لیکن تم نے بات سنی ان سنی کر دی۔ تمہارے خدام نے لوگوں کو اذیتیں دیں تو بھی تم نے اسے کوئی اہمیت نہ دی۔ غیر ملکیوں نے ہمارے ملک سے مال بنایا تو بھی تم نے نظر انداز کیا، دوستوں نے تمہیں ہر شے کے بارے میں خبردار کیا مگر تم نے ان کی باتوں پر کوئی دھیان نہ دیا۔ تم نے معذور لوگوں کی رپورٹوں (اخبارات وغیرہ) کو رہنمائی کرنے والے خطبات پر ترجیح دی۔ سلطنت کا خزانہ چند چوروں کے ہاتھوں میں ہے۔ ملک تباہی کے دہانے پر پہنچ چکا ہے اور لوگ بھوکے ہیں۔ تمہارے زوال کا دن عوام کے لیے دعوت اور خوشی کا دن ہوگا"۔

اپنے قریبی احباب میں اسماعیل صفا اپنے سادہ لوح منصوبوں کے ذریعہ سلطان عبدالحمید کا تختہ الٹانے کے بارے میں ذکر کیا کرتا تھا (خالد ضیا اصغ گل: کرک یل، استانبول ۱۹۳۶ء، ۴:۷۹).

اس کی دوسری اہم نظم، جو ایسا محسوس ہوتا ہے کہ نظر انداز رہی ہے، داماد محمود پاشا کے قصیدے کی تخمیس پر مشتمل ہے۔ یہ دراصل حسن پاشا کے متعلق ہے، جو ۱۸۹۷ء کی یونان ترکی جنگ کے دوران میں بحریہ کا وزیر تھا، یہ ایک تیز چبھن والی شوق انگیزی سے لبریز طنزیہ نظم ہے، جو ضیا پاشا کی مشہور نظم ظفر نامہ سے متاثر ہو کر لکھی گئی ہے۔ حسن نے اپنی عہدہ وزارت کے دوران میں ترکی بحری بیڑے کو مسلسل "آبنائے زریں" میں لنگر انداز کیے رکھا۔ جو بالآخر اس کی تباہی کا باعث بنا۔ اسماعیل صفا شوخ انداز فکر کے ساتھ تباہ ہونے والے جہاز کی کیفیت بیان کرتا ہے اور سخت لہجے اور پرجوش انداز میں غیر ذمہ دار اور اس کے بدچلن وزیر اور عملہ کے اختلافات پر روشنی ڈالتا ہے.

اسماعیل صفا مندرجہ ذیل کتب کا مصنف بھی ہے: (۱) خذما صفا، استانبول ۱۳۰۸ھ۔ اس میں اس کے والد کے غیر مطبوعہ اشعار بھی شامل ہیں؛ (۲) مغدور سیدا، استانبول ۱۳۰۸ھ، بیانیہ نظم؛ (۳) سونوحات، استانبول ۱۳۰۸ھ؛ (۴) منسیات، استانبول، ۱۳۱۲ھ؛ (۵) مولد پدری زیارت، اپنے والد کے آبائی قصبہ طرابزون کے بارے میں ایک مختصر نظم (استانبول ۱۳۱۲ھ)؛ (۶) اتناق حقین تخمیسی، استانبول ۱۳۲۸ھ؛ (۷) حسیات، اس کے اپنے بھائی علی کامی (اکیوز) کے اہم مقدمہ کے ساتھ) استانبول ۱۳۲۸ھ.

مآخذ: (۱) اسماعیل حکمت: اسماعیل صفا، استانبول (۱۹۳۳ء)؛ (۲) خالد ضیا اضغگل: کرک یل، استانبول ۱۹۳۰ء، ۴:۷۹ و بعد؛ (۳) حسین کند یلچین: ادبی خنیرا لر، استانبول ۱۹۳۳ء و بمواقع عدیدہ؛ (۴) نیز دیکھیے توفیق فکرت پر بہت سے مقالات، جہاں اسماعیل صفا سے متعلق بہت سے حوالہ جات ہیں.

(فہرعز [ت: محمود الحسن عارف])

••..............••

اسماعیل غالب: (۱۸۴۸ء-۱۸۹۵ء)، ایک ※. ترکی مؤرخ اور سکّوں کا ماہر، وزیراعظم ادہم پاشا [رک بآں] کا فرزند، حامد بے کا بھائی [رکّ بہ عثمان حامدی] شاہی عجائب گھر اور مؤرخ خلیل ادہم کے عجائب خانے کا منتظم اعلی، اس کی ولادت استانبول میں ہوئی۔ اس نے نوعمری میں ہی سرکاری ملازمت اختیار کر لی۔ پھر ریاست کی مشاورتی مجلس کا رکن ہوگیا اور ۱۸۹۴ء میں مغلیہ کے ناظم کا نائب خاص تعینات کر دیا گیا، جہاں وہ شدید بیمار ہونے کے باعث استانبول لوٹ آیا اور آئندہ برس وہیں اس کا انتقال ہوگیا۔ اس کی قبر اسکودار کی اسکین "جامعہ" کے قبرستان میں ہے۔ اسماعیل غالب کی بطور ایک دانشور شہرت، اس کی اسلامی ممالک کے سکّوں سے متعلق اس

کی خدمات کی مرہون منت ہے، چنانچہ حمدی بے کی حکومت کے دوران میں اور اس کے بعد بھی وہ اسلامی ممالک کے سکّوں کو باقاعدگی کے ساتھ اور منظم طور پر جمع آوری اور ان میں اضافہ کرنے کا ذمہ دار رہا۔ اس کا نجی ذخیرہ اس کی وفات کے بعد شاہی ٹکسال نے خرید لیا، اس کا بنیادی تصنیفی کام جو محتاط فہرست سازی اور بیانیہ کی صورت میں ہے، حسب ذیل ہے:

(۱) تقویم مسکوکات عثمانی (۱۳۰۷۔۱۸۹۰ء)؛ (۲) تقویم مسکوکات سلجوقی (۱۳۰۹۔۱۸۹۲ء)؛ (۳) مسکوکات ترکمانی قتالوجی؛ جو فرانسیسی میں بھی مطبوعہ ہے (۱۳۱۱ھ۔ ۱۸۹۴ء) بعنوان Essai de Mumismatique Turcomane (اس کا نجی مجموعہ ۱۳۱۱ھ/۱۸۹۴ء)؛ مسکوکات قدیمی اسلامی قتالوغی (۱۳۱۲ھ)، اس کے کئی مقالات اور مضامین کے لیے دیکھیے L.A mayer: Bibliography of Muslim Numismatics، بار دوم اور خلیل ادہم Islamic Numismatik Tecrubesi، انقرہ ۱۹۳۲ء).

مآخذ: (۱) J.H.Mordtmann: در Encyclopaedia of Islam، بار اول، بذیل مادہ غالب (ترکی ترجمہ در J.A، بذیل، مادہ غالب)؛ (۲) ابراہیم علاؤ الدین گوسہ: Meshur Adamlar Ansiklopedisi (استانبول ۱۹۳۲۔۱۹۳۵ء).

(G. C. Miles [ت: محمود الحسن عارف])

⊗ **اسماعیل بن حماد بن ابی حنیفہ:** ایک نامور عالم، فاضل عابد و زاہد اور فقیہ، کنیت ابوعبداللہ۔ امام ابو حنیفہ کے پوتے اور اپنے عہد کے معروف عالم (الشیرازی: طبقات، ورق ۴۰)۔ انہوں نے اپنے والد حماد اور نامور فقیہ حسن بن زیاد سے فقہ اور اپنے والد، عمرو بن ذر، مالک بن مغول، ابن ابی ذئب اور قاسم بن معن وغیرہ سے حدیث پڑھی (دیکھیے فقیر محمد جہلمی: حدائق)۔ پہلے بغداد، پھر بصرہ اور پھر رقہ کے قاضی مقرر ہوئے۔ وہ احکام قضا اور وقائع اور نوازل سے متعلقہ مسائل میں بڑی بصیرت رکھتے تھے۔

ان کے بعد، بصرہ میں قاضی یحییٰ بن اکثم کا تقرر کیا گیا۔ جب وہ وہاں سے رخصت ہوئے تو قاضی یحییٰ بن اکثم اور علاقے کے معززین نے انہیں بڑی عزت و احترام کے ساتھ رخصت کیا۔ اس وقت لوگ انہیں کہہ رہے تھے کہ آپ سے ہمارے مال اور ہماری جانیں محفوظ رہی ہیں (ابن خلکان، ۲: ۲۰۵، عدد ۲۰۴)۔ انہوں نے اپنے دادا کے متعلق بعض روایات بھی نقل کی ہیں۔ انہوں نے عین عالم جوانی میں ۱۷۶ھ / ۷۹۳ء میں انتقال کیا (ابن خلکان، ۲: ۲۰۴) بقول فقیر محمد جہلمی قضا کے علاوہ ان سے کوئی خدمت مروی نہیں ہے۔

مآخذ: دیکھیے (۱) ابن خلکان، ۱: ۲۰۵، (عدد، ۲۰۴)؛ (۲) الجواہر المضیئۃ، ۱: ۱۴۸؛ (۳) البغدادی: تاریخ بغداد، ۶: ۲۴۳؛ (۴) فقیر محمد جہلمی: حدائق الحنفیہ، ص ۱۶۶ (چند تسامحات کے ساتھ).

(محمود الحسن عارف)

اسماعیل بن یسار النسائی: مدینہ منورہ کا ※ ایک شاعر، جس کا انتقال طویل عمر بسر کرنے کے بعد سلطنت بنو امیہ کے اختتام (۱۳۲ھ / ۷۵۰ء) سے کچھ عرصہ قبل ہوا۔ وہ آذربائیجان کے ایک قیدی کی اولاد میں سے تھا اور ایک قریشی تیم بن مرہ کا مولی (آزاد کردہ غلام) تھا، وہ اپنے والد کے پیشہ کے بارے میں یہ بتایا کرتا تھا کہ وہ کھانے تیار کرتا تھا یا شادیوں کے لیے قالین فروخت کیا کرتا تھا، لیکن ان معلومات کا مناسب انداز میں جائزہ لینے کی ضرورت ہے۔

مدینہ منورہ میں سکونت پذیر ہونے کے باعث وہ [حضرت عبد اللہ بن زبیرؓ] کا حامی تھا، لیکن اس کی عروہ بن الزبیر [رک باں] کے ساتھ دوستی (جس کی وجہ سے اس نے عبداللہ بن الزبیر (۷۳ھ / ۶۹۲) کے زوال کے بعد عبدالملک بن مروان کے دربار تک رسائی کی) اسے خلیفہ کے دربار تک لے گئی۔ یہی عروہ ہیں جن کو اس نے اپنے ایک قصیدے میں مخاطب کیا۔ بنو مروان سے

پوشیدہ نفرت کے باوجود، اس نے ہمیشہ الولید بن یزید (م ۱۲۵ھ/۷۴۳ء) کے زمانے تک کے اموی شہزادوں اور خلفا کے متعلق مدحیہ قصیدے لکھے ہیں۔ الاغانی کے مطابق اس کی شاعری میں کوئی ہجویہ قصیدہ نہیں ہے۔ البتہ اس کے اشعار مرثیوں (خاص طور پر اس کے بھائی محمد اور عروہ بن الزبیر کے ایک بیٹے) اور عمدہ غزلوں پر مشتمل ہیں۔ جن کو موسیقی کی دھنوں پر مرتب کیا گیا۔ تاہم ان اشعار سے عربوں کی تذلیل اور عجمیوں کی عظمت نمایاں ہوتی ہے، ایک شعر میں نوزائیدہ لڑکی کو زندہ درگور کرنے (وأد) کا بھی حوالہ دیا گیا ہے، جبکہ باقی اشعار شاعر کے اپنے شاندارحسب ونسب کے بارے میں ہیں۔ کہا جاتا ہے کہ وہ اس قدردلیر تھا کہ خلیفہ ہشام بن عبدالملک کے سامنے اشعار کو گا کر پڑھتا تھا۔ ایک نظم کی بنا پر، جس میں اس نے خلیفہ کو نظر انداز کر دیا اور اپنے آباؤ اجداد کی تعریف کو طویل کر دیا تھا، اسے یہ سزا ملی کہ اسے لباس سمیت تالاب میں غوطہ دیا گیا اور بعد ازاں اسے حجاز سے صوبہ بدر کر دیا گیا۔ ان واقعات کے پیش نظر اسماعیل بن یسار النسائی کو پہلا شعوبی شاعر سمجھنا چاہئے اور الاغانی کے مطابق اس کا بیٹا ابراہیم بھی اس بارے میں اسی کا مُقلِد تھا، جس کے لیے، اس نے چند سطور لکھی ہیں۔ اس کے بھائی محمد اور موسیٰ جو شہوات کے نام سے معروف ہیں، بھی شاعر تھے[رکّ بہ موسیٰ شہوات]۔

مآخذ: (۱) قتیبہ: الشعر، ص۳۶۶/۵۵۹؛ (۲) ابن سلام الجمحی، ص۶۔ ۳۴۵۔۳۴۶؛ (۳) الاغانی، ۴:۱۲۷۔۱۱۹ (مطبوعہ بیروت، ۱۷:۲۶۔۴۰۹)؛ (۴) البغدادی: خزانہ، ۱۴۴ (مطبوعہ قاہرہ ۱:۲۷۱)؛(۵) طٰہ حسین: فی الادب الجاہلی، ص۱۷۶؛ (۶) گولت سیھر: Muh. stud، ص۱:۱۶۰؛ (۷) Rescher: Abrissi، ۱:۱۸۶۔۱۸۸؛(۸) Nalluno: Letteretature، ص ۱۳۹۔۱۴۰ (فرانسیسی ترجمہ: ص۱۰۱۴۔۱۰۱۵)؛ (۹) بروکلمان : تکملہ، ۱:۹۵.

(Ch. pellat[ت: محمود الحسن عارف])

••-------------••

⊗ **اسیدؓ بن حضیر**: بن سماک بن عتیک بن امرئ القیس بن زید بن عبدالاشہل الانصاری، رضی اللہ عنہ (م۲۰یا۲۱ھ/۶۴۲۔۶۴۳ء) نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے ایک نامور اور جلیل القدر انصاری صحابی اور آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے مقرر کردہ بارہ نقباء میں سے ایک نقیب (ابن حجر العسقلانی: الاصابہ، ۱:۴۹) کنیت ابویحییٰ (ابن حجر : فتح الباری، ۷:۱۲۵) اور ابوعتیک تھی۔ ان کے والد جنگ بعاث میں اپنے قبیلہ اوس کے سردار اور کماندار اعلیٰ تھے۔

حضرت اسیدؓ کا شمار انصار میں سے اسلام، قبول کرنے والے "سابقوں اولون" میں ہوتا ہے۔ انہوں نے حضرت مصعبؓ بن عمیر کے ہاتھ پر حضرت سعدؓ بن معاذ سے قبل اسلام قبول کیا (ابن ہشام: السیرۃ ' ۲:۷۷) بیعت عقبۂ ثانیہ میں شریک ہوئے۔ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کے اور حضرت زیدؓ بن حارثہ کے مابین مؤاخات قائم فرمائی۔ غزوۂ بدر میں ان کی شمولیت کا مسئلہ مختلف فیہ ہے۔ ابن السکنؒ نے غزوۂ بدر میں ان کی شمولیت کا اثبات کیا ہے، مگر بعض لوگ اس سے اختلاف کرتے ہیں۔ غزوۂ احد میں وہ ان لوگوں میں شامل تھے، جو جنگ میں ثابت قدم رہے، اس دن انہیں سات زخم لگے (حوالہ مذکور)۔ مشہور روایت کے مطابق واقعۂ افک [رکّ بہ افک] میں انہوں نے ہی بنو اوس کی طرف سے حضرت سعدؓ بن عبادہ کو جواب دیا تھا، جن کی گفتگو میں عبد اللہ بن ابی بن سلول رئیس المنافقین سے حمایت کا رنگ جھلکتا تھا (ابن ہشام : جوامع السیرۃ، ص ۲۰۶)۔

حضرت اسیدؓ نے حضرت عمرؓ کے زمانہ خلافت میں ۲۰ یا ۲۱ھ میں انتقال فرمایا، بعض روایات سے پتہ چلتا ہے۔ کہ وفات کے وقت ان پر خاصا قرض تھا، حضرت عمرؓ نے تین سال تک مسلسل ان کے باغ کے پھل فروخت کرکے ان کا قرض ادا کیا اور پھر زمین ان کے خاندان کو واپس کر دی اور فرمایا کہ میں اپنے بھتیجوں کو مفلس نہیں چھوڑوں گا (الاصابہ، ۱:۴۹)۔

(۲) فضائل ومناقب: ان کے فضائل ومناقب کا اس امر سے اندازہ کیا جا سکتا ہے، کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی طرف سے لیلۃ العقبہ میں انہیں ایک نقیب (سردار) متعین فرمایا تھا۔ ایک روایت میں ہے کہ ایک اندھیری رات میں حضرت اسیدؓ بن حضیر اور عبادؓ بن بشر نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس دیر تک بیٹھے رہے۔ جب وہ آپؐ کی مجلس سے فارغ ہوے، تو دونوں میں سے ایک کی لاٹھی از خود روشن ہوگئی۔ جس کی روشنی میں انہوں نے اپنا سفر جاری رکھا اور جب وہ دونوں ایک دوسرے سے الگ ہوے، تو دونوں میں سے ہر ایک کی لاٹھی از خود روشن ہوگئی اور اس وقت تک روشن رہی جب تک وہ اپنے گھر نہ پہنچ گئے (البخاری، ۷:۱۲۴۔۱۲۵، کتاب مناقب الانصار، باب ۱۳، حدیث ۳۸۰۵؛ فتح الباری، ۷:۱۵؛ احمد بن حنبل: مسند، ۳:۲۷۲).

حضرت اسیدؓ بڑے خوش الحان قاری تھے۔ ایک مرتبہ وہ رات کے وقت قرآن کریم کی تلاوت کر رہے تھے، کہ اسی وقت بادل جیسی کسی شے نے ان کو ڈھانپ لیا۔ اس وقت ان کی بیوی گھر میں سو رہی تھیں اور گھوڑا ان کے قریب بندھا ہوا تھا جو بدکنے لگا۔ اس پر انہیں اندیشہ ہوا کہ مبادا وہ ان کی بیوی کو زخمی نہ کر دے، لہذا انہوں نے تلاوت روک دی۔ اگلے دن انہوں نے یہ تمام ماجرا نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو سنایا تو آپؐ نے فرمایا وہ تو فرشتہ تھا، جو قرآن سننے کے لیے قریب آ گیا تھا (البخاری، فضائل القرآن، ۹/۵۲۔۵۳؛ مستدرک، ۳:۲۸۷۔۲۸۸؛ نیز الطبرانی، (الکبیر)، ۱:۱۷۶؛ درّ الصحابہ، ص۳۰۸، عدد ۴۷).

حضرت اسیدؓ بن حضیر کو نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے بڑی محبت تھی۔ ایک مرتبہ وہ ایک مجلس میں باتیں کرکے، لوگوں کو ہنسا رہے تھے کہ آنحضور صلی اللہ وسلم نے، ان کی کمر پر ٹھوکا دیا۔ انہوں نے کہا: یارسول اللہ آپ نے مجھے تکلیف پہنچائی ہے۔ ارشاد ہوا تم ہم سے بدلہ لے لو! کہا: یارسول اللہ آپ کے جسم پر قمیص ہے، جبکہ میرے جسم پر قمیص نہ تھی۔ اس پر آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی قمیص اتار دی، حضرت اسیدؓ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کے جسم کے ساتھ لپٹ گئے اور آپؐ کے پہلو کو بار بار بوسہ دینے لگے، اور کہا: میرے ماں باپ آپؐ پر قربان، میں تو بس یہی چاہتا تھا (ابوداؤد، حدیث ۵۲۲۴؛ الطبرانی، ۱:۱۷۴۔۱۷۵؛ مستدرک، ۳:۲۸۸).

ایک روایت میں ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: اسید اچھے انسان ہیں (الترمذی، ۵:۶۶۶، کتاب المناقب، باب ۳۳؛ ابن سعد، طبقات، ۳:۶۰۲)، ام المؤمنین حضرت عائشہؓ صدیقہ سے مروی ہے کہ (عہد نبوی میں) تین انصاری صحابہ سے، کسی صحابی کی زیادہ فضلیت شمار نہ ہوتی تھی اور وہ تینوں بنو عبدالاشھل میں سے تھے، یعنی سعدؓ بن معاذ، اسیدؓ بن حضیر اور عبادؓ بن بشر (ابن حجر: فتح الباری).

ان کے انہی فضائل ومحاسن کی بنا پر، حضرت ابوبکرؓ، کسی اور صحابی کو، ان پر مقدم نہیں کرتے تھے (الاصابہ، ۱:۴۰).

ان سے کئی احادیث بھی مروی ہیں، جس میں سے ایک صحیح مسلم میں ہے (ابن حزم: جوامع السیرۃ، ص ۲۸۳) وہ عہد صحابہ کی نامور ہستیوں میں شمار ہوتے تھے (کتاب مذکور، ص ۳۲۲).

مآخذ: (۱) البخاری، الجامع الصحیح، دار المعرفۃ، بیروت۔ ۷:۱۲۴۔۱۲۵، کتاب مناقب الانصار، باب ۱۳؛ نیز فضائل القرآن؛ (۲) ابوداؤد، مطبوعہ دار الحدیث بیروت، ۱۳۸۴ھ/۱۹۷۴ء، کتاب الادب، باب ۱۶۰، باب فی قبلۃ الجسد، حدیث۵۲۲۴؛ (۳) الترمذی: الجامع السنن، طبع ابراہیم عطوہ عوض، جدہ، کتاب المناقب، باب ۳۳، حدیث ۳۷۹۵؛ (۴) الطبرانی: السنن الکبیر، ۱:۱۷۴۔۱۷۵؛ (۵) الحاکم: مستدرک، ۳:۳۸۸۔۳۸۹؛ (۶) ابن سعد: الطبقات، ۳: ۶۰۲ وبعد؛ (۷) ابن حجر العسقلانی: فتح الباری فی شرح البخاری، دارالمعرفہ، بیروت ۷:۱۲۵؛ (۸)وہی مصنف: الاصابۃ فی معرفۃ الصحابہ، دار احیاء

التراث العربی، بیروت، ۱:۴۹، عدد ۱۸۵؛ (۹) الذہبی: سیر اعلام النبلاء اور اس میں مذکور، مآخذ ؛(۱۰) ابن حزم: جوامع السیرۃ ' ص ۴۳، ۶۷، ۷۶ ، ۲۰۶، ۲۸۳، ۳۲۲).

(محمود الحسن عارف)

..-------------..

× **اشارہ:** (ع)، [ایک معروف اصطلاح]؛ معنی خیز حرکت، علامت، ایماء۔ علم البدیع [رک باں] میں "کنایہ" کا لفظ ایک خاص فنی مفہوم اختیار کر چکا ہے، لیکن اپنے ابتدائی مفہوم کی رو سے الجاحظ (بیان، ۱:۸۰ ؛ حیوان، ۱:۳۳) کے خیال میں اس سے مراد تقریر، تحریر، نصبہ اور انگلیوں پر شمار (دیکھیے حساب العقد، جس میں ہندسوں کو ظاہر کرنے کے لیے دیگر اشارے بھی زیر بحث لائے گئے ہیں) کے ساتھ ساتھ پانچ اشیا، یعنی ہاتھ، سر، کہنی، آنکھ اور ابرو کا اشارہ ہے، جو ان طریقوں میں سے ایک تصور کیا جاتا ہے جن کے ذریعے انسان اپنے خیالات کا اظہار کر سکتا ہے۔ پھر آیا الفاظ کے ساتھ یا ان کے بغیر اشارہ (نیز ایماء) انسان کے لیے (الفاظ استعمال کیے بغیر) اس طرح اپنا مافی الضمیر ظاہر کرنے کی صلاحیت رکھتا ہے (بیان ، ۱:۷۷ و بعد) جو سامع کے لیے ایک نامانوس [مگر] اس سے مقرون نظریے کی وضاحت کے لیے ضروری ہوتا ہے [ماہرین کے نزدیک]، یہ بعض اوقات الفاظ سے بھی زیادہ صریح ہوتا ہے اور آواز کی نسبت ابلاغ کی زیادہ صلاحیت رکھتا ہے؛ ہاتھ یا سر کی پروقار حرکت (حسن الاشارہ)، بعض لوگوں کے اس تصور کے باوجود کہ جسم کا مکمل طور پر حرکت نہ کرنا، وقار و حلم [رک باں] کے لیے لازمی ہے، اپنے خیال کے اظہار کا عمدہ ذریعہ ہے؛ عشقیہ شاعری میں آنکھوں کی اس زبان (اشاروں) کا اکثر ذکر آتا ہے جس کے ذریعے قلبی احساسات کو بہتر طور پر ظاہر کیا جاتا ہے اور یہ جو الفاظ کے مقابلے میں کم خطرناک ہوتی ہے۔ عشاق کے ہاں [رموز پر مبنی] ایک مکمل دستور العمل پایا جاتا ہے۔ جس کے دائرہ کار کو ملخصًا ابن حزم نے (طوق الحمامہ، فصل ۹، باب الاشارہ بالعین) یوں بیان کیا ہے: [آنکھ سے کیا جانے والا اشارہ] "قطع تعلق کرتا ہے، تعلق استوار کرتا ہے، وعدہ وعید کرتا ہے، تہدید کرتا ہے، سختی سے انکار کرتا ہے، قناعت بخشتا ہے، حکم صادر کرتا ہے، افعال سے روکتا ہے، ملازموں کی سرزنش کرتا ہے، ناظرین کے بارے میں متنبہ کرتا ہے، ہنساتا ہے، رلاتا ہے، سوالات کرتا ہے، جواب دیتا ہے، رکاوٹ بنتا ہے اور دریا دلی سے عطا کرتا ہے" (ترجمہ A.R.Nykl ،ص۴۴)؛ وہ ان علامات میں سے کچھ کے متعلق مزید بیان کرتے ہیں؛ اور ان کا مفہوم بتاتے ہیں ("آنکھ جھپکاتے ہوے پپوٹے بند کرنا رضامندی کا مفہوم دیتا ہے" وغیرہ)، لیکن [وہ] تسلیم کرتے ہیں کہ ان اشاروں کی بڑی تعداد کو بیان نہیں کیا جاسکتا اگرچہ وہ مشورۃً کہتے ہیں کہ ہر ایک کو ان کا مطلب سمجھنے کا اہل ہونا چاہیے۔

قدیم عرب اشاروں کی زبان نہ سمجھنے والے اور اپنے مخاطب کو اپنا ما فی الضمیر الفاظ میں بیان کرنے پر مجبور کرنے والے شخص کو بے وقوف تصور کرتے تھے (دیکھیے ضرب المثل: ان من لا یعرف الوحی احمق، [جو وحی یعنی اشارہ نہیں سمجھتا وہ احمق ہے]، المیدانی، ۱:۱۵، بذیل وحی)۔ چنانچہ ان کے ہاں بہت سے اشارات تھے، ان میں سے ہر اشارہ اپنے [مخصوص] معنی رکھتا تھا : مثلاً عہد وپیمان، انکار، عدم التفات وغیرہ۔ یہ اشارات روز مرہ زندگی میں مستعمل تھے۔ بعض روایات کے مطابق رسالت مآب صلی اللہ علیہ وسلم، اگر غیر واضح معانی رکھنے والے الفاظ ارشاد فرماتے تو ان کے ساتھ ساتھ ہاتھوں کے اشاروں سے کام بھی لیتے تھے [مثلاً ایک مرتبہ آپؐ نے مہینے کے دنوں کی تعداد بیان کرنے کے لیے دونوں ہاتھوں کی انگلیوں سے اشارہ فرمایا]۔ معاہدۂ [بیع] یا معاہدۂ اتحاد و مودّت کے لیے متعدد رسمی یا رموزی اشارے متداول تھے اور جب کسی معاہدۂ اتحاد ومودت کے سلسلے میں حلف اٹھایا جاتا یا اتحاد وغیرہ کے بارے میں کوئی سرگرمی عمل میں لائی جاتی [تو ان اشارات کو بروئے کار لایا جاتا ؛ رک بہ بیعہ، حلف الفضول؛ صفقہ؛ یمین؛ وغیرہ]۔ کھلے ہاتھ کا اشارہ اقتدار

کی علامت، (عصا) سے مربوط ہے [رکّ بہ عنزہ] جو خطباء و مبلغین اپنے ہاتھ میں لیے ہوتے ہیں۔ الجاحظ نے بیان کا ایک معتدبہ حصہ عصا کے متعدد مستعملات کے ذکر کے لیے مختص کیا ہے جو کہ اظہار تہدید کے لیے "کوڑے" یا تلوار کے ساتھ ساتھ کام دیتا تھا۔

گولت سیہر کی بہت سی تالیفات میں بیان کردہ مشاہدات کے اہتمام واطناب کے پیش نظر، قدیم عربوں کے رسمی یا رموزی اشارات پر مزید تحقیق کی ضرورت ہے: (Th. Noeldeke: Qrient St بح سن ۱۹۰۶ء، ۱:۳۰۳ و بعد؛ ZDMG، ۱:۴۹۵ وبعد، Abhand. Zur arab Philologie، ۱:۵۵-۵۷، ج۲، بذیل مادہ۔ اس کا تجزیہ از G.H. Bousquet، در Arabica شمارہ ۷ (۱۹۶۰ء)، ص۲۲-۲۳، شمارہ ۸ (۱۹۶۱ء)، ص ۲۶۹-۲۷۲)۔

بعض اشاروں کی پر اسرار قدر وقیمت کا اندازہ بعض احادیث (نبویؐ) سے بھی کیا جاسکتا ہے، مثلاً آسمانی بجلی کی چمک [کے وقت اس] کی طرف ہاتھ سے اشارہ کرنے (ابن الاثیر: اسد الغابہ، ۵:۲۶۶) یا کسی شخص سے صرف ایک انگلی سے سلام [کرنے کی ممانعت] (الذہبی: میزان، ۲:۱۶۲) نیز نظربد [رکّ بہ عین] سے بچنے کے لیے بھی اشارہ کرنے کی تلقین کی گئی ہے، جہاں تک کسی دوسرے کی ہجا [رک بآں] کے لیے اشارے کا تعلق ہے گولت سیہر دشمن کی طرف انگشت شہادت سے اشارے کا مفہوم بددعا بتاتا ہے، نیز وہ [دوران نماز] تشہد [رک بہ] میں اس کی اہمیت کو واضح کرتا ہے، جہاں اسے سبابہ، مسبّحہ، محللہ [اور] دعائیہ کے وصفی ناموں سے موسوم کیا گیا ہے؛ دوران نماز تشہد میں انگشت شہادت کو اٹھانا رسالت مآب صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت ہے [جو تشہد کے کلمات نفی کی ادائیگی کے وقت انگلی کے اشارے سے مسلمان کے نظریہء توحید کے اظہار کی علامت ہے ؛ رک بہ صلوۃ]۔ نماز میں قنوت [نازلہ] پڑھنے کے دوران میں، دعا کے وقت ہاتھوں کو چہرے کے رخ پر بلند کرنے کا عمل فقہا کے ہاں مختلف فیہ ہے؛ جبکہ عمومی دعاؤں [رک بآں] میں ہتھیلیوں کو آسمان کے رخ پھیلانا [روایات و آثار صحابہ سے ثابت ہے؛ شمالی افریقہ میں رائج فاتحہ کے لیے، جو ایک مختلف النوع چیز ہے، دیکھیے فاتحہ]۔

ابھی بہت سے دیگر اشارات کا مطالعہ کرنا باقی ہے، لیکن یہاں یہ بیان کرنا کافی ہوگا کہ متذکرہ بالا اشارات کے ساتھ ایک کھیل "مرہ" کا مختصر احوال [بھی قابل ذکر ہے] (دیکھیے G.Lemoine: Les anciens Procedes de Calcul sur Les doigs، در R.E.J، ۱۹۳۲ء، ۱:۴-۸)؛ اس کھیل میں حصہ لینے والے ایک دوسرے کی طرف رخ کیے ہوتے ہیں [اور] دیئے جانے والے اشارے پر مٹھی (یا مٹھیاں) کھولتے ہیں جبکہ وہ اپنی مرضی کے مطابق انگلیاں ایک خاص تعداد میں اوپر اٹھائے ہوتے ہیں اور اس کے ساتھ ہی وہ ان انگلیوں کی کل تعداد بول کر بتاتے ہیں (نیز صرف "طاق" یا "جفت") ، [ان انگلیوں کے بارے میں] درست طور پر اندازہ لگانے والا جیت جاتا ہے۔ یہ عمل مختلف نوع کی تقسیم حصص کی ترتیب کے لیے استعمال کیا جاسکتا ہے جو متعدد ناموں سے معروف ہیں: مقارعہ، مخارجہ، مناھدہ، مساھمہ [رک بہ مخارجہ، اور اسم الاشارہ کے لیے رکّ بہ اسم]۔

مآخذ :متن مقالہ میں دیئے گئے ہیں۔

(ادارہ آآ)

••-------------••

اشارہ (۲)صوفیانہ مفہوم: صوفیہ "اشارہ" کو کثرت کے ساتھ خاص فنی مفہوم میں استعمال کرتے ہیں، لیکن جب کوئی شخص اس کا مفہوم پورے طور پر متعین کرنے کی کوشش کرتا ہے، تو وہ اس نتیجے تک پہنچتا ہے کہ اس کی بہت کم تسلی بخش تعریفات وتصریحات کی گئی ہیں۔ اس کا لفظی ترجمہ "کنایہ" یا کنایاتی زبان ہے، لیکن "کنایہ" یا کنایاتی زبان کے یہ الفاظ ایک علامتی زبان پر تو دلالت کرتے ہیں جو مقصد [ومدعا] کے براہ راست ذکر وحوالہ کی بجائے (اشارے کی مدد سے اسے ذہن میں لاتی ہے، مگر یہ الفاظ لازماً وہ معنی ظاہر نہیں کرتے، جو صوفیہ لفظ "رمز"

(جمع رموز) سے، ذکر کرنا پسند کرتے ہیں (دیکھیے الطُّوسی: لمع ، ص۳۳۸)۔ جب صوفیہ خود کو اہل اشارہ کہتے ہیں تو وہ نہ صرف اس طریق کو متعین کرنے کی کوشش کر رہے ہوتے ہیں جس کے ذریعے وہ اپنے ما فی الضمیر کو ظاہر کرتے ہیں، بلکہ وہ ایک [ایسے] تجربے کی کیفیت کا اظہار کرتے ہیں جو صرف اسی طریقے سے رو بعمل لایا جاسکتا ہے۔ اس مفہوم میں اشارہ "عبارت" کا متضاد ہے، اس بنا پر نہیں کہ علامتی زبان حقیقی کلام کے متضاد ہے، یا اس بنا پر کہ کسی تمثیل کا ترجمہ الفاظ میں نہیں کیا جا سکتا، بلکہ اس بنا پر کہ [یہ دونوں لفظ ایک دوسرے کے متضاد ہیں اس لیے کہ] ایک "ناقابل ابلاغ شے" قابل ابلاغ شے کے متضاد ہوتی ہے۔ فطری ذرائع سے حاصل شدہ تمام علم "عبارت" کے زمرے میں آتا ہے، اس لیے کہ اس کا لفظوں میں "اظہار" کیا جاسکتا ہے اور اس کا دوسروں تک ابلاغ کیا جاسکتا ہے، جبکہ صوفیانہ تجربے میں، "فطری علم" کی قیود ٹوٹ جاتی ہیں اور انسان ایک ایسی دنیا میں جا پہنچتا ہے، جہاں اس کے نظریات و الفاظ ناقابل انطباق ہوتے ہیں۔ وہ ان تجربات کے متعلق اشاراتی زبان استعمال کرتا ہے، اس لیے نہیں کہ وہ جو کچھ بیان کر رہا ہے وہ علامتی نہیں ہے، بلکہ اس لیے کہ وہ یقینی طور پر، اس بات سے باخبر ہوتا ہے کہ اس کی زبان صرف اس کا تجربہ رکھنے والے ہی سمجھ سکتے ہیں (الکلاباذی: التعرف، قاہرہ، ص۸۷-۸۹)۔ اسی لیے فطری طور پر تجربہ میں ایک جانب تو یہ بات ہے کہ تجربے کی نوعیت ہی سے اشارے کی زبان بنتی ہے، تاکہ اسے ناواقف لوگ نہ سمجھیں، یا اسے ان کے لیے دیدہ و دانستہ طور پر ناقابل ادراک بنا دیا جائے اور دوسری جانب اپنی ناموزونیت کی بنا پر اور صوفی اور اس کے تجربے کے مقصود، یعنی اللہ تعالیٰ کے مابین باعث حجاب ہونے کی وجہ سے یہ خود بھی فنا ہونے والی ہوتی ہے۔ جنید [بغدادیؒ] نے کہا ہے کہ ایک مبتدی کو اشارے سے اللہ تعالیٰ کو پالینا چاہیے جبکہ ایک منتہی صوفی، یعنی صاحب احوال، لازماً اشارے کی غیر موجودگی میں بھی "ذات عالی کو پا لیتا ہے (لمع، ص۲۲۴) اور الحلاج [کا قول ہے]: "جب تک تم اشارہ کرنے کی کوشش کرتے رہو گے، تم موحد نہ بنو گے [اور تمہارے موحد بننے کی نوبت اس وقت آئے گی، جب] اللہ تعالیٰ تمہارے احساس وجود کو ختم کرکے، تمہارے اشارے پر غالب آجائے گا، اس وقت وہ [ذات باری] نہ تو اشارہ کرنے والا (مشیر) باقی رہتا ہے۔ اور نہ ہی خود اشارہ" (*Essai* ص ۳۶۱، ۲۳، عدد ۱۱)۔

اشارہ، جس کا ذکر ہم ابھی ناقابل بیان متصوفانہ تجربے کی پوشیدہ زبان کے طور پر کر چکے ہیں، تیسری صدی ہجری / نویں صدی عیسوی میں بغداد اور خراسان کے مکاتب تصوف کے ہاں اس مکمل اور پیچیدہ مفہوم کا حامل بنا۔ قدیم کتب میں یہ قرآنی تفسیر سے مناسبت کے حامل انداز میں متذکرہ بالا مفہوم سے مختلف طور پر مستعمل ہے [امام] جعفر صادقؒ (م ۱۴۸ھ / ۷۶۵ء) سے منسوب تفسیر میں منقول ہے کہ قرآن مجید بیک وقت عبارت بھی ہے اور اشارہ بھی، یعنی پہلی چیز عام اہل ایمان کے لیے ہے جب کہ دوسری خواص [اہل ایمان] کے لیے۔ اشارہ اور عبارت اس [مقدس] کتاب کے ظاہر وباطن پر دلالت کرتے ہیں: عام اہل ایمان اس کے متن [عبارت] کے خارجی حسن [کی طرف مائل ہوکر] رک جاتے ہیں، جبکہ طبقۂ خواص سے تعلق رکھنے والے افراد مزید آگے جا کر اس متن [عبارت] کے داخلی محاسن اور دل کی طرف سے دریافت کردہ اشاروں تک رسائی حاصل کر لیتے ہیں (دیکھیے P. Nwyia: *Exegese Coranique*، ص ۱۶۷)۔ ابن عربی کی طرف سے اشارہ کی کی گئی تعریف بھی قابل غور ہے۔ حکیم ترمذی کے [اس] سوال کا جواب دیتے ہوئے کہ "وحی کیا ہے؟" وہ لکھتے ہیں: "یہ وہ [شے] ہے جس سے کہ اشارہ وجود میں آتا ہے، بغیر اظہار، عبارت کی جگہ لے لیتا ہے۔ عبارت میں انسان اس سے گزر کر اس مفہوم [ومدلول] کی طرف جا پہنچتا ہے جو کہ اس کا مقصود ہوتا ہے اور اسی بنا پر عبارت کو راستہ [یا گزر گاہ] کہا جاتا ہے۔ جبکہ اشارہ، جوکہ وحی [والہام] ہے، ذات مشار الیہ کا جوہر ہے" (ختم

الاولیاء، طبع یحییٰ، ص۲۲۰)، لہذا اشارہ وہ زبان ہے جو کہنے والے کے کہے جانے والے الفاظ کے مابین فاصلے میں زیادہ سے زیادہ کمی کرنے کا باعث بنتی ہے، اسی بنا پر شبلی [یہ] کہہ سکے کہ اللہ تعالیٰ کی طرف حقیقی اشارہ خود وہی ذات بے ہمتا ہے اور یہ اشارہ صوفی کو مغالطے میں ڈال دیتا ہے (دیکھیے، اللمع، ص۲۲۳).

مآخذ: متن مقالہ میں دیئے گئے ہیں.

(P.Nwyia [ت: ظفر علی؛ ن: محمود الحسن عارف])

••-------------••

⊗ **اشتراکیت:** (Socialism)؛ ایک معروف نیم سیاسی اور نیم معاشی تحریک، لینن کے مطابق اس کے معنی "سماجی تنظیم کا ایسا نظریہ یا مسلک جو تمام وسائل پیداوار، سرمایہ، زمین اور ملک وغیرہ پورے معاشرے کی ملکیت اور اجتماعی تصرف کا مدعی ہو اور جس کا مقصد سب کے مفاد میں ان وسائل کی تنظیم اور تقسیم ہو" (Short Oxford Dictionary، ص ۵۳۲)۔ جبکہ اصطلاحی طور پر معنی "اشتراکیت (سوشلزم) سے مراد ذرائع پیداوار کی مشترک ملکیت اور اسی اصول پر تقسیم کا نام ہے، یعنی "ہر ایک سے اس کی قابلیت کے مطابق" اور ہر ایک کو اس کے کام کے مطابق" پھر سوشلزم رفتہ رفتہ کمیونزم میں تبدیل ہوگیا، جس کے جھنڈے پر جلی حروف میں لکھا ہوا تھا، "ہر ایک کو اس کی قابلیت کے مطابق، اور ہر ایک کو اس کی ضروریات کے مطابق" (Lenin: Selected Works، ۲۰:۲)۔ پال ہیرسٹ سوشلزم (اشتراکیت) کی وضاحت کرتے ہوئے لکھتا ہے: اشتراکیت وہ سیاسی نظریہ ہے، جس میں ذرائع پیداوار کو امکانی حد تک اجتماعی یا مشترکہ ملکیت میں دے دیا جائے اور جہاں تک ممکن ہو منڈی کا لین دین معاشی ضروریات کے تحت عمل میں لایا جائے" (دیکھیے مقالہ Socialism، در The Social Sciences Encycolpaedia، لندن و نیویارک، ۱۹۹۶ء، بار دوم، ص ۸۰۹).

۲۔ سوشلزم اور کمیونزم میں فرق: یہ اصطلاحیں عموماً معنوی لحاظ سے تقریباً ایک ہی مفہوم رکھتی ہیں، مگر ہیئت کے اعتبار سے ان دونوں میں تھوڑا سا فرق ہے؛ سوشلزم اس نظریئے کی ابتدائی اور کمیونزم اس کی آخری شکل ہے، مثلاً لینن کہتا ہے: "پھر سوشلزم رفتہ رفتہ کمیونزم میں تبدیل ہوجائیگا" (Lenin: Selected Works، ۲۰:۲۲).

علاوہ ازیں یہ اصطلاحیں ایک دوسرے کے متبادل کے طور پر بھی استعمال ہوتی ہیں، دوسرے لفظوں میں، دونوں اصطلاحوں میں نظریئے اور عمل کا فرق ہے، جب تک یہ پروگرام محض نظریئے کی صورت میں ہو، تو وہ سوشلزم ہے، لیکن جب اسے عملی صورت دی جائے، تو وہ کمیونزم ہوجاتا ہے، اسی لیے ان دونوں کو ایک دوسرے کی جگہ بھی استعمال کیا جاسکتا ہے۔

۳۔ پس منظر: [اشتراکیت کا نظریہ انیسویں صدی عیسوی میں جدید مشینی معاشرے کے رد عمل کے طور پر منظر عام پر آیا اور اسی وقت سے "جدید اشتراکیت" شروع ہوئی۔ تاہم اشتراکی نظریات کے بعض اساسی پہلو قدیم زمانے میں بھی ملتے ہیں۔ چنانچہ اس کی قدیم ترین شکل مزدکیت [رکّ بہ مزدک] تھی۔ اس قدیم مذہب کہ جس کی بہت سی باتیں ابھی تک تحقیق طلب ہیں اور موجودہ اشتراکیت میں بہت سی اقدار مشترکہ موجود ہیں۔ چنانچہ اس مذہب کا بالخصوص عورتوں اور اشیا کی ملکیت کو تمام انسانوں میں مساوی طور پر مشترک ماننے کی طرف میلان تھا، جسے اباحت [رک بآں] کا نام دیا جاتا ہے۔ اسی طرح بابک خرمی [رکّ بہ بابک] نے بھی بالخصوص عورتوں کی اباحت کا نظریہ پیش کیا۔ علاوہ ازیں انسانی معاشرے میں طبقاتی کشمکش تقریباً ہر دور میں موجود رہی۔ اس طبقاتی کشمکش نے کئی مرتبہ خطرناک صورت اختیار کر لی اور مظلوم طبقہ حاکم بن گیا۔ جنہوں نے سابق حکمرانوں کے مال و املاک کو سرکاری اور قومی متاع قرار دیکر اس پر قبضہ کر لیا۔ پھر مشترکہ قومی ملکیت کا تصور بھی قدیم زمانے سے چلا آتا ہے۔ اشتراکی فلسفیوں نے تاریخ کے ان بکھرے ہوئے دانوں کو چن کر، ایک لڑی میں جمع کر دیا اور اشتراکیت کا نظام تشکیل دے دیا] جس کی وجہ یہ تھی کہ انقلاب فرانس کے

بعد، یورپ میں جب صنعتی دور کا آغاز ہوا تو سرمایہ داروں نے مزدور طبقے کی زندگی اجیرن کر دی۔ اس دور میں مشینوں کی ایجاد نے ایک طرف تو بہت سے لوگوں کو بے روزگار کر دیا۔ تو دوسری طرف ملکی اور قدرتی وسائل کا پورا میدان معدودے چند لوگوں کے تصرف میں آگیا۔ اس کا ردعمل ہونا لازمی تھا، چنانچہ اس کے حل کی تدبیریں سوچی جانے لگیں، بالآخر کارل مارکس (١٨١٨۔١٨٨٣ء) نے سرمایہ داری کے خلاف ذہن کو ایک فلسفے کی شکل میں مرتب کر ڈالا، لیکن یہ فلسفہ بھی بذات خود استحصال ہی کی ایک دوسری شکل تھی، جس کا مطلب "بے دخل کرنے والے طبقات" کو "بے دخل" کرنا تھا۔

چونکہ اس وقت واقعی "سرمایہ داری" کے مظالم عروج پر تھے ،اسی لیے یہ نظریہ مظلوم طبقات میں بہت جلد مقبول ہوگیا۔ اشتراکیت کا یہ نظریہ مارکس نے اپنی ضخیم کتاب (The Kapital) میں پیش کیا۔ اس سلسلے میں ایک دوسرے فلسفی اینجلز (١٨٢٠۔١٨٢٥ء) نے اس کی مدد کی۔ مارکس اور اینجلز نے اشتراکی منشور (Communist Manifesto) شائع کیا، جو اشتراکی اصولوں کی بہت اہم دستاویز ہے۔

بعد ازاں لینن نے ١٩١٧ء میں روس میں انقلاب برپا کر کے، ان نظریات کو عملی جامہ پہنا دیا۔ جس سے اس فلسفہ نے ایک عملی شکل اختیار کر لی۔ اشتراکیت کے تین بنیادی اصول ہیں : (١) تاریخ کی مادی تعبیر (The Materialist Concept of History) ؛ (٢)طبقاتی جدلیت (Class Struggle) ؛ (٣) قدر زائد (Surplus Value) ان اصولوں کی مختصر تشریح حسب ذیل ہے:

(١) تاریخ کی مادی تعبیر : اس کی تعریف کچھ یوں ہے کہ "زندگی کی معاشرتی پیداوار کے عمل میں انسان ایسے قطعی رشتوں میں منسلک ہوجاتے ہیں جو ناگزیر ہیں۔ ان پیداواری تعلقات کا مجموعہ کسی معاشرے کے اقتصادی ڈھانچے کی تشکیل کرتا ہے، اسی پر ایک قانونی اور سیاسی برتر ڈھانچے کی تعمیر ہوتی ہے اور معاشرتی شعور کی مختلف شکلیں بھی اسی کے مطابق ہوتی ہیں۔ مادی زندگی کے طرز پیداوار سے زندگی کے معاشرتی، سیاسی اور عقلی عمل کا عمومی طور پر تعین ہوتا ہے (The Selected Works of Lenin ، ١:١٢۔١٣)۔ دوسرے لفظوں میں انسانی خیالات و شعور معاشی حالات سے متعین ہوتے ہیں اور مادی زندگی میں پیداوار کا مخصوص نظام اور ڈھانچہ معاشرتی، سیاسی اور روحانی تصورات کا تعین کرتا ہے گویا تمام سماجی وسیاسی تبدیلیوں کے پس پشت میں معاشی عوامل کار فرما ہوتے ہیں۔ اس طرح اشتراکیت میں تمام تاریخی تبدیلیوں کا محرک صرف اور صرف مادی نظریات ہیں؛(٢) طبقاتی کشمکش : اس کی تعریف لینن کی کتاب میں ان الفاظ میں کی گئی ہے: "آزاد اور غلام، خواص وعام، آقا وغلام، رئیس التجار و ہنرمند، ظالم ومظلوم ہمیشہ ایک دوسرے کے مقابل صف آرا رہے ہیں۔ وہ ایک ایسی جنگ میں مصروف رہے ہیں، جو کبھی منقطع نہیں ہوئی، تاہم کبھی وہ خفیہ ہوتی رہی ہے اور کبھی کھلے عام اور اس کا اختتام ہر مرتبہ یا تو معاشرے کی مجموعی طور پر انقلابی تشکیل نو پر ہوتا رہا ہے یا متحارب طبقات کی عمومی تباہی پر۔ جدید بورژوا معاشرہ جو جاگیردار معاشرے کے کھنڈرات سے نمودار ہوا ہے اس طبقاتی دشمنی سے چھٹکارا حاصل نہیں کر سکا ہے۔ اس نے تو بس نئے طبقات کو مستحکم کیا ہے۔ اس نے ظلم کی پرانی صورتوں کی جگہ نئی شکلوں کو اور پرانی کشاکش کی جگہ نئی کشاکش کو جنم دیا ہے۔ اب معاشرہ مجموعی طور پر دو بڑے متحارب طبقات میں تقسیم ہوتا جا رہا ہے جو براہ راست ایک دوسرے کے مقابل صف آراء ہیں۔ بورژوا اور پرولتاری" (دیکھیے The Selected Works of Lenin، ١:١٤۔ ١٥)۔

اشتراکی نظریے کے مطابق ازل سے آج تک معاشی وجوہات کی بنیاد پر ہی مختلف طبقات معرض وجود میں آئے اور ان کے درمیان کشمکش جاری رہی، پہلے جاگیردار اور مزدور میں مقابلہ تھا۔ اب سرمایہ دار اور مزدور کی جنگ ہے اور یہ جنگ بورژوا یعنی سرمایہ دار طبقہ کے خاتمے تک جاری رہے گی۔ اس فلسفیانہ توجیہ نے بھی

مزدور طبقہ کو سرمایہ دار کی مخالف صف میں کھڑا کر دیا۔

(۳) نظریہ قدر زائد : "کسی چیز کو منافع پر بیچنے کے مقصد سے خریدنا "سرمایہ کار" کی اصل رقم کے اوپر منافع، جو گردش میں آتا ہے مارکس کے خیال میں قدر زائد کہلاتا ہے"(The Selected Works of Lenin، ۱:۱۷)، مثلاً اگر ایک میز کی تیاری مطلوب ہو تو اس پر جو لکڑی صرف ہوگی، وہ قدرت کا عطیہ ہونے کی وجہ سے مفت دستیاب ہوجائے گی، مگر اس کی نقل مکانی پر ضرور خرچ آئے گا۔ کارخانے میں مختلف انسانی ہاتھ اوزاروں یا مشینوں کے ذریعے اس کی تراش خراش کریں گے۔ اس طرح نقل مکانی کے اخراجات اور مشینوں اور اوزاروں کا خرچ صرف ۲/۱، ۲ روپے ہے۔ اس طرح مزدور کے حصے میں ۲/۲، ۷ روپے آتے ہیں، مگر سرمایہ دار مزدور کو دو روپے دیکر ۲/۱، ۵ روپے خود اپنی تجوری میں ڈال لیتا ہے، اسی قدر زائد کی بنیاد پر مارکس نے مزدوروں کو سرمایہ دار کے خلاف ابھارا۔ واقعی اس نظریے نے مزدور طبقے پر ابتدا میں گہرے اثرات مرتب کیے اور سرمایہ دار مزدوروں کو کچھ بہتر اجرت دینے لگے۔

اشتراکیت کے عالمی اثرات:۱۹۱۷ء میں لینن نے مارکس کے نظریات کے مطابق روس میں انقلاب برپا کر دیا۔ اس نے نہ صرف روس میں ان نظریات کو فروغ دیا۔ بلکہ آس پاس کی ریاستوں پر بھی قبضہ کر لیا اور نئی مملکت کا نام "سوویت یونین آف رشیا" رکھ دیا۔ اس کی وفات کے بعد سٹالن نے اشتراکیت کی ترقی کے لیے بہت کام کیا۔ اس دوران سوویت یونین عالمی طاقت بن گیا۔ سٹالن کا جانشیں خروشیف بنا۔ اس وقت امریکہ سب سے بڑی عالمی طاقت تھا۔ مغربی یورپ اور جاپان بھی اس کے ساتھ تھے۔ سوویت یونین نے اس کے خلاف محاذ بنایا اور بہت سے ملکوں کو اپنے ساتھ ملالیا۔ اس کے نتیجے میں دنیا روسی اور امریکی دو بلاکوں میں تقسیم ہوگئی۔

سوویت یونین نے اپنی پوزیشن مستحکم کرنے کے بعد اپنے انقلاب اشتراکیت کو برآمد کرنا شروع کر دیا۔

یورپ میں رومانیہ، بلغاریہ، ہنگری، البانیہ، سربیا، کروشیا، کسوووا سے لیکر مشرقی جرمنی، پولینڈ، مقدونیہ اور فن لینڈ اس کے زیر اثر تھے۔ روسی یورپی ریاستیں اس کے علاوہ تھیں جن پر ان کا باقاعدہ قبضہ تھا۔ ان میں مولدووا، اسٹونیا، لٹویا، لتھوانیا اور یوکرائن شامل ہیں۔ مشرقی یورپ میں روس اور اس کے اتحادیوں کے درمیان "وارسا معاہدہ" کے نام سے ایک دفاعی معاہدہ بھی موجود تھا۔ ایشیا میں اس کے دائرہ اثر میں انڈونیشیا، جنوبی یمن، شام، عراق، مصر حبشہ، برما، جنوبی کوریا، لاؤس، افغانستان اور ویت نام بھی آگئے تھے۔ اس کے علاوہ موجودہ آزاد ایشیائی روسی ریاستیں، ازبکستان، جارجیا، بیلارس، قازقستان، کرغیزیا، آذربائیجان، تاجکستان، ترکمانستان اور آرمینیا باقاعدہ سوویت یونین میں شامل تھیں، مزید براں افریقہ میں لیبیا، الجزائر، تیونس، حبشہ، موزنبیق میں اشتراکی عناصر خوب پھلے پھولے۔براعظم امریکہ میں کیوبا بھی اشتراکی نظریات کا حامل ملک ہے۔

دوسری جنگ عظیم کے بعد ان دونوں عالمی قوتوں کے ما بین معرکہ آرائی عروج پر پہنچ گئی، جس کی بنا پر پوری دنیا سرد اور گرم جنگوں کا میدان بن گئی۔ اگر ایک ملک کسی ایک فریق کی حمایت کرتا تو دوسرا ملک دوسرے فریق کی حمایت میں میدان میں کود پڑتا۔ ۱۹۶۷ء کی عرب اسرائیل جنگ میں امریکہ اسرائیل کی مدد کر رہا تھا۔ تو سوویت یونین مصر وشام کا ہم نوا تھا۔ انھی دنوں امریکہ نے ویت نام کی کٹھ پتلی حکومت کی مدد کرنے کے لیے وہاں اپنی افواج اتاریں تو سوویت یونین نے باغیوں کی حمایت شروع کردی۔ اس طرح دونوں ملکوں میں کشیدگی عروج پر جا پہنچی۔

۱۹۷۹ء میں سوویت یونین نے [اپنی حمایت یافتہ حکومت کی امداد کے لیے] افغانستان پر حملہ کر دیا۔ مشہور یہ ہے کہ اس کے منصوبے میں پاکستان کے علاقے پر قبضہ کرکے بحیرۂ ہند کے گرم پانیوں تک پہنچنا شامل تھا۔ روسی حکومت کی تائید یافتہ افغان حکومت نے ملک کو اشتراکی ملک قرار دے دیا اور دور رس اصلاحات کا اعلان کر دیا۔

اس پر ردعمل ہوا اور افغانوں نے سوویت یونین کے خلاف گوریلا جنگ شروع کر دی۔ اس موقع پر ایران اور پاکستان نے افغان مجاہدین کی بھرپور مدد کی۔ علاوہ ازیں امریکہ اور دوسرے مغربی ممالک نے بھی سوویت یونین کے خلاف افغانوں کی حمایت کا اعلان کردیا، ایک طویل گوریلا جنگ کے بعد سوویت یونین شکست کھا کر اپریل ۱۹۸۸ء میں افغانستان سے نکل گیا [رکّ بہ افغانستان]۔

افغانستان سے انخلا کے بعد سوویت یونین کی معاشی حالت اس قدر زوال کا شکار ہوگئی کہ اس کی تمام ایشیائی اور یورپی ریاستوں نے ۱۹۹۱ء میں آزادی حاصل کر لی۔ ان میں اسٹونیا، جارجیا، آرمینیا، بیلارس، لٹویا، لتھوونیا، مولدووا، یوکرائن جیسی عیسائی اور قازقستان، ترکمانستان، ازبکستان، آذربائیجان، تاجکستان اور کرغیرستان جیسی مسلمان ریاستیں شامل ہیں۔یوں "سوویت یونین" کے نام سے جو مملکت لینن نے قائم کی تھی وہ اختتام کو پہنچ گئی۔ البتہ اس میں شامل ریاستوں کو ان کے سابقہ ناموں کے تحت نئے بلاک میں شامل رہنے یا الگ ہونے کی آزادی دے دی گئی۔

بایں ہمہ روس کے اندر اس وقت بھی قفقاز کی سات اسلامی ریاستیں شامل ہیں، جن میں مسلمانوں کی تعداد ایک کروڑ ہے ۔ان میں سے چیچنیا [رک باں]نے ۱۹۹۰ء میں اعلان آزادی کیا تو روس نے اس پر حملہ کر دیا، لیکن ناکام رہا۔ [۱۹۹۹ء کے آخر میں اس نے دوبارہ اس پر حملہ کیا، کئی ماہ کی شدید لڑائی کے بعد اس نے دارالحکومت گروزنی پر قبضہ کر لیا، لیکن تادم تحریر (۲۵ اکتوبر ۲۰۰۱ء) اس کے باوجود چیچن عوام کی مزاحمت جاری ہے]۔ مزید براں مشرقی یورپ کے اشتراکی ممالک بھی اس کے دائرہ اثر سے نکل گئے ہیں، ان میں سے بعض یورپی تنظیم نیٹو کے ممبر بن گئے ہیں، اس طرح روس اب بڑی طاقت نہیں رہا اور داخلی طور پر بھی مشکلات کا شکار ہے۔ سب سے بڑی جو تبدیلی آئی ہے، وہ سیاسی نظام اور معاشی نظام کے میدان میں ہے، اس لیے کہ روس کا قدیم اشتراکی نظام، بڑی حد تک تبدیل ہو رہا ہے اور پھر روس اپنے اس پروگرام کو دنیا پر مسلط کرنے کا جو خواب دیکھ رہا تھا، وہ دم توڑ چکا ہے۔ تاہم مجموعی طور پر ابھی تک روس اور اس کی حمایت یافتہ وسطی ایشیائی ریاستوں میں حکومت پر اشتراکیت پسند لوگوں کی گرفت مضبوط ہے اور تبدیلی کا عمل بہت ہی سست ہے۔

۲۔ برعظیم پاک وہند میں اشتراکی نظریات کا ارتقاء:

۱۹۱۷ء میں روس میں اشتراکی انقلاب وقوع پذیر ہوا، تو اس وقت برعظیم پاک وہند پر انگریزوں کا قبضہ تھا۔ جنگ عظیم اول کی وجہ سے یہاں کے معاشی اور (انگریزوں کے اقتدار کی بنا پر) سیاسی حالات بہت ابتر تھے۔ اقتصادی ابتری اشتراکیت کے لیے بہت موزوں ثابت ہوتی ہے۔ پھر روس برعظیم پاک وہند کا پڑوسی ملک بھی تھا اور پھر وسط ایشیائی ریاستیں بھی اس کے ساتھ شامل ہوگئی تھیں، جن کے برعظیم پاک وہند کے مسلمانوں کے ساتھ تعلقات قدیم زمانے سے استوار تھے، اس لیے سوویت یونین کے حالات نے یہاں جلد ہی اپنے اثرات پیدا کرلیے، چنانچہ ۱۹۲۰ء میں ایک ہندوستانی مسٹر ایم این رائے کو "بین الاقوامی کیمونسٹ پارٹی" کی مجلس منتظمہ کا رکن نامزد کیا گیا۔ مسٹر رائے اپنی نامزدگی کے بعد ہندوستان پہنچا، تو انہیں پروپیگنڈے کے ذریعے "آل انڈیا کیمونسٹ پارٹی" کے قیام کی راہ ہموار کرنا تھی۔ اس نے یہ کام بہت تیزی اور تندہی سے کیا۔ [چونکہ زمانہ معاشی اورسیاسی ابتری کا تھا، لوگ پرانے سیاسی اور معاشی نظام کے ستائے ہوے تھے، اس لیے اسے یہاں غیرمعمولی پذیرائی ملی]۔ مسٹر رائے نے نوجوانوں کے لیے متعدد کتابچے لکھے، ہفتہ وار اور ماہوار جرائد نکالے، اس کی روزوشب کی محنت کا یہ نتیجہ نکلا کہ صرف پانچ سال بعد ۱۹۲۵ء میں ہندوستان میں"آل انڈیا کیمونسٹ پارٹی" کا باقاعدہ قیام عمل میں آگیا، جس کے دو سال بعد یہاں مزدوروں کی ہڑتال کا سلسلہ شروع ہوگیا (Philp Spriat: Comumism and India ، نئی دہلی، ص۷)۔

اس دوران میں کیمونسٹوں کی طرف متعدد دہشت گردی کے واقعات بھی رونما ہوئے۔ ریل گاڑی روک کر

سرکاری خزانے کو لوٹنے، لاہور سازش کیس اور پھر بم کیس وغیرہ کے واقعات بہت مشہور ہوے، جن میں کچھ افراد کو سزا ہوئی اور کچھ لوگوں کو ملک بدر کیا گیا۔ بھگت سنگھ اور اس کے ساتھیوں کو بم کیس کے نتیجہ میں مارچ ۱۹۳۱ء میں سزائے موت دے دی گئی"(مہدی حسن: پاکستان کی سیاسی جماعتیں، ص۲۰۰)۔ ان واقعات سے، اس جماعت کو ملک گیر شہرت ملی اور اس کی مقبولیت میں اضافہ ہوا [تاہم یہ حقیقت ہے، کہ سیاسی میدان میں، کمیونسٹ پارٹی کوئی نمایاں مقام حاصل نہ کر سکی، البتہ ہندوستان کی سب سے بڑی پارٹی "انڈین نیشنل کانگرس" نے اس کے بعض نظریات کو اپنا لیا]۔

ادبی محاذ: سیاسی محاذ پر مقبولیت حاصل کرنے کے بعد، اشتراکیت کے حامیوں نے "مقامی ادب" پر بھی توجہ دی اور جلد ہی ان کی آواز کو بہت اہمیت دی جانے لگی اور وہ دانشور طبقے میں مقبولیت حاصل کرنے لگے۔ ۱۹۳۴ء میں سجاد ظہیر نے "انجمن ترقی پسند مصنفین" کی بنیاد رکھی، یہ تنظیم بعد میں کمیونسٹ پارٹی کو منظم کرنے میں بہت مدد گار ثابت ہوئی۔

اس تحریک سے ہندوستان میں سب سے زیادہ بنگال متأثر ہوا۔ قحط بنگال کے دوران میں، یہاں اس کی اشاعت ہوئی اور اس نے وہاں قدم جمائے۔ اس کے علاوہ پنجاب میں کام شروع ہوا۔ میاں افتخارالدین یہاں کے مشہور اشتراکی رہنما تھے۔ سندھ میں قادر بخش نظامانی نے ۱۹۳۵ء میں اشتراکی تحریک کی بنیاد رکھی۔ اسی دوران میں یو پی میں بھی کام شروع ہوگیا۔

برصغیر کی تحریک آزادی میں اشتراکی رہنماؤں نے کوئی حصہ نہ لیا۔ انہوں نے مسلم لیگ اور کانگریس دونوں کی مخالفت کی۔ تحریک خلافت اور دوسری تحریکوں سے الگ رہے، لیکن جب انہوں نے دیکھ لیا کہ اب ملک تقسیم ہونے والا ہے ۔ تو اس جماعت نے اپنی حکمت عملی تبدیل کر لی اوراپنے کارکنوں کو ہدایت کی کہ دوسرے درجے کے غیر معروف ہندو کارکن کانگریس میں اور مسلمان کارکن مسلم لیگ میں شامل ہوجائیں اور پاک وہند کی دونوں نئی حکومتوں میں برسر اقتدار جماعت اور ملک کی انتظامیہ میں اہم اور کلیدی مناصب حاصل کرنے کی کوشش کریں۔ چنانچہ بہت سے اشتراکی رہنما کانگریس میں شامل ہوگئے اور آزادی کے بعد کانگریس پر ان کا تسلط رہا، مگر آہستہ آہستہ دونوں کی راہیں الگ ہوتی گئیں [تفصیل کے لیے، رک بہ ہند]۔

پاکستان میں اشتراکی سرگرمیوں کا جائزہ: پاکستان ۱۴ اگست ۱۹۴۷ء کو معرض وجود میں آیا۔ جس کی اساس نظریہ ایمان اور عقیدۂ توحید پر تھی، اس لیے اس کے قیام سے اشتراکی زعما کو مایوسی ہوئی، تاہم انہوں نے اپنے سابقہ منصوبوں میں تبدیلی کی اور اس مملکت کو بھی اپنی سرگرمیوں کا مرکز بنانے کا فیصلہ کر لیا، چنانچہ قیام پاکستان کے بعد پاکستانی کیمونسٹوں نے الگ تنظیمی صورت میں کام کرنا چاہا، لیکن انڈین کیمونسٹ پارٹی نے اس کی اجازت نہ دی۔ پاکستان کے اشتراکی کارکنوں نے اس پر بغاوت کر دی اور پاکستان میں اپنی الگ تنظیم قائم کر دی "فضل الٰہی قربان اس کے صدر اور قادر بخش نظامانی سیکریٹری چنے گئے، مگر یہ بغاوت انڈین کیمونسٹ پارٹی کو پسند نہ آئی، چنانچہ اس صورت حال کے مداوے کے لیے ہندوستان سے جمال الدین بخاری کو کراچی بھیجا گیا۔ اس نے پارٹی اجلاس بلاکر باغیوں کو تنظیم سے نکال دیا اور وہ خود تنظیم کے سیکرٹری جنرل بن گئے"(ہفت روزہ رفاقت ، سرگودھا، ص۲۵)۔

مشرقی پاکستان میں کنور موتی سنگھ تنظیمی کمیٹی کے سیکریٹری بنائے گئے۔ ۱۹۴۸ء میں کمیونسٹ پارٹی کی کانگریس منعقدہ کلکتہ میں سجاد ظہیر کو کمیونسٹ پارٹی پاکستان کا جنرل سیکرٹری مقرر کیا گیا، لیکن بعد میں انہیں یہاں خاصی مشکلات کا سامنا کرنا پڑا۔

چونکہ اشتراکیت کی یہ تحریک، مذہبی پس منظر والے اس ملک میں مقبول نہیں ہوسکتی تھی، لہذا انہوں نے ۱۹۵۱ء میں بریگیڈیئر اکبر خان کی قیادت میں فوجی انقلاب کے ذریعے حکومت پر قبضہ کرنے کی کوشش کی، لیکن یہ

سازش ناکام ہوگئی اور اس میں شامل تمام لوگ گرفتار کر لیے گئے، [رکؔ بہ پاکستان]۔ دسمبر ۱۹۴۸ء میں مشرقی پاکستان میں کمیونسٹ پارٹی نے مسلح جدوجہد شروع کر دی اور رنگ پور، دیناج پور، میمن سنگھ اور جیسور سے ابتدا کی، جہاں تھانوں سے ہتھیار لوٹ لینے کے واقعات رونما ہوے۔ اس کے علاوہ مشرقی پاکستان میں لسانی مسئلے کو بھڑکایا گیا، جس میں کئی افراد ہلاک ہوئے اور قائداعظم کو خود جا کر یہ اعلان کرنا پڑا۔ "کہ پاکستان کی سرکاری زبان اردو اور صرف اردو ہوگی" (خطبات قائداعظم، مرتبہ رئیس احمد جعفری، ص۵۸۶)۔ ۱۹۵۴ء کے الیکشن میں مشرقی پاکستان میں ۲۶ اشتراکیت پسند صوبائی اسمبلی کے رکن بن گئے۔ اسی دوران میں چندرگونا پیپرز ملز اور آدم جی جیوٹ ملز میں ہولناک تصادم ہوے جن میں ۳۶۳ افراد مارے گئے، جس کی وجہ سے اس پارٹی پر پابندی لگا دی گئی اور اشتراکی زیر زمین چلے گئے۔ اس کے بعد اشتراکی عناصر مختلف سیاسی جماعتوں میں شامل ہوگئے۔ خاص طور پر نیشنل عوامی پارٹی ان کی توجہ کا مرکز بن گئی۔ اس کے علاوہ انہوں نے سندھ میں ہاری پارٹی اور پنجاب میں "آزاد پاکستان پارٹی" قائم کی۔ سرحد میں خان عبدالغفار خاں، سندھ میں جی ایم سید اور بلوچستان میں عبدالصمد اچکزئی جیسی شخصیات کا سہارا لیا گیا، مشرقی پاکستان میں مولانا بھاشانی کو زیر اثر لایا گیا۔

"نیشنل عوامی پارٹی" بعد میں روس نواز اور چین نواز گروپوں میں تقسیم ہوگئی۔ مشرقی پاکستان کے مولانا بھاشانی چین نواز اور مغربی پاکستان کے ولی خان روس نواز تھے، لیکن یہ دونوں جماعتیں ملک گیر مقبولیت حاصل نہ کرسکتی تھیں، اس لیے یہ لوگ ان سے مایوس ہو کر "پاکستان پیپلز پارٹی" میں شامل ہوگئے۔ مشہور اشتراکی جے۔ اے رحیم اس پارٹی کے سیکریٹری جنرل چنے گئے۔ محمود علی قصوری اور حنیف رامے جیسے معروف اشتراکی رہنما بھی اس پارٹی میں شامل تھے، تاہم کچھ عرصے کے بعد یہ تینوں اس جماعت سے نکل گئے۔

اس موقع پر انہوں نے "سوشلسٹ پارٹی" کا احیاء کیا۔ ۱۹۷۵ء میں سی آر اسلم اس کے صدر اور عابد حسن سیکریٹری بنے۔ فی الوقت پاکستان میں پیپلز پارٹی اور فاروق طارق کی زیر قیادت کمیونسٹ مزدور پارٹی کام کر رہی ہیں۔ مزید براں ۱۹۹۹ء میں پاکستان نیشنل پارٹی، عوامی جمہوری پارٹی اور پاکستان سوشلسٹ پارٹی نے مل کر نیشنل ورکرز پارٹی قائم کی جس کا صدر عابد حسن منٹو کو بنایا گیا۔

اشتراکی نظریات کی پاکستان میں غیر مقبولیت کی بڑی وجہ یہ ہے یہاں کے معاشرے پر مضبوط اسلامی اثرات موجود ہیں۔ یہاں سرمایہ دار گروپ سیاسی اور حکومتی سطح پر بہت مضبوط ہے، اس لیے نظریاتی اور عملی اعتبار سے پاکستان میں اشتراکیت کا مستقبل تاریک نظر آتا ہے۔

۲۔ طلبا محاذ: مغربی پاکستان میں پہلی اشتراکی طلبہ تنظیم ڈیموکریٹک سٹوڈنٹس فیڈریشن تھی، جو ۱۹۴۸ء میں علی امام، جلال خٹک اور محمد ایوب مرزا نے راولپنڈی میں قائم کی۔ ۱۹۵۰ء میں اس تنظیم نے "سٹوڈنٹس ہیرالڈ" کے نام سے ایک رسالہ جاری کیا۔ ۱۹۵۲ء میں اس کے ہم خیال طلبہ کراچی کے بیشتر کالجوں میں الیکشن جیت گئے، جس پر انہوں نے "انٹرکالجیٹ باڈی" اور "ہائی سکول فیڈریشن" کے نام سے طلبہ کی دو الگ الگ تنظیمیں قائم کیں۔۱۹۵۴ء میں انہوں نے کراچی میں کامیاب ہڑتال کی جس کی بنا پر اس وقت کے وزیر تعلیم فضل الرحمٰن کو مستعفی ہونے پر مجبور ہونا پڑا۔ مذکورہ تنظیم پر پابندی کے بعد یہ لوگ "نیشنل سٹوڈنٹس فیڈریشن" میں شامل ہوگئے۔ اس کا دائرہ کار پہلے صرف کراچی تک محدود تھا، بعد میں یہ تنظیم لاہور میں بھی قائم ہوئی اور کچھ عرصہ متحرک رہی، لیکن اس وقت یہ تنظیم ختم ہو چکی ہے۔

مشرقی پاکستان میں ۱۹۵۱ء میں "یوتھ لیگ" کے نام سے ایک طلبہ تنظیم قائم کی گئی، مگر یہ بھی پابندی کی نذر ہوگئی، جس پر اشتراکی طلبہ "مشرقی پاکستان سٹوڈنٹس یونین" میں شامل ہوگئے۔ یہ تنظیم ۱۹۵۲ء میں معرض وجود میں آئی تھی۔ یہ طلبہ تنظیم مسلسل سرگرم عمل رہی۔ اس

نے اعلان تاشقند کی حمایت بھی کی۔ اس نے ایوب خان کے خلاف عوامی تحریک میں حصہ بھی لیا۔ اسی موقع پر طلبہ ایکشن کمیٹی کے گیارہ نکاتی مطالبات پیش کیے گئے، جن میں مشرقی پاکستان کی خود مختاری کا مطالبہ بھی شامل تھا۔

بنگلہ دیش تحریک میں اشتراکیت پسند طلبہ نے بھرپور حصہ لیا۔ "مکتی باہنی "جو بھارتی حمایت یافتہ تنظیم تھی، ایک لاکھ افراد پر مشتمل تھی جن میں اکثریت طلبہ کی تھی۔ کمیونسٹ طلبہ نے مکتی باہنی کے اکثر دستوں کی قیادت بھی کی (محور، جامعہ پنجاب، ص٦٠١)۔

مزدور محاذ : قیام پاکستان کے بعد ٣٠ ستمبر ١٩٤٧ء کو "پاکستان فیڈریشن آف لیبر" کے نام سے ایک ملک گیر تنظیم قائم ہوئی، مشرقی پاکستان میں ایم مالک صدر اور فیض احمد سیکریٹری مقرر ہوئے اور مغربی پاکستان میں ایم اے خاں صدر اور ایم اے خطیب سیکریٹری جنرل بنے۔ ١٩٥٥ء میں "پاکستان مزدور فیڈریشن" بنائی گئی۔ فضل الٰہی قربان اس کے سیکریٹری مقرر کیے گئے، انہوں نے فوراً ہی ہڑتالیں شروع کرا دیں تاکہ اس نو زائیدہ مملکت کو کمزور کیا جا سکے۔ ١٩٦٣ء میں کراچی ٹیکسٹائل ملز اور ریلوے میں ہڑتال کروائی گئی۔ واپڈا میں بشیر بختیار اور ریلوے میں مرزا ابراہیم نے یونینز قائم کیں۔ ان کے مقابلے میں اسلام پسند تنظیمیں بھی منظم ہوگئیں اور اشتراکی اجارہ داری ختم ہوگئی۔

مشرقی پاکستان میں ١٩٥٣ء میں مزدوروں میں کام شروع ہوا، اس زمانہ میں دیوان محبوب علی اور محمود علی مشہور مزدور لیڈر تھے۔ بعد میں یہ لوگ بھی روس نواز اور چین نواز جماعتوں میں تقسیم ہوگئے۔ ١٩٥٤ء میں انہوں نے وہاں کئی کارخانوں میں تصادم کروائے جس میں بہت سے افراد جان سے ہاتھ دھو بیٹھے۔

اس وقت بقول پروفیسر اختر ان کی صورت حال یہ ہے کہ کمیونسٹ عناصر اسلام پسند تنظیموں کے رسوخ کی وجہ سے اس حد تک مؤثر نہیں رہے، جتنے پہلے تھے اور اب وہ مذہب کے خلاف بولنے کی جرأت نہیں کر سکتے اور نہ ہی اپنے نظریے کا کھلم کھلا پرچار کرسکتے ہیں (پاکستان میں اشتراکی تحریک کی حکمت عملی، ص٢٥٣)۔

٣۔ کوچۂ صحافت: اشتراکیوں نے ہندوستان میں ایم این رائے کے ذریعے "وین گارڈ" اور" ماسز" اخبار نکالے۔ قیام پاکستان کے بعد میاں افتخار الدین نے پروگریسو پیپرز لمیٹڈ کے تحت روز نامہ امروز، پاکستان ٹائمز اور ہفت روزہ لیل و نہار شروع کیے۔ میاں صاحب نے ان اخبارات ورسائل کو اشتراکیت کے لیے وقف کر دیا، جس سے مغربی پاکستان میں اشتراکی دعوت کو خاصا فائدہ پہنچا۔

امروز احمد ندیم قاسمی اور پاکستان ٹائمز فیض احمد فیض کی ادارت میں نکلتے رہے، جبکہ ہفت روزہ لیل ونہار سبط حسن نکالتے رہے۔ ایوب خان کے زمانے میں یہ تینوں جرائد سرکاری ملکیت میں لے لیے گئے، ان اخبارات کے علاوہ میر پور خاص کا جریدہ "سچائی"، نواب شاہ کا آزاد، کوئٹہ کا "پیغام" اور سندھ کا "العصر" بھی اشتراکیت کے لیے راہ ہموار کر تے تھے۔ الفتح اور نصرت بھی اشتراکیت کے نقیب رہے۔ مشرقی پاکستان میں "سنگ باد" اشتراکی خیالات کا حامل تھا۔

اشتراکی صحافیوں میں بہت سے مشہور صحافی شامل ہیں۔ وفاقی انجمن صحافیاں (P.F.J) پر بھی ان کا کنٹرول رہا۔ اس کے علاوہ پاکستان ریڈیو اور ٹی وی پر بھی یہ حضرات چھائے رہے۔ یہ لوگ براہ راست اپنے نظریات پیش کرنے کی بجائے غیر تعمیری پروگراموں سے اسلام کی تہذیبی اور اخلاقی قدروں کو نقصان پہنچاتے رہے ہیں۔

٤۔ ادبی میدان: اشتراکی ادبی محاذ پر کافی عرصے سے کام کر رہے تھے۔ اس میدان میں "انجمن ترقی پسند مصنفین" کی بنیاد ١٩٣٦ء میں رکھی گئی۔ اشتراکی ادیبوں اور شعرا میں سجاد ظہیر، فراق گھورکھپوری، محمد الظفر، فیض احمد فیض، سبط حسن، عصمت چغتائی، علی سردار جعفری، ساغر صدیقی، ساحر لدھیانوی، احمد راہی، قتیل شفائی، سعادت حسن منٹو، کیفی اعظمی، شیخ ایاز، خدیجہ مستور، ہاجرہ سرور اور جوش ملیح آبادی زیادہ مشہور ہیں۔ اشتراکی ادیبوں نے جہاں غریبوں کو نئی زبان دی، وہاں پسے ہوئے طبقات، مزدوروں،

کسانوں اور ملازموں کو بالا دست طبقات کے خلاف صف آرا کیا۔ انہوں نے ان کے اندر حقوق کا شعور پیدا کیا اور ظالم سرمایہ داروں اور جاگیرداروں کا دباؤ کم کیا۔ اس تحریک کے یہ مثبت پہلو ہیں، لیکن بعض پہلو ایسے ہیں جن کو کسی طور بھی قبول نہیں کیا جا سکتا، مثلاً فحش نگاری، دینی شعائر کا مذاق، اسلامی اقدار و روایات کی پامالی اور نظریہ پاکستان کا استہزاء وغیرہ۔

۵۔اسلام اور اشتراکیت کا موازنہ: (۱) اسلام ایک مکمل الہامی ضابطہ حیات ہے [جسے اللہ تعالیٰ نے انسانی رہنمائی کے لیے نازل فرمایا۔ یہ ایک مکمل دین ہے، جس میں انسانی زندگی کے تمام پہلو آجاتے ہیں، اس کے برعکس تحریک اشتراکیت محض معاشی اور سیاسی مسائل سے بحث کرتی ہے، لیکن چونکہ معاشی اور سیاسی مسائل پر قدیم طبقے خصوصاً قدیم مذاہب اور جاگیر داروں وغیرہ کی گرفت زیادہ ہے [علاوہ ازیں جب روس میں اشتراکی انقلاب آیا، تو وہاں موجود عیسائی رہنماؤں نے بھی ان کی بھرپور مخالفت کی] اس لیے اشتراکیت مذاہب کے خلاف بھی مخصوص نقطۂ نظر رکھتی ہے، اسی لیے جہاں جہاں اشتراکی انقلاب آیا وہاں مذاہب پر عمل کو ممنوع قرار دیا گیا۔ خود روس اور چین میں اسی طرح کی صورت حال برسوں قائم رہی، [تاہم سوویت یونین کے ٹوٹنے کے بعد صورت حال میں تبدیلی آئی ہے، بہرحال یہ حقیقت ہے کہ] اشتراکیت انسانی سوچوں کا نتیجہ ہے، لہذا وہ اپنی تمام تر مساعی کے باوجود الوہی نظام کا مقابلہ نہیں کر سکتی۔

(۲) اسلام انفرادی ملکیت جائز قرار دیتا ہے، اللہ تعالی نے فرمایا "لَنْ تَنَالُوا الْبِرَّ حَتّٰى تُنْفِقُوْا مِمَّا تُحِبُّوْنَ" (۳ [آل عمران] ۹۲) (یعنی تم نیکی کی معراج تک نہیں پہنچ سکتے، جب تک اپنا سب سے پسندیدہ مال (لوگوں) پر خرچ نہ کرو)۔ظاہر ہے کہ انسان خرچ انفرادی ملکیت سے ہی کر سکتا ہے، اس کے برعکس اشتراکیت انفرادی ملکیت کی خلاف ہے اور صرف اجتماعی ملکیت کی قائل ہے، لیکن یہ نظریہ انسانی فطرت کے منافی تھا، اس لیے جلد اس کے خلاف ردعمل ہوا اور خود اشتراکیت کو محدود پیمانے پر انفرادی ملکیت کی اجازت دینا پڑی، اس طرح اشتراکیت کا نظریہ ملکیت ناکام ہوچکا ہے۔

(۳) اشتراکیت کے بانی کارل مارکس کے نقطہ نظر سے دنیا میں تمام تبدیلیاں مادیت کے زیر اثر وقوع پذیر ہوتی ہیں، جبکہ اسلام مادیت کو اہم عامل تو سمجھتا ہے، لیکن دیگر عوامل [مثلاً روحانی عوامل وغیرہ] تاریخ کے اثرات کو بھی تسلیم کرتا ہے۔ اسلامی نقطہ نظر سے تمام اچھی اور بری تبدیلیاں انسانی اعمال کا نتیجہ ہوتی ہیں۔ ارشاد باری ہے "ظَهَرَ الْفَسَادُ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ اَيْدِي النَّاسِ" (۳۰[الروم] ۴۱) یعنی خشکی اور سمندر میں لوگوں کے اعمال کے سبب فساد پھیل گیا ہے۔ چنانچہ انسانی تاریخ اس بات پر شاہد ہے کہ دنیا میں بہت سے انقلابات نا انصافی اور ظلم کے نتیجے میں آتے ہیں یا وہ انسانوں کی اچھائی یا برائی کا ثمرہ ہوتے ہیں۔

(۴) اشتراکیت کی اساس طبقاتی کشمکش پر ہے، جبکہ اسلام اس کی بجائے اخوت اور بھائی چارے پر یقین رکھتا ہے۔ ارشاد باری تعالیٰ ہے :"اِنَّمَا الْمُؤْمِنُوْنَ اِخْوَةٌ" (۴۸ [الحجرات]:۱۰)، یعنی بے شک تمام مومن بھائی بھائی ہیں۔ کسی معاشرے یا ملک کا استحکام انسانوں کے باہمی تعلقات کی خوشگواری پر منحصر ہے، انسانوں کی باہمی منافرت بھی معاشرے کو ترقی سے ہم کنار نہیں کرتی، لہذا اشتراکیت کا نظریہ طبقاتی کشمکش عملاً انسانوں کے لیے زہر قاتل ہے، جبکہ اسلامی نظریہ اخوت انسانیت کے لیے باعث رحمت ہے۔

(۵) اشتراکی نظریہ قدر زائد دراصل ایک طرح کی انتہا پسندی ہے، جس کے نتیجے میں مزدوروں اور سرمایہ داروں کے درمیان سرد جنگ کا آغاز ہوتا ہے، اس لیے کہ منافع میں مزدور کی مزدوری اور خام مال کے علاوہ سرمایہ دار کا حق ہے، اس کے بغیر کوئی صنعت قائم نہیں ہوسکتی، اسلام ہنرمند اور سرمایہ دار دونوں کے حقوق و فرائض متعین کرتا ہے اور ایک دوسرے پر ظلم سے روکتا ہے، ارشاد باری ہے "لَا تَاْكُلُوْٓا اَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ" (۴ [النسآء]

۲۹) یعنی ایک دوسرے کا مال ناجائز طریقوں سے مت کھاؤ۔ اللہ تعالیٰ مال دار کے مال میں محروم طبقات کا حق رکھتا ہے، فرمایا : "وَفِی اَمْوَالِهِمْ حَقٌّ لِلسَّآئِلِ وَالْمَحْرُوْمِ" (۵۱[الذاریٰت]:۱۹) یعنی اور ان کے مال میں سائل اور محروم لوگوں کا حق ہے، اس کے علاوہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "قسم ہے اس کی جس کے قبضہء قدرت میں میری جان ہے تم میں سے کوئی شخص مومن نہیں ہوسکتا، جب تک وہ اپنے بھائی کے لیے وہ کچھ پسند نہ کرے جو وہ اپنے لیے پسند کرتا ہے (متفق علیہ)، لہذا اسلام کے اصول سرمایہ دار اور مزدور دونوں کے لیے بہتر ہیں، جبکہ اشتراکی نظریہ قدر زائد عملی طور پر بھی قابل عمل نہیں ہے ۔

(٦) اشتراکیت بلحاظ نظریہ معیشت اختلاف درجات کا انکار کرتی ہے اور کسی حد تک معاشی مساوات کی قائل ہے، جبکہ اسلام معیشت میں تمام لوگوں کے حق مساوات میں اختلاف مدارج کو تسلیم کرتا ہے، اللہ تعالیٰ نے فرمایا " وَاللّٰهُ فَضَّلَ بَعْضَكُمْ عَلٰى بَعْضٍ فِی الرِّزْقِ" (١٦ [النحل]:۷۱) اور اللہ تعالیٰ نے تم میں سے ایک کو دوسرے پر رزق میں برتری دی ہے۔ اشتراکیت میں بھی عملاً ہر ایک کو برابر معاوضہ نہیں ملتا، اگر تمام لوگوں کو ان کی صلاحیت کے مطابق معاوضہ نہ دیا جائے تو انسانی ترقی جمود کا شکار ہو جائے اور یہ عملاً بھی فطرت انسانی کے منافی ہے۔ یہ اشتراکی نظریہ انسانوں میں مایوسی کا باعث اور ان کی ترقی کی طرف بڑھتے ہوئے قدموں کو روک دیتا ہے۔

اس موازنے سے یہ واضح ہوتا ہے ، کہ اسلام کے معاشی افکار اشتراکیت کے معاشی افکار سے بدرجہا بہتر اور فائق ہیں، اسلام میں سرمایہ داروں سے زیادہ معاشرے کے محروم افراد کا خیال رکھا گیاہے۔ اس سلسلے میں اسلام زکوٰۃ، کفارات اور صدقات کی شکل میں ان افراد کا معاشی تحفظ کیا گیا ہے۔ جبکہ اشتراکیت میں کمزور افراد کا عملاً کوئی پرسان حال نہیں ہوتا۔ یوں اشتراکیت اصولی اور عملی اعتبار سے اسلام کا مقابلہ نہیں کر سکتی.

مآخذ: (ا) Philip Sprat: Comunism and Eeastern Economist Limited India، نئی دہلی؛ (۲) The Social Sciences Encyclopaedia ، بار دوم، لنڈن و نیویارک ١٩٩٦ء؛ (۳) The Selected Works of Lenin ، جلد ا، ١٩٦٥ء اشاریہ؛ (۴) مہدی حسن : پاکستان کی سیاسی جماعتیں، لاہور؛ (۵) رئیس احمد جعفری: خطبات قائداعظم، مقبول اکیڈمی چوک انارکلی لاہور؛ (۷) محور (صد سالہ نمبر) جامعہ پنجاب لاہور ١٩٨٢ء ؛ (٨) ہفت روزہ رفاقت، سرگودھا نومبر ١٩٧٢ء۔

(محمد خلیل: [ن محمود الحسن عارف])

••-------------••

(۲) اسلامی ممالک میں اشتراکیت: اشتراک سے ※ مشتق، بمعنی حصہ داری، سوشلزم کے لیے جدید عربی اصطلاح، جو انیسویں صدی میں ترکی میں سب سے پہلے اشتراک اموال کے مفہوم میں مستعمل ہوئی، جبکہ ایک سوشلسٹ فرد کو Ishtirakidji اور سوشلزم کی طرف مائل فرد کے لیے Ishtiraki کہا جاتا تھا۔ مگر مرور ایام سے ترکی میں یہ ترکیب متروک ہوگئی اور (سوشلسٹ) Sosyalist نے اس کی جگہ لے لی، دوسری طرف یہ اصطلاح عربی زبان میں منتقل ہو کر جلد ہی پورے عالم عرب میں متداول ہوگئی .

(ا) سلطنت عثمانیہ اور ترکی:

انیسویں صدی کے اواخر میں ترکوں نے سوشلزم میں دلچسپی لینا شروع کر دی، لیکن ١٩٠٨ء کے انقلاب کے بعد ہی اس کے حق میں بر سرعام دلائل پیش کیے جاسکے۔ مغربی ممالک میں، بالخصوص فرانسیسی سوشلسٹ تحریک ترکی میں سوشلسٹ سرگرمیوں کے لیے نمونہ تقلید اور باعث فیضان بنی۔ ترک نوجوانوں کے ہنگامہ خیز دور سیاست میں چھوٹے اور بڑے پیمانے کی سوشلسٹ تنظیمیں کوئی زیادہ اہم کردار ادا کرنے سے قاصر رہیں۔ ١٩١٠ء میں حسین حلمی کی تشکیل کردہ عثمانی سوشلسٹ پارٹی (Othmanli Sosyalist Firkasi) تین ماہ کے بعد ختم کر دی گئی۔ حکومتی جور و جبر

کے عارضی وقفے کے دوران میں یہ تحریک دوبارہ ۱۹۱۲ء کے وسط میں ایک سال کے لیے منظر عام پر آئی۔ پیرس میں اس کی [قائم شدہ] شاخ کو ڈاکٹر رفیق نوزات (Nevzat) کی قیادت میں نسبتاً زیادہ آزادی سے کام کرنے کا موقع ملا اور فرانس کے جنگ عظیم اول میں فریق بننے تک اس کا "سیکنڈ انٹرنیشنل" سے مستقل رابطہ رہا۔

ترک قوم پرست تحریک پر سوشلسٹ نظریات کا اثر اس جماعتی سرگرمی سے زیادہ اہمیت کا حامل ہے جس نے ۱۹۰۸ء کے انقلاب کے بعد زور پکڑنا شروع کیا۔ ضیا گولپ (Gokalp) اور اس کے "ترک نژاد" پیروکاروں کے ۱۹۱۱ء سے قبل سالونیکا میں سرگرم کثیر القومی سوشلسٹ تحریک سے روابط تھے۔ بعد ازاں استانبول میں پروز (پرویز؟) (Alexander Helphand)نے سامراجیت کی مخالفت اور سوشلسٹ نظریات کی تلقین جاری رکھی۔ علاوہ ازیں "ترک نوجوانوں" کے دور میں سول اور فوجی تعلیمی اداروں میں مارکسزم سے واقفیت نسبتاً عام تھی۔ بہت سے قوم پرست رہنما بشمول مصطفیٰ کمال اتا ترک سوشلسٹ نظریات سے متاثر نظر آتے ہیں۔

جنگ عظیم اول میں ترکی کی شکست سے سوشلسٹ پارٹیوں کو دوبارہ منظم ہونے کا موقع ملا۔ ۱۹۱۹ء میں حلمی نے اپنی پرانی پارٹی کا احیا ترکی سوشلسٹ فرقہ سی" (Tuirkiye Sosyalist Firkasil) کے نام کیا۔ [اور] حسب سابق پیرس میں بھی اس کی شاخ قائم کی گئی۔ یہ پارٹی ہڑتالوں اور مظاہروں کے ذریعے صنعتی کارکنوں کے لیے فوائد حاصل کرنے میں اتنی کامیاب رہی کہ ۱۹۲۱ء میں اس کے اراکین کی تعداد سات ہزار کے قریب پہنچ گئی۔ اس تعداد میں اِصکی شہر کی شاخ کے اراکین بھی شامل تھے، لیکن اندورنی اختلافات اور ۲۲ر نومبر ۱۹۲۲ء کو حلمی کے قتل ہونے کے بعد یہ پارٹی منظر عام سے غائب ہو گئی۔ نسبتاً زیادہ مدت تک قائم رہنے والی تنظیم"ترکی ورکرز اینڈ پیزنٹ سوشلسٹ پارٹی" (Tuirkiye Ishci ve Ciftci Sosyalist Firkasi) ، اسی نام سے جرمنی میں ترک طلبہ کی طرف سے قائم کی جانے والی تنظیم کے تسلسل کے طور پر ستمبر ۱۹۱۹ء میں تشکیل پذیر ہوئی۔ ابتداء یہ پارٹی بالشوزم (کمیونزم) کی نسبت فرانسیسی انقلابی سوشلزم سے [فکری طور پر] اشتراک رکھتی تھی اورہنری بربوسہ (Henri Barbusse) کی Clarte تحریک سے متاثر تھی، لیکن ۱۹۲۳ء میں استانبول پر اتحادیوں کے قبضے کے بعد یہ ماسکو کے براہ راست اثر میں آگئی۔ یہ پارٹی اپنے سیاسی اور معاشی نظریات کی اشاعت کے لیے مارچ ۱۹۲۰ء تک کرتلش (Kurtulush) کے اور ۱۹۲۱ء سے ۱۹۲۵ء تک آیدین لک (Aydinlik) کے نام سے ایک رسالہ شائع کرتی تھی، جو جلد ہی مابعد دور میں ترکی کے نظریاتی ارتقاء میں اہم کردار ادا کرنے والے عناصر کے لیے نقطہ اتحاد بن گیا۔ ڈاکٹر شفیق حسو [ڈیمر] ، استانبول کی تنظیم کے بانی رکن اور ۱۹۵۹ء میں اپنی وفات تک ترکی کمیونسٹ تحریک کے مسلمہ رہنما رہے۔ ۱۹۲۳ء میں ترکی ورکرز اینڈ پیزنٹ سوشلسٹ پارٹی کے رہنماؤں پر غداری کے الزامات کی بنا پر مقدمے چلے، لیکن وہ جلد ہی رہا کر دیئے گئے۔ ۱۹۲۵ء میں قانون امن عامہ وضع کیے جانے کے بعد، اتاترک نے ماہنامہ آیدین لک کی اشاعت روک دی اور تخریبی سرگرمیوں میں ملوث ہونے کی بنا پر بہت سے پارٹی رہنماؤں کے خلاف مقدمے قائم کیے ۔

ترکی کمیونسٹ پارٹی(Turkiye komunist Partsi) کئی کمیونسٹ گروہوں اور افراد کا مجموعہ تھی، مثلاً : ترکی ورکرز اینڈ پیزنٹ سوشلسٹ پارٹی میں جمع کمیونسٹ عناصر، روس نواز مصطفیٰ صبحی کی تحریک اور Tokat کے ڈپٹی ناظم کی طرف سے دسمبر ۱۹۲۰ء میں قائم کی جانے والی پیپلز کمیونسٹ پارٹی آف ترکی (Turkiye khalk Ishirakiyun Firkasi) وغیرہ۔ مصطفیٰ صبحی کی تنظیم جنوری ۱۹۲۱ء میں اناطولیہ کی طرف اس کی واپسی پر اس کے قتل کے بعد ختم ہوگئی۔ انقرہ کے کمیونسٹوں کی سب سے پہلے اتاترک سے کشمکش شروع ہوئی، جس نے نئی پیدا ہونے والی کمیونسٹ تحریک کو اپنے ماتحت رکھنے کے لیے اکتوبر ۱۹۲۰ء میں حکومت کی سرپرستی میں "کمیونسٹ پارٹی" قائم کرلی

تھی۔ فروری ۱۹۲۱ء میں پیپلز کمیونسٹ پارٹی کی سرگرمیوں کو معطل کر دیا گیا ، بعد میں سوویت دباؤ کے تحت اس کے احیاء کی اجازت دے دی گئی۔ مارچ ۱۹۲۲ء سے اکتوبر ۱۹۲۲ء تک یہ پارٹی ایک ہفت روزہ Yeni Hayat نکالتی رہی، جس میں حکومت پر شدید تنقید کی جاتی تھی، لیکن یونانیوں پر فتح یابی کے بعد اتاترک نے اس مخالفت کو برداشت کرنے کی ضرورت نہ سمجھی اور اکتوبر ۱۹۲۲ء میں اسے ممنوع قرار دے دیا۔ اس پارٹی کی باقیات نے صبحی کے حامیوں کے اتباع میں "ترک کمیونسٹ پارٹی" میں شمولیت اختیار کرلی جو کہ خزاں ۱۹۲۰ء میں ڈیمر اور صدر الدین جلال [اینٹل] نے استانبول میں خفیہ طریقے سے تشکیل دی تھی۔ اس پارٹی کے استانبول کے غیر ترک حلقوں سے روابط تھے اور اس نے ماسکو کے اجتماعات میں بھی، اپنے مندوبین بھجوائے تھے۔ اس نے نوجوانوں کے گروہوں اور مزدور تنظیموں کو منظم کرنے کی کوشش کی، مگر کوئی کامیابی نہ ہوئی۔ ۱۹۲۵ء میں رہنماؤں کی گرفتاریوں یا ملک چھوڑنے پر مجبور کیے جانے کے بعد اس پارٹی نے اپنی زیر زمین سرگرمیوں کو اندرون ترکی تک محدود کر لیا۔ ڈیمر نے ۱۹۲۶ء میں ویانا میں ایک پارٹی کانگرس کا انعقاد کیا۔ دوسری کانگرس کا بھی، ۱۹۳۳ء میں بیرون ترکی میں کسی جگہ انعقاد کا پتہ چلتا ہے۔ اس پارٹی کی اہم علانیہ سرگرمیوں میں سوویت یونین اور دیگر کمیونسٹ ممالک کے جرائد میں بیانات کی اشاعت اور مشرقی یورپ میں کمیونسٹوں کے زیر اثر ایک ریڈیو اسٹیشن سے اپنے نظریات کا پروپیگنڈا شامل تھا۔

۱۹۳۲ء سے ۱۹۳۵ء تک سابقہ کمیونسٹوں کے ایک گروہ نے ماہنامہ قدرو (Kadro) میں بحث ومباحثہ کے ذریعے کمالی تصورات وافکار میں اہم اضافے کیے، [یہ ماہنامہ] ترک قوم پرستی کی بہتری کے لیے مارکسی نظریات اختیار کرنے کا داعی تھا۔ اگرچہ ۱۹۳۵ء میں حکومت نے شدید قدامت پسند ترکی قوم پرستوں کے مطالبے پر قدرو کو بند کر دیا، تاہم اس کے پیش کردہ نظریات "جم حریت خلق فرقہ سی" ریپبلکن پیپلز پارٹی (Djurm huriyyet Khalk Firkari) کے مشہور چھ نکات جو کہ ۱۹۳۷ء میں آئین میں شامل کر لیے گئے، پر تفوق کے حامل تھے۔

دوسری جنگ عظیم کے بعد سیاسی پابندیوں میں نرمی پر سوشلسٹ اور کمیونسٹ طرز فکر کی پارٹیاں بنانے کے لیے نئی کوششوں کا آغاز ہوا۔ ۱۹۴۶ء میں ڈیمر کی منظم کردہ ترکی سوشلسٹ ورکر اینڈ پیزنٹ پارٹی اور عزت عادل مشتاقپ اوغلو کی ترکی سوشلسٹ پارٹی کیمونزم کا پرچار کرنے کے الزام میں اسی سال ممنوع قرار دے دی گئیں۔ شک و شبہ کی اس فضا میں معتدل مزاج سوشلسٹوں کو بھی حوصلہ شکن صورت حال کا سامنا کرنا پڑا۔ ۱۹۶۰ء میں ڈیموکریٹک پارٹی کی حکومت کے خاتمے پر ترک شرفاء عموماً سوشلزم کو حقیقی طور پر ناجائز سمجھنے لگے۔

۱۹۶۰ء کی فوجی بغاوت نے سوشلزم اور کیمونزم کو نئی اہمیت دینے والے جوش وخروش کو متحرک کیا۔ ۱۹۶۱ء کے نئے آئین میں سوشلزم کے لیے ایک زیادہ سازگار فضا کا امکان تھا، کیونکہ حکومت کی طرف سے مرکزی منصوبہ سازی کا مقصد ڈیموکریٹک پارٹی کے عہد حکومت کی زیادتیوں کا ازالہ تھا، نیز مزدور یونینوں کو ہڑتال کرنے کا حق مل گیا تھا، ان حالات میں جریدہ یون (yon) مجریہ دسمبر ۱۹۶۱ء ریاستی وسائل سے ملکی ترقی کے حق میں (مغربی) سامراجیت کے شدید مخالفانہ بیانات کی بنا پر دانش ور حلقوں کی توجہ کا مرکز بن گیا۔ بازاروں میں سوشلزم کے بارے میں کتابوں اور رسائل وغیرہ کا سیلاب آگیا اور ان کا مطالعہ خصوصاً سماجی انصاف پر یقین رکھنے والے طلبہ میں مقبول ہوگیا۔ ۱۹۶۳ء میں ملک میں ایک سوشلسٹ کلچرل ایسوسی ایشن ان نظریات کی تشہیر کے لیے انقرہ میں قائم کی گئی۔

ان سرگرمیوں کے نتیجے میں فروری ۱۹۶۱ء میں ترک لیبر پارٹی (Turkiye Isci Partisi) وجود میں آئی، جو ۱۹۶۰ء کی فوجی بغاوت سے قبل جاری کیمونسٹ کوششوں کا نقطۂ عروج تھی۔ جب اس تنظیم میں نمایاں حیثیت کی حامل مزدور قیادت نے ۱۹۶۱ء کے انتخابات میں عوامی

حمایت حاصل کرنے سے اپنے آپ کو قاصر سمجھا تو اس نے بائیں بازو کے کچھ نامور دانشوروں سے تعاون کی استدعا کی۔ ۱۹۶۲ء میں محمد علی ایبار اس پارٹی کے صدر عمومی بن گئے۔ ۱۹۶۵ء میں ترک لیبر پارٹی اکیاون صوبوں میں اپنے امیدوار کھڑے کرنے کے قابل ہوگئی اور ۲۷۶۰۰۰ ووٹ حاصل کیے اور اس سال ایوان زیریں میں اس کے پندرہ ارکان منتخب ہوگئے۔ جون ۱۹۶۸ء میں چوبیس صوبوں میں ایوان بالا کے انتخابات میں اس کے ووٹوں کے تناسب میں اضافہ ہوا، تاہم اسے کوئی نشست نہ ملی۔

ترک لیبر پارٹی لازمی طور پر مارکسی نقطۂ نظر کے فروغ کے لیے کام کرتی ہے، لیکن خالص پارلیمانی ذرائع سے اقتدار کے حصول کی حامی ہے۔ یہ شروع سے انتشار کا شکار ہے۔ فروری ۱۹۶۴ء میں اس کی کانگرس کے موقع پر کارکنوں اور دانشوروں کے ما بین پارٹی کی قیادت کرنے والے عہدہ داروں کے سلسلے میں [ہر دو کے] تناسب پر جھگڑا اٹھ کھڑا ہوا۔ یہ قضیہ [اس وقت] گھمبیر ہوگیا جب پارٹی کے رہنماؤں نے ۱۹۶۵ء کے انتخابات میں دانشوروں کی اکثریت کو امیدوار نامزد کیا۔ نومبر ۱۹۶۸ء میں منعقدہ پارٹی کانگرس میں پارٹی کے اندرونی اختلافات نے ایبار کی قیادت کے خلاف ایک بغاوت کی شکل اختیار کر لی، جس کی بنا پر اسی سال دسمبر میں ایک غیر معمولی اجلاس خاص [کے انعقاد] کی ضرورت پیش آئی، لیکن اس سے بھی خلفشار مکمل طور پر ختم نہ ہوا، علاوہ ازیں پارٹی کو بائیں بازو سے تعلق رکھنے والے افراد کی طرف سے نسبتاً زیادہ انقلابی طرز عمل اپنانے کے چیلنج کا بھی سامنا ہے۔

مآخذ: (۱) حلمی اوزگن: Turk Sosyalizminin ilkeleri، انقرہ ۱۹۶۲ء؛ (۲) اے سرا اوغلو: Islamiyet ve Osmanl Sosyalistleri Islamiyet ve yon cu Sosyalistleri، استانبول ۱۹۶۴ء؛ (۳) وہی مصنف: Turkiye de Sosyalism، استانبول ۱۹۶۵ء-۱۹۶۷ء، ج۱-۳؛ (۴) حلمی ضیاء الکریم: Turkiyede cagadas duisiumce tarihi، قونیہ ۱۹۶۶ء، ج۱-۲؛ (۴) کمال ایچ، کرپت: The Turkis Left، در Jouranl of Contemporary History، ۱ (۱۹۶۶ء)، ص ۱۶۹-۱۸۶؛ (۵) وہی مصنف: Socialism and the Labour Party of Turkey، در MEJ، بہار ۱۹۶۷ء، ص ۱۵۷-۱۷۲؛ (۶) وہی مصنف: Political and Social Thought in the Contemporary Middle East، نیویارک ۱۹۶۸ء؛ (۷) G.S. Harrris: The Origins of Communism in Turkey، سٹنفورڈ ۱۹۶۷ء؛ (۸) Mete Tuncay: Turkiye de Sol akimlar، انقرہ ۱۹۶۷ء؛ (۹) Fethi Tevetoglu: Turkiye de Sosyalist ve Komunist Fedliyetler (۱۹۱۰-۱۹۶۰)، انقرہ ۱۹۶۷ء؛ (۱۰): Aclan Soyilgan Solum (1871-1965) (۱۸۷۱-۱۹۶۵ء) ۹۴ Yili، انقرہ ۱۹۶۷ء۔

(G.S.Harris)

۲۔عالم عربی

موجودہ صدی کے پہلے عشرے میں مصری دانشور طبقہ کے افراد (مثلاً شبلی شمائیل، سلامہ موسیٰ اور اسماعیل مظہر) نے سوشلزم کے پہلوؤں پر اس کے محتاط برطانوی اور فرانسیسی مفہوم وروایت کی روشنی میں بحث و تمحیص کی۔ انہوں نے سائنسی عقلیت پسندی، معاشرتی اصلاح اور ریاست کے فلاحی نظریات کے سیاق وسباق میں اس پر غور و فکر کیا۔ اسکندریہ کے کارکنوں کی ایک سوشلسٹ پارٹی محمود حسنی العربی نے تشکیل دی، جس کے دو سال بعد اسکندریہ ہی میں ایک کمیونسٹ پارٹی قائم ہوئی، متعدد کمیونسٹ پارٹیاں زرخیز مسلمان ملکوں اور بحیرۂ روم کے مشرقی علاقے میں قائم ہوئیں۔

۱۹۳۰ء کے عشرے میں یورپ میں قومی سوشلزم (جرمنی میں نازی ازم اور اٹلی، اسپین اور یونان وغیرہ میں فاشزم) کی کامیابی سے عرب ممالک میں انقلاب اور سوشلزم کی حامی تحریکوں کے ابھرنے کی بلا واسطہ حوصلہ افزائی ہوئی انہوں نے کسی نہ کسی صورت میں "قومی سوشلزم" کی حمایت کی۔ ان میں کے احمد حسین کی مصری نوجوانوں کی انجمن بھی شامل تھی، جو بعد ازاں سوشلزم ڈیموکریٹک پارٹی کے نام سے موسوم ہوئی، مشرقی خطے میں

انطون سعادہ کی "شام کی عوامی تحریک" (Parti Populaire Syrian) عراق میں کامل الشادرچی کا اہالی گروپ (اس کے بہت سے متبعین فاشسٹ طرز فکر کے حامل المثنی کلب سے آئے تھے)، جسے بعد ازاں نیشنل ڈیموکریٹک پارٹی کہا جانے لگا، لبنان کی پروگریسو سوشلسٹ پارٹی اور دیگر جماعتیں شامل تھیں۔

دوسری جنگ عظیم کے بعد قوم پرستوں کی توجہ عرب سوشلزم (الاشتراکیۃ العربیہ) کی طرف مبذول ہوئی جس کی سب سے بڑی علم بردار ۱۹۴۱۔ ۱۹۴۳ء میں مائیکل عفلق اور صلاح الدین البیطار کی قائم کردہ "عرب بعث پارٹی" [رک بآں] تھی۔ جو دس سال بعد اکرم حورانی کی عرب سوشلسٹ پارٹی میں مدغم ہوگئی۔ ۱۹۵۵ء سے ۱۹۶۷ء کے عرصے میں عرب سوشلزم کے دو علمبردار سامنے آئے: مصر کے صدر جمال عبدالناصر اور شام اور عراق کی بعث پارٹی [رک بآں]۔ مصر میں صدر ناصر کے عہد حکومت میں جون ۱۹۶۱ء کے تنظیم نو کے قانون کے بعد جامعۃ الازھر کو عرب سوشلزم اور اسلام کے ما بین تعلق کی تشریح وتوضیح، بلکہ جواز تلاش کرنے کا کام تفویض کیا گیا، جس نے قرار دیا کہ "اسلام" کے دین عدل ومساوات ہونے کا نعرہ سب سے پہلے محمد [صلی اللہ علیہ وسلم] نے دیا نیز آپؐ نے دین اسلام کو ایک ایسے انقلاب سے تعبیر کیا جس نے سب سے پہلے عدل ومساوات کے سوشلسٹ اصول پیش کیے۔ ۱۹۶۷ء کے بعد خصوصاً فلسطینیوں اور جنوبی عربوں میں سے نئے اور شدت پسند گروہ سامنے آئے، جو مارکس و لینن نواز اور ماؤ نواز عرب سوشلزم کے حامی تھے۔

الجزائر نے ۱۹۶۲ء میں آزادی کے بعد اپنے انقلاب کی سیاسی واقتصادی بنیاد کے طور پر عرب سوشلزم کو اپنایا۔ یمن نے بھی ستمبر ۱۹۶۲ء میں سلال کی بغاوت کے بعد ایسا کیا جہاں نیشنل لبریشن فرنٹ کے حکمرانوں کے عہد اقتدار میں جنوبی یمن کی نئی پیپلز ریپبلک نے اس کی قیادت کی، مئی ۱۹۶۹ء میں جعفر النمیری کی زیر قیادت بغاوت کے بعد سوڈان نے اور ستمبر ۱۹۶۹ء میں کرنل معمر القذافی کی زیر قیادت شاہ ادریس کی حکومت کا تختہ الٹ دیا تو لیبیا کی نئی جمہوریہ نے یہی پالیسی اختیار کی۔

عرب سوشلزم، جس طریقے سے بعث پارٹی [رک بآں] یا دیگر نام نہاد عرب انقلابی رہنماؤں اور حکومتوں نے اس کی تشریح کی ہے، یورپی یا مارکسی سوشلزم کے ساتھ کوئی قدر مشترک نہیں رکھتا، بلکہ اس کے اصول نیم قوم پرستانہ اور انقلابی قومیت پرست طرز فکر سے مربوط ومتاثر ہیں اور خاص طور پر اسلام کی اخلاقی تعلیمات سے مربوط ہیں۔ ایک روایتی اسلامی مفہوم میں یہ سماجی عدل اور اقتصادی وسماجی اصلاح پر زور دیتا ہے، یہ مارکسی سوشلزم کے مارکسی فلسفہ اور تاریخی جبر ہر دو کو مسترد کرتا ہے۔ یہ طبقاتی کشمکش اور کارکن طبقہ یا پرولتاریہ کی آمریت کا مخالف ہے، اس کی بجائے یہ ایک ہم آہنگ "جمہوری، متعاون معاشرت" کے قیام کے مقصد کے حصول کی خاطر طبقاتی تقسیم کی بیخ کنی کا قائل ہے، جس میں طبقاتی مخالفت کی بجائے وہ باہم تعاون کرتے ہیں۔ یہ نجی ملکیت کی مخالفت میں سوشلزم کا ساتھ نہیں دیتا، اگرچہ، خاص حالات میں یہ اس کا قائل ہے اور پیداوار کے اہم وسائل کو حکومتی ملکیت میں لے آتا ہے اور معیشت کو [بھی] ریاستی کنٹرول کے تحت کر دیتا ہے۔ ان ممالک میں سے اکثر کی معیشت کے زرعی ہونے کی بنا پر وہاں کے سوشلسٹ افلاس زدہ کسان عوام سے زیادہ لفظی ہمدردی کا اظہار کرتے ہیں اور شہری کارکن طبقہ یا پرولتاریہ سے کم۔ مؤخر الذکر گروہ مجموعی طور پر ان ممالک میں کم تعداد میں ہے، کیونکہ صنعتی ترقی یہاں اپنے ابتدائی مراحل میں ہے، عرب سوشلزم مارکسی سوشلزم کو قبول نہیں کرتا، کیونکہ یہ اصولی طور پر قوم پرستی کا مخالف ہے۔

یہ دلیل پیش کی جا سکتی ہے کہ عرب سوشلزم، جس طرح سے کہ مصر میں ناصر حکومت اور اس کی جانشین یا شام وعراق میں بعث [پارٹی] نے اس کی تعبیر و تشریح کی ہے، ایک قدیم [طرز کا] سوشلزم ہے۔ یہ

چھوٹے متمول جاگیردار اور قدیم حکومتی یا برسر اقتدار طبقات کی بے دخلی [کرنے] سے دولت کو بحق سرکار ضبط کرنے کا حامی ہے، لیکن اس کے خاتمے کا [مؤید] نہیں، یہ چاہتا ہے کہ سرمائے اور دیگر پیداواری دولت کو قومیا کر افلاس کا قلع قمع کرے اور معاشرے میں ہمواری پیدا کرنے کے لیے ازسر نو اس کی تقسیم کرے۔ بنیادی طور پر اس کی کوشش یہ ہے کہ جائیداد میں شراکت قائم کرے نہ کہ اس کا خاتمہ کرے اور چونکہ زیادہ تر عرب ممالک میں [لفظ] جائیداد کا اطلاق زمین کی ملکیت پر ہوتا ہے، اس لیے مصر، عراق، شام اور الجزائر میں کئی ایک ناکام زرعی اصلاحات عمل میں لائی گئی ہیں.

صدر جمال عبدالناصر [رک بآں] کے بیانات اور پالیسیوں (قومیانے کے فرامین، جولائی نومبر ۱۹۶۱ء، نیشنل چارٹر ۱۹۶۲ء اور اقدامات بسلسلہ بے دخلی ۱۹۶۳ء۔ ۱۹۶۴ء) یا بعث پارٹی کے [جاری کردہ] بیانات (مثلاً عفلق کی تحریریں اور پارٹی اجلاسوں کی کارروائیاں اور قراردادیں خصوصاً چھٹی کانگرس کی قرارداد) کا جائزہ لینے سے معلوم ہوتا ہے کہ عرب سوشلزم عرب فلسفہ قومیت کا "انقلابی" مظہر ہے، نیز یہ کہ مرکزی منصوبہ سازی اور قومی اقتصادی سرگرمی اور زندگی پر مرکزیت پسندانہ نمایاں حکومتی کنٹرول کا جواز پیش کرتا ہے۔ عرب حکمرانوں کے نام نہاد سوشلسٹ اقدامات کے ذریعے متعارف کرائی گئی انتظامی تبدیلیاں تا حال حکومتی ڈھانچے میں متوقع نتائج سامنے نہیں لائی ہیں [اور] نہ ہی ان حکومتوں کے اپنائے ہوے سوشلزم میں مکمل مساوات پر مبنی مادی اشیا کی کھپت کے یکساں ضوابط کے بارے میں غور و فکر کیا گیا ہے۔

ان میں سے ہر ایک عرب ریاست کی داخلی، علاقائی یا بین العرب اور بین الاقوامی پالیسیوں کی نشان دہی کے سلسلے میں عرب سوشلزم معاون [ثابت] ہوتا ہے، مثلاً مصر میں عرب سوشلزم کی اصطلاح کا اطلاق صدر عبدالناصر کی ۱۹۵۵ء اور خصوصاً ۱۹۶۱ء کے بعد کی اقتصادی پالیسیوں پر ہوتا ہے۔ ۱۹۶۲ء تک مصر اور دیگر عرب ممالک میں عرب سوشلزم کو اپنانے والی حکومتوں کے نزدیک یہ قوم پرست فلسفہ، عرب حکومتوں کی آپس کی کشمکش میں دخل اندازی، فوج کی طرف سے ریاستی سیاست پر کنٹرول، حکومتی ملکیت، معیشت پر کنٹرول اور بین الاقوامی پالیسیوں میں سوویت یونین کی جانب جھکاؤ کا ملغوبہ تھا۔ مصر، عراق اور شام کی سابقہ حکومتوں میں قلیل تعداد میں حکومتی طبقے کے ہاتھوں میں سیاسی اور اقتصادی طاقت کے ارتکاز کے خلاف ایک احتجاجی تحریک کے طور پر آغاز کر کے فوجی حکومتوں کے ہاں عرب سوشلزم بین العرب اور بین الاقوامی واقعات کی صورت حال کے پیش نظر مشرق وسطی میں سوویت یونین جیسی نئی بااثر سپر پاور کا ساتھی بننے کی طرف مائل ہوا۔ یہ داخلی طور پر اور عملاً برسر اقتدار حکومتوں کی خدمت کے لیے ایک افسر شاہی اور پولیس پر مبنی سوشلزم بن گیا، جس کی نہ تو کارکن یا پرولتاریہ طبقے میں مستحکم بنیاد تھی [اور نہ] کسان عوام میں۔ یہ [اپنی] بنیاد [استوار کرنے] کی صلاحیت کا حامل تھا۔ کمیونسٹ پارٹیوں کو خلاف قانون قرار دے دیا گیا اور کمیونسٹ افراد کو اذیتیں دی گئیں اور انہیں سیاسی لحاظ سے غیر مؤثر بنا دیا گیا۔ واحد [سیاسی] پارٹیاں، مثلاً مصر اور عراق میں عرب سوشلسٹ یونین یا شام و عراق میں بعث پارٹی اور الجزائر کی قومی تحریک آزادی (نیشنل لبریشن فرنٹ N.L.F) بھی سوشلزم کی موزوں تعریف اور مفہوم کے بارے میں اختلاف [رائے] رکھتی تھیں۔ ان واحد پارٹیوں کا کبھی حکومت پر کنٹرول نہیں رہا، بلکہ حکومت انہیں کنٹرول کرتی تھی [اور] یہ امن و تحفظ اور ریاست کے دیگر مقاصد کے لیے کام کرتی تھیں۔

عرب سوشلزم کا مفہوم عفلق کی ضخیم تالیفات یا بعث پارٹی کی کانگرسوں کی کارروائیوں اور قراردادوں کی رو سے اس بیان سے بڑھ کر پیش کرنا مشکل ہے کہ پارٹی معاشیات کو اہم اور سیاست سے وابستہ تصور کرتی ہے یا یہ کہ پارٹی کے اہداف میں سے ایک معاشرے کے نچلے طبقے کے لیے معاشی مواقع کی توسیع اور ان کے معاشرتی درجہ کی ترقی و برتری ہے۔

عرب سوشلزم کا مدعا اور مفہوم دوسرے عرب ملکوں میں قائم موروثی یا جاگیردار طبقات کی حکومتوں کا تختہ الٹنے کے متمنی افراد کی جانب سے مخالفت ہے ،عرب سوشلسٹ ان طبقات کے مفادات کو بیرونی یا مغربی طاقتوں (جنہیں خصوصاً سامراجی کہا جاتا ہے) سے وابستہ قرار دیتے ہیں تاکہ ان کی معزولی کے سلسلے میں یہ جواز پیدا کیا جاسکے کہ وہ سامراج کے آلہ کار ہیں۔ بین العرب سیاست کے سیاق وسباق میں عرب سوشلزم مشرق وسطی میں "انقلابی" حکمرانوں اور حکومتوں کی "قدامت پرست اور رجعت پسند" حکمرانوں کے ساتھ کشمکش میں ان کے اثرو نفوذ، وقار اور غلبے کے لیے نعرے کا کام دیتا ہے۔ اس لیے عموماً بین الاقوامی سیاسی سطح پر عرب سوشلزم انقلابی عرب قوم پرستی اور بڑھتی ہوئی بین العرب کشمکش میں اس کے مظاہر کے ساتھ وابستہ ہے اور مغربی اثر و نفوذ کو اپنے ملک میں برقرار رکھنے والی عرب ریاستوں کے خلاف کمربستہ ہے۔ اس کے ساتھ ہی ۱۹۵۵ء میں سوویت یونین نے مشرق وسطی [کے امور] میں دخل اندازی کی اور متعدد عرب ریاستوں کو بھاری اقتصادی اور فوجی امداد کی پیش کش کی۔ [اس لیے] پہلے پہل ۱۹۵۵ء میں عرب سوشلسٹ ریاستیں بتدریج اور ۱۹۶۲ء کے بعد نہایت سرعت کے ساتھ سوویت بلاک کی جانب جھکیں۔

مآخذ : (۱) S.A. Hanna و H.Gardner (مدیران) : *Arab Socialism : A Documentary Survery* ، لائیڈن ۱۹۶۹ء ؛ (۲) جمال عبدالناصر: *National Charter* ، قاہرہ ۱۹۶۲ء ؛ (۳) H. Kerr: *The Emergence of a Socialist Ideology in Egypt*، در *MEJ*، ۲/۱۶، (بہار ۱۹۹۲ء)، ۷: ۱۲۷۔ ۱۴۴ ؛ (۴) جبران مجدلانی : *The Arab Socialist Movement*، در W.Z. Laqueur(مدیر): *The Middle East in Transition* ، نیویارک ۱۹۵۸ء، ص ۳۳۷۔۳۵۰ ؛ (۵) G.H.Torrey و T.F. Devlin: *Arab Socialism*،در J.H.Thompson و R. D.Reischauer (مدیران) : *Modernization of the Arab World* ، نیویارک ۱۹۶۶ء، ص ۱۷۸۔ ۲۲۹ ؛ (۶) P.J. Vatikiotis: *Islam and the Foreign Policy of Egypt* ، در J.Harris Proctor (مدیر): *Islam and International Reactions* ، نیویارک ۱۹۶۵ء ، ص ۱۲۰۔ ۱۵۷؛(۷) L. Binder: *The Ideological Revolution in the Middle East* ، نیویارک ۱۹۶۴ء ؛ (۸) ہشام بن شربی: *Nationalism and Revolution in the Arab World* ،نیویارک ۱۹۶۶ء ؛ (۹) W.Z. Laqueur: *Commnunism and Nationalism in the Middle East* ،لنڈن ۱۹۵۶ء ؛ (۱۰) P.K. Oi Brien: *The Revolution in Egypt,s Economic System* ، لندن ۱۹۶۶ء ؛ (۱۱) L. Z. Yamak: *The Syrian Social Nationallist Party* ،کیمبرج ۱۹۶۶ء؛ (۱۲) کامل ایس ابو جابر: *The Arab Baath Sociallist Party:History, Ideolgy and Organization* ،سائر اکیوس ۱۹۶۶ء .

(P.J.Vatikiontis[ت: ظفر علی])

••-------------••

⊗ **اِصْلاح** : (لغوی، اصلاحی مفہوم) لفظ اصلاح کا مادہ ص ل ح (صَلَحَ صلحا) ہے، جس کے لغوی معنی درستگی یا ترتیب کے ہیں (راغب الاصفہانی: مفردات، بذیل مادہ) ؛ اصلاح لفظ فساد (بگاڑ، خرابی) اور سیۂ (برائی، گناہ) کی ضد ہے، لہٰذا اس کے معنی ایسے معاملے کے ہیں جو ظاہری بگاڑ اور معنوی فساد (برائی) سے مبرّی ہو، قرآن کریم میں ارشاد باری تعالی ہے: "وَلَا تُفْسِدُوْا فِی الْاَرْضِ بَعْدَ اِصْلَاحِهَا"(۷[الاعراف]:۵۶)،یعنی (حضرت شعیبؑ نے اپنی قوم مدین سے کہا) اور تم زمین میں، اس کی درستگی کے بعد خرابی نہ پھیلانا۔ ایک اور مقام پر فرمایا: "وَآخَرُوْنَ اعْتَرَفُوْا بِذُنُوْبِهِمْ خَلَطُوْا عَمَلًا صَالِحًا وَّآخَرَ سَيِّئًا" (۹[التوبۃ]:۱۰۲) اور کچھ دوسرے لوگ ہیں جنہوں نے اپنی کوتاہیوں کا اقرار کر لیا ہے (اور) جنہوں نے نیک اعمال اور برے اعمال کو باہم ملا دیا ہے اسی لیے "عمل صالح" سے مراد جسے قرآن مجید میں دنیوی اور اخروی فوز و فلاح کی بنیادی شرط قرار دیا گیا ہے، ایسا نیک عمل ہے، جو ظاہری بگاڑ اور روحانی

خرابی سے منزہ ہو.

اصلاح کے معنی کو ٹھیک ٹھیک سمجھنے کے لیے "فساد" کے مفہوم کو بھی پیش نظر رکھنا ضروری ہے۔ اسلام میں ہر اس عمل کو جو لوگوں کے لیے دل آزاری اور تکلیف کا باعث ہو یا جس سے معاشرے کے امن وسکون میں خلل پڑتا ہو، فساد قرار دیا گیا ہے، اس لحاظ سے "اصلاح" کے معنی ایسے عمل کے ہیں، جس میں مذکورہ بالا خرابیاں موجود نہ ہوں.

مرور ایام سے، اصلاح کا لفظ "تجدید دین" کے مفہوم میں استعمال ہونے لگا، جس کا مطلب اسلامی معاشرے سے، ہر قسم کی بدعات ،شرکیہ افعال اور بے ہودہ رسموں کا قلع قمع کرنا اور اس میں نیکی اور بھلائی کی ترغیب پیدا کرنا ہے.

متأخر زمانے خصوصاً اٹھارہویں صدی اور مابعد کے دور میں جو مختلف تحریکیں اٹھیں، انہوں نے اس اصطلاح کو کثرت کے ساتھ اپنایا اور اس کا بھرپور استعمال کیا۔ اگلے مقالے میں ان تحریکوں کا ایک تنقیدی جائزہ لیا جا رہا ہے.

(محمود الحسن عارف)

⊗ **اصلاح**: [(تحریک)، لفظی معنی عقائد و معاشرت کی درستگی].

(۱) عرب دنیا

جدید عربی میں اصلاح "درستگی" کے معنوں میں مستعمل ہے (دیکھیے RALA ، ۲۱ [۱۳۸۶ھ/۱۹۶۶ء] :۳۵۱، حاشیہ ۱۵) ؛معاصر اسلامی ادب میں یہ لفظ زیادہ تر اس طرز کی راسخ العقیدگی پر مبنی اصلاح کو ظاہر کرتا ہے جو (مفتی) محمد عبدہٗ کی مذہبی تعلیمات، (سید) رشید رضا کی نگارشات اور ان بے شمار مسلمان مصنفین کی تحریروں سے اجاگر ہوتی ہے، جو ان دونوں مفکرین سے متأثر تھے اور ان (دونوں) کی مانند اپنے آپ کو سلفیہ [رک بآں] کے پیروکار تصور کرتے تھے۔ تحریک اصلاح کی وضاحت مندرجہ ذیل عمومی عنوانات کے تحت کی جائے گی: (ا) تاریخی جائزہ ؛ (ب) بنیادی اصول وقواعد ؛ (ج) اہم عقائدی مسالک ؛ (د) معاصر عرب دنیا میں تحریک اصلاح.

(الف) تاریخی جائزہ:

(ا) پس منظر: اصلاح کا تصور، جس کا استعمال جدید اسلامی ادب میں بہت عام ہے، قرآن حکیم میں بہت وسعت کے ساتھ ملتا ہے، جہاں اس کا مادہ: ص ل ح (صلح) معانی کے ایک وسیع میدان پر محیط ہے۔ قرآن حکیم میں اس مادہ سے درج ذیل مشتقات استعمال کیے گئے ہیں: فعل اَصلح اور اس کا مصدر اصلاح بعض اوقات امن کے لیے کوشش کرنے (صلح)، لوگوں میں "ہم آہنگی پیدا کرنے"، "لوگوں کو ایک دوسرے سے مصالحت کی ترغیب دینے" اور "متفق رہنے وغیرہ" کے معنوں میں بھی آیا ہے (دیکھیے (۲[البقرۃ]: ۲۲۸؛ ۴[النسآء]: ۳۵، ۱۱۴؛ ۴۹ [الحجرات]: ۹، ۱۰)۔ بعض مقامات پر "نیک اعمال کرنے" (عمل صالح)، بھلائی کا کام سر انجام دینے، (صلاح) اور "پارسا شخص" (صالح ،ج: صالحون/ صالحات) جیسا رویہ اختیار کرنے وغیرہ کا مفہوم ادا کرتا ہے" (دیکھیے ۲[البقرۃ]: ۲۲۰؛ ۴ [النسآء]: ۱۲۸ ؛ ۷ [الاعراف]: ۵۶، ۸۵، ۱۴۲؛ ۱۱ [ھود] : ۴۶، ۹۰) ؛ (ب) بطور اسم ذات مصلح (ج: مصلحون)، : وہ لوگ جو نیک اعمال کرتے ہیں، یا جو روحانی لحاظ سے خدا رسیدہ ہیں، امن اور ہم آہنگی کا پرچار کرتے ہیں، اپنے قریبی لوگوں کی اخلاقی درستگی کے لیے کوشاں رہتے ہیں اور انہیں بہتر انسان بنانے کی جدوجہد کرتے ہیں وغیرہ کے مفہوم میں آتا ہے۔ بلا کم وکاست جدید مسلم مصلحین بھی اسی زمرے میں شامل ہیں، جو اپنے لیے "مصلحون" کے خطاب (کے استحقاق) کا ادّعاء کرتے ہیں ؛جنہیں قرآن حکیم ایک خاص وقار عطا کرتا ہے (دیکھیے القرآن الحکیم، ۷ [الاعراف]:۱۷۰ ؛ ۱۱ [ھود]: ۱۱۷ ؛ ۲۸ [القصص] : ۱۹)۔ اصلاح کے حامی افراد اپنے آپ کو مصلح اور انبیاءؑ کا حقیقی پیروکار تصور کرتے ہیں جن کی زندگیوں کو قرآن حکیم نے بطور نمونہ پیش کیا ہے (دیکھیے خصوصاً ۷[الاعراف]:۹ ؛ ۱۰[یونس] ؛ ۱۱ [ھود] ؛ ۲۰ [طٰہٰ])؛ لیکن سب سے بڑھ کر وہ محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے مشن کی مثال سے متأثر ہونے کا دعوی

کرتے ہیں، جنھیں وہ سب سے بہترین مصلح تصور کرتے ہیں(دیکھیے الشہاب، مئی ۱۹۳۹ء، ص۱۸۳: محمد المصلح الاعظم)، لہٰذا اسلام کی بنیادی تعلیمات میں اصلاح کی جڑیں بہت گہری ہیں اور اس لیے اسے محض ان دانش ورانہ رجحانات کے تعلق سے نہیں دیکھا جا سکتا جو دور جدید کے آغاز میں دنیائے اسلام میں ظاہر ہوے۔

(۲) اصلاح کے عمل کا تاریخی تسلسل: جہاں تک اس کے ایک عام فرد یا معاشرے کے بنیادی مآخذ (قرآن وسنت) سے ان کی نسبت یا اسلام کی وضاحت کرنے کی انفرادی یا اجتماعی کوششوں کا یا کسی ایسی صورت حال میں کام کرنے کی کوشش کا تعلق ہے جس میں مسلمانوں کی زندگیاں، ذاتی اور معاشرتی اصطلاحوں میں، واقعتاً ان کے مذہب کے خصائص اور اقدار کی تائید وتوثیق کریں، اصلاح، اسلام کی دینی اور ثقافتی تاریخ کی ایک اہم خصوصیت ہے۔ ''اصلاح'' کو متمیز کرنے والی یہ دو طرفہ خصوصیت قرآنی نقطۂ نظر سے بالکل درست ہے، کیونکہ (۱) اسلام صرف وحی الٰہی پر مبنی ہے، جیسا کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اسے پہنچایا اور واضح طور پر بیان فرمایا (دیکھیے زیریں: اولین اصولوں کی طرف مراجعت)؛ (۲) اسی طرح معروف کی اشاعت اور بہتری (یعنی اصلاح) کا متمنی ہونا، جدید مسلم معاشرے میں اسلامی اقدار کو از سر نو رائج کرنے کی کوشش ہی ہے، اس نقطۂ نظر سے ''اصلاح'' کو ''امر بالمعروف اور نہی عن المنکر'' کے فرمان کی ذہنی اور زیادہ تر عملی متابعت اور پیروی کے طور پر دیکھا جا سکتا ہے (دیکھیے ۳ [آل عمران]: ۱۰۴، ۱۱۰)۔ یہ مسئلہ (فرض، فریضہ) قوم کے سربراہ (امام) کی ایک اہم ذمہ داری ہے جس کا مصلحین مستقل طور پر دعوی کرتے رہے ہیں، یا تو اپنے کاموں کے جواز کے لیے اور یا پھر دوسرے مسلمانوں سے اپیل کے طور پر جو خود اپنی معاشرتی حیثیت اور اپنے ذرائع کے مطابق ''نیکی کا حکم دینے'' (کے کام) میں اپنا کردار ادا کرنے کے پابند ہیں (اسلامی اخلاقیات کے اس اہم سوال کے بارے میں دیکھیے الغزالی کی کتاب احیاء علوم الدین، بزیر عنوان: کتاب امر بالمعروف اور نہی عن المنکر، جدید حنبلی نظریہ، جو کہ مصلحانہ تعلیمات کی پوری طرح وضاحت کرتا ہے؛ H.Laoust: Essai sur les Doctirines d, Ibn Tayamiye، ص ۶۰۱-۶۰۵؛ رسالۃ التوحید میں محمد عبدہ کی حیثیت، ص ۱۱۳؛ فرانسیسی ترجمہ، ص۱۲۱؛ وتفسیر المنار، ۹: ۳۶، اس موضوع کی مکمل تفصیل کے لیے دیکھیے رشید رضا: کتاب مذکور ۴: ۲۵-۴۷ (بذیل ۳ [آل عمران]: ۱۰۴؛ ۵۷ تا ۶۴، بذیل ۳ [آل عمران]: ۱۱۰).

تمام مسلمانوں کے طرح، جو نیک اور پارسائی کی زندگی (صلاح) کے نصب العین کو بڑا عزیز رکھتے ہیں، اصلاح کے علمبردار ایسی بہت سی قرآنی آیات کو بطور حوالہ پیش کرتے ہیں جن میں ''اصلاحی کام کرنے والوں'' کی تعریف کی گئی ہے (مثلاً ۶ [الانعام]: ۴۲؛ ۷ [الاعراف]: ۱۷۰؛ ۲۸[القصص]: ۱۹، خصوصاً ۱۱[ھود]: ۹۰، جسے وہ اسلامی نظریہ اصلاح کا اصولی جملہ قرار دیتے ہیں: [جہاں ارشاد باری تعالیٰ: اِنْ اُرِیْدُ اِلَّا الْاِصْلَاحَ مَا اسْتَطَعْتُ، یعنی میں تو اصلاح چاہتا ہوں جہاں تک میرے امکان میں ہے]۔ ان بیانات کی وضاحت اس حدیث مبارکہ سے ہوتی ہے جس میں آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے مطلع فرمایا ہے کہ مرور ایام کے ساتھ دین کو تجدید کی ضرورت ہوگی اور یہ کہ اللہ تعالیٰ ہر صدی میں تجدید دین کے مشن کی تکمیل کے لیے،اس کے اہل انسان پیدا فرمائے گا (دیکھیے Wensinck: Hand book، ص ۲۰۴۰ ب [محمد فؤاد عبدالباقی: مفتاح کنوز السنۃ، بذیل مادہ اصلاح، تجدید]) [نیز رک بہ مجدد].

مسلم معاشرے میں ہمیشہ ایسے افراد موجود رہتے ہیں جو اس نبوی مشن کو پورے طور پر اپنانے کے لیے (بخوشی) آمادہ ہوتے ہیں، اپنے ابتدائی مراحل میں اور ما بعد کے ادوار میں ''اصلاح'' کی پہچان سنت نبویؐ کی اطاعت سے وابستہ سمجھی جاتی رہی ہے، جو اسلامی طرز زندگی کے لیے بہترین نمونہ فراہم کرتی ہے (دیکھیے ۳۳ [الاحزاب]: ۲۱) اور وہ ایسے لازمی عناصر بھی بہم پہنچاتی ہے جو اسلام کی راسخ العقیدگی کے لیے بنیاد کی حیثیت رکھتے ہیں، جدید دور

میں اصلاح کے نقطۂ نگاہ سے قرآن حکیم، بلاشبہ، اہم ترین مرجع ہے، تاہم اپنی قدیم ترین تعبیرات کی رو سے یہ سب سے بڑھ کر سنت نبویہ کی مکمل اطاعت کا اظہار معلوم ہوتا ہے اور اس سرگرم اطاعت کا بہترین مظاہرہ بدعت [رک بآں] کے مقابلے میں سنت کی مدافعت میں کیا جاتا ہے، جسے کتاب اللہ کے (بیان کردہ) معروضی حقائق، رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی مستند احادیث اور سلف صالحین کی روایات وآثار سے متصادم قرار دیا جاتا ہے۔ مکمل راسخ العقیدگی کے علمبردار بدعت کے پھیلنے کے بارے میں حسب ذیل امور سے باخبر تھے: (۱) عقائد کی سطح پر، دیکھیے مابعد کے (علم) کلام کے پروان چڑھائے ہوے قیاسات، باطنی عقیدہ کی (روشنی میں تحریر کردہ)، قرآنی تفاسیر، انتہا پسند شیعی مسلک (والوں) کے مقالات؛ (۲) اور عبادت کے تحت، ترک دنیا [کا تصور]، حد سے زیادہ پارسائی، تصوف کی تلقین کردہ، غیر معمولی اور سخت عبادات اور ان کے سارے عقائد وغیرہ جو غلو کے جذبے کو ظاہر کرتے ہیں، جو کہ اسلامی اعتقادات کی روح کے منافی ہے۔ ایسی تمام نئی باتوں کو قابل مؤاخذہ قرار دیا گیا ہے، کیونکہ انھیں گمراہی کے ذرائع اور کفر وبدعت کا تخم تصور کیا گیا ہے، اس لیے انھیں امت کی اعتقادی ہم آہنگی اور اس کے اخلاقی اور سیاسی اتحاد کے خلاف ایک شدید خطرہ قرار دیا گیا۔

"اصلاح" کا تاریخی ارتقاء لازماً اس جوش وجذبے سے متعلق دکھائی دیتا ہے جس نے معاشرے کے ثقافتی ارتقاء میں بدعت کو جنم دیا۔ چند ایک سنگ میل پہلو حسب ذیل ہیں: (۱) جنگ صفین (۳۷ھ/۶۵۷ء) وجنگ نہروان (۳۸ھ/۶۵۸ء) کے بعد پیدا ہونے والا سیاسی اور اخلاقی بحران جو ایک طرف خوارج اور شیعہ کے مابین اور دوسری مسلمہ اقدار کے حامیوں کے مابین سرگرم سیاسی اور دینی مناظرے کا باعث بنا۔ افتراق کی اس فضا میں اعتقادی رجحانات، جنھیں مستند سنیت نے زیادہ یا کم حد تک کفر قرار دیا، ظاہر ہونا شروع ہوگئے (دیکھیے الشہرستانی : ملل، ۱:۲۷)۔ صحابہ کرامؓ کا عہد بمشکل ہی ختم ہوا تھا (نواح ۹۰ھ/۷۰۸ء) کہ فلسفہ آمیز دینی قیاسات، جنھوں نے کئی سالوں تک مسلم عقائد میں خلل ڈالا، پھیلنا شروع ہوے۔

(۲) پہلی صدی ہجری / ساتویں صدی عیسوی کے اختتام پر مسلم معاشرہ کے عمومی ارتقاء نے کافی پیش قدمی کی کیونکہ اولین عشروں کے ایمانی اتحاد اور مؤحدانہ اعتقادات کی جگہ قرآنی وحی اور اس سے متعلقہ مسائل (جبر و قدر، بدی کا مسئلہ، صفات الٰہیہ اور قرآن کی نوعیت وغیرہ) نے لے لی۔ اس برتر اور غالب حیثیت کے باوجود (کم از کم نظریاتی طور پر) سرکاری سنیت نہ تو اتنی متحرک تھی اور نہ ہی اتنی متجانس کہ وہ نئی نسلوں کے اخلاقی اور دینی رویئے کو مؤثر طریقے سے متعین کر سکتی۔ بہت سے (خصوصاً معاشرتی، ثقافتی اور سیاسی) اسباب نے سنت کے دینی اور ثقافتی اثر کو بتدریج کمزور کر دیا، جس کی عمرانیاتی بنیاد وسیع قلمرو کی مختلف الانواع آبادیوں میں [بعض وجوہ سے] ضعیف ہوچکی تھی، جس کی ایک اہم وجہ ابتدائی (اور) اسلام کے [اولین دور کے معتبر افراد] کا جغرافیائی لحاظ سے انتشار اور پھر بتدریج دنیا سے انتقال کر جانا ہے جنھیں بعد میں "سلف صالحین" کہا گیا۔ اس سے مراد رسالت مآب صلی اللہ وعلیہ وسلم کے صحابہؓ اور ان کے فوری جانشین یعنی تابعین میں سے اہم ترین اشخاص تھے؛ (۳) شیخ حسن البصریؒ (م ۱۱۰ھ/۷۲۸ء) پر اشاعت سنت کے دور اول کا اختتام ہوجاتا ہے، جس کے بعد بڑی بڑی بحثوں کا آغاز ہوا۔ جن کی بنا پر مسلمان باہم منقسم ہوگئے (اور یہ نتیجہ تھا قرآن حکیم کے بارے میں آزاد فلسفیانہ تحقیق کا)۔ حسن بصریؒ اور واصل بن عطا رئیس المعتزلہ (۱۳۱ھ/۷۴۸ء) کے مابین واقع ہونے والا مباحثہ، بعد میں وقوع پذیر ہونے والے اعتقادی تنازعوں اور کشمکشوں کا پتہ دیتا ہے جو، سب سے بڑھ کر، نئے فرقوں اور رجحانات (شیعہ، خوارج، جہمیہ اور معتزلہ وغیرہ) کے خلاف ایک رد عمل کے طور پر روایتی گروہ اہل سنت [والجماعۃ، طائفۃ السلف] کے قیام پر منتج ہوا۔ ان نئے فرقوں کو کم یا زیادہ بدعتی قرار دیا

گیا (دیکھیے H.Laoust: Schisme، ص ۸۴ وبعد)؛ (۴) امام احمدؒ بن حنبل ایک مضبوط اور محفوظ سنیت کی نمائندگی کرتے ہیں، جو ان نئے مکاتب فکر کے ساتھ آمادہ پیکار رہی جو ابتدائی (خالص) اسلام کے عقائد پر معترض ہوتے تھے (دیکھیے احمد بن حنبل: الرد علی الزنادقۃ والجہمیۃ).

اپنے عہد کی گمراہیوں کی تردید، اسلام میں بدعات کو متعارف کرانے والے فرقوں سے مقابلہ، مسلمانوں کے ابتدائی (خالص) عقائد اور عبادات کی طرف رجوع کی دعوت، نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشادات کے مطالعے اور اتباع کے ذریعے سنت کو اس کا مقام دوبارہ دلانا، ان بہت سے مصلحین کی آرزوئیں تھیں جو سنیت کے آغاز سے ہی اسلام کی تاریخ میں وقتاً فوقتاً وارد ہوتے رہے۔ علامہ رشید رضاؒ کے نزدیک ہر نسل میں ایسے افراد پیدا ہوے جو سنت کے دفاع کا پختہ عزم لیے ہوئے تھے اور بدعت کے خلاف جدوجہد کا تہیہ کیے ہوے تھے (تفسیر، ۷:۱۴۳)۔ ہر صدی میں ایمان اور سنت کا مجدد پیدا ہوا، جیسے پانچویں صدی میں امام ابن حزمؒ، ساتویں صدی میں مشہور اسلامی مفکر ابن تیمیہؒ، نویں صدی میں مشہور محدث (حافظ) ابن حجر العسقلانیؒ اور بارھویں صدی میں مشہور امام محمد بن علی الشوکانی یمنیؒ (۱۱۷۳ھ۔۱۲۶۰ء) (تفسیر، ۷:۱۴۴۔۱۴۵)۔ یہ تمام شخصیات اور ان میں سے ہر ایک اپنے اپنے طور پر "اصلاح" کا غیر متنازع علمبردار تھا، اس زُمرے میں دوسری بہت سی ہستیاں بھی شامل ہیں، اس سلسلے میں امام غزالیؒ کا نام فوراً ذہن میں آتا ہے، علامہ رشید رضا بڑے تأسف سے لکھتے ہیں (تفسیر ۷:۱۴۳) کہ یہ غیر معمولی شخصیات، خود (دین) اسلام کی طرح عموماً یکتا وتنہا (غرباء) تھیں (دیکھیے: حدیث مبارک: "اسلام غریب پیدا ہوا اور اپنے آغاز کی طرح، وہ دوبارہ غریب ہوجائے گا، غرباء کو خوش خبری ہو کہ وہ میرے بعد دین میں پیدا ہونے والے بگاڑ کی اصلاح کریں گے" [دیکھیے Wensinck: Hand Book، ص ۱۱۱۴؛ نیز مفتاح کنوز السنۃ، بذیل مادہ، بدء الاسلام]۔ اپنے عہد کے انداز کی مخالفت کرنے کی بنا پر یکاّوتنہا ہونے، تحکمانہ اور مغرورانہ حربوں، دنیوی شک وارتیاب، روایتی علما اور خوشامدی افراد کی مخاصمت کے باوجود ان مصلحین ومجددین نے اپنے آپ کو سنت مبارکہ کی مدافعت کے لیے وقف کیے رکھا اور اس کے ذریعے اسلام کی اصل اقدار کے تسلسل کو برقرار رکھا۔ یہ وہ انداز تھا جس سے مصلحین اور مجددین نے سنت کے محافظین اور افراد معاشرہ کے ساتھ مل کر امت کے دینی اور ثقافتی ارتقاء کا کام کیا اور اس طرح جدید مسلم مصلحین تمام نظریات، رجحانات اور فرقہ واریت سے بلند وبالا رہ کر اپنے مشن کی تکمیل کے لیے کوشاں رہے۔ سلف صالحین کے دورسے جدید عہد کے آغاز تک اصلاح کے تاریخی تسلسل کے بارے میں (دیکھیے مولانا ابوالحسن علی الحسنی الندوی: رجال الفکر و الدعوۃ فی الاسلام، مطبوعہ دمشق، ۱۳۷۹ھ/۱۹۶۰ء؛ اردو ترجمہ تاریخ دعوت وعزیمت، مطبوعہ کراچی) اس کا اختتام مولانا جلال الدین رومیؒ (م۶۷۲ھ/ ۱۲۷۳ء) پر ہوتا ہے [یہ درست نہیں ہے، غالبًا مقالہ نگار نے ابتدائی دو جلدوں کا مطالعہ کیا ہے، مولانا نے تاریخ دعوت و عزیمت کا اختتام اپنے قریبی عہد کی نامور اور مقتدر شخصیت سید احمد شہیدؒ (م ۱۸۳۱ء) پر کیا ہے] عبدالمتعال الصعیدی: المجددون فی الاسلام (۱۰۰ھ تا ۱۳۷۰ء)، قاہرہ ۱۳۸۲ھ/۱۹۶۲ء؛ لے مراد: Le Reformisme Mussulman، ص ۲۹ وبعد؛ H.Laoust: Schismes).

۳۔ اصلاح جدید دور میں: جیسا کہ اوپر مختصر طور پر تاریخی وثقافتی عمل کے ایک حصے کا جائزہ لیا گیا ہے، سلفیہ کا دور جدید میں اصلاحی مشن استثنائی طور پر ایک کامیاب کوشش ہے۔ اس کے اولین مناظر کی وسعت، اس کی طرف سے بروئے کار لائی جانے والی صلاحیتوں کا تنوع اور رفعت، اس کے مبلغین میں پائی جانے والی توانائی اور عرب دنیا میں اور اس سے ورے اس تحریک کے ارتقاء (وغیرہ کو مد نظر رکھتے ہوے کہا جا سکتا ہے کہ) انیسویں صدی عیسوی کے اختتام تک "تحریک اِصلاح" اسلام کے ارتقائی مظاہر میں سے ایک نہایت قابل ذکر مظہر ہے۔

مغربی نظریات اور تہذیب کے اثر کے طور پر یہ "نہضۃ" (بیداری) سے جنم لینے والی ثقافتی تحریک کا ثمر ہے، جو مشرقی عرب میں (اور اس کے ساتھ ساتھ عمومی طور پر مسلم دنیا میں) ازسر نو بیداری کا پتہ دیتی ہے۔ اس بیداری کو تیرھویں صدی ہجری/ انیسویں صدی عیسوی کے نصف آخر میں موجود کئی طاقت ور مسلم شخصیات کے کارناموں کے براہ راست نتیجہ کے طور پر لیا گیا ہے۔ (اس سلسلے میں) جن شخصیات کا اکثر حوالہ آتا ہے، ان میں علامہ جمال الدین افغانی (۱۸۳۹ء - ۱۸۹۷ء)، مفتی محمد عبدہ (۱۸۴۹ء- ۱۹۰۵ء) اور عبدالرحمٰن الکواکبی (۱۸۵۴ء- ۱۹۰۲ء) وغیرہ شامل ہیں۔

تاہم مسلم شعور کی بیداری سے قبل ایک تقلیدی دور آیا۔ جس کی کچھ اندرونی اور بیرونی اسباب نے حوصلہ افزائی کی، جن میں سے زیادہ فیصلہ کن یہ تھے:

ا۔ شیخ عبدالوہّاب [رک بآں] کی تحریک وہابیت کا دباؤ، جس کا مقصد (ابتداء عرب میں) عقیدے اور اخلاقیات کو اس کے اصل اسلامی مآخذ کی طرف واپس لانا تھا، چنانچہ انہوں نے ابتدائی اسلامی معاشرتی تنظیم میں مثالیت پیدا کی، یعنی سلف صالحین کے عہد کی مثالیت (اسی لیے اس میلان طبع کو سلفیہ کہا جاتا ہے)، سنت کے بارے میں اپنے (مخصوص) تصور کی مدافعت میں اپنے جوش وخروش (جو بعض اوقات حد سے بڑھتا دکھائی دیتا ہے)، اپنے غیر مصالحانہ رویئے اور بعض اوقات اپنی ناقابل برداشت سختی کے باوجود [شیخ کے متبعین] نے ہمیشہ اسلام کی اخلاقی اور سیاسی تجدید کی ضرورت کو مدنظر رکھا ہے، جبکہ دینی معاملات میں ہم مذہب افراد کو صرف قرآن اور سنت کو سند ماننے کی تلقین کرتے ہوے، انہوں نے ان پر زور دیا ہے کہ قرون وسطٰی سے چلے آنے والے توہّمات کو ترک کر دیں جبری نظریۂ تقدیر کی طرف عام میلان کی مخالفت کی، تقلید کے خیال اور جذبے کے خلاف ردّ عمل ظاہر کیا، جو اس زمانے میں یعنی اٹھاریں صدی عیسوی کے اختتام اور بیسویں صدی عیسوی کے آغاز تک کافی مقبولیت حاصل کر چکا تھا۔ ان کوششوں اور (خالص) قدیم اسلام کی اقدار خصوصاً جہاد کو (اس امید پر، کہ مسلمانوں کو سیاسی طور پر متحرک کر کے انہیں ان کی عظمت رفتہ تک پہنچایا جائے) جدید رنگ دینے کی مساعی کے ذریعے (شیخ کے متبعین) نے جدید اسلام کے ارتقا میں ایک اہم کردار ادا کیا ہے ۔ اس طرح وہ "عرب کی نشاۃ ثانیہ کے لیے اکٹھے ہو کر کام کرنے والے لوگوں" میں اولین افراد شمار کیے جانے کے مستحق ہیں(L.Massignon: *RMM*، ۳۶: ۳۲۵)۔

ب۔ مطبوعات وغیرہ کا ارتقا : خصوصاً عربی زبان میں اس سلسلے میں بولاق [رکّ بہ مطابع]کے مصری دارالاشاعت کا کردار نہایت قابل ذکر ہے۔ ۱۸۲۲ء سے لیکر اب تک یہ عرب دنیا کی ذہنی نشاۃ ثانیہ کا ایک اہم ذریعہ بنا رہا۔ مصریوں اور شامی ولبنانی لوگوں نے ایک سنجیدہ اور معلومات افزا پریس کی ترقی میں خوب حصہ لیا جو آبادی کے قوم پرست اور اصلاحات کے حامی طبقوں کی سیاسی اور ثقافتی آرزوؤں کو منعکس کرتا تھا (دیکھیے عبداللطیف الطباوی: *American Interests in Syria 1800-1901*، آکسفرڈ ۱۹۶۶ء، ص۲۴۷-۲۵۳؛ فلپ۔ کے ۔ حتی : *Lebanon in History*، نیویارک، ۱۹۶۷ء ، ص: ۴۵۲-۴۶۴)۔

ج۔ مغربی ثقافت کا اثر: انیسویں صدی عیسوی کے اولین عشروں کے دوران میں عرب دنیا میں یورپین اثر و نفوذ کو جلد ہی محسوس کر لیا گیا، خصوصاً دانشوروں کے طبقہ میں (دیکھیے H. Pérés: *Les Premieres Manifestations de La renaissance litteratre arabe*، *Algiers en Orient au 19e Siecle (1934)* در *ALEO*، ۲۳۲-۲۵۶ ، ۱۹۳۴-۱۹۳۵ء؛ A.Hourani: *Arabic Thought* *AIEO*؛ (اشاریہ) ؛ J. Heyworth Dunne: *An Introduction to the History of Education in Modern Egypt* ، بار اول لنڈن، ۱۸۳۹؛ بار دوم ،۱۹۶۸ء، ص۹۶-۲۸۷)۔

د۔ عثمانی نظام حکومت کا رواداری ارتقاء :جو سلطان عبدالمجید اول کے دور حکومت میں پہلی دفعہ وقوع پذیر ہوا اور جس نے اصلاحات پر مبنی پالیسی (تنظیمات) کا

اعلان " خط شریف" مجریہ ۳/ نومبر ۱۸۳۹ء میں کیا، جس کی رو سے رعایا کو شہری آزادیوں کی ضمانت دینے کے لیے اولین شاہی چارٹر عطا کیا گیا۔ روایت پسندوں کی مخالفت کے باوجود مغرب سے متأثر ہو کر کی گئی اصلاحات کو سلسلہ بسلسلہ رو بہ عمل لایا گیا، خصوصاً یکم فروری ۱۸۵۶ء کے "خط ہمایوں" کے (اجراء کے) بعد، جس نے مشرق قریب پر جدید دنیا کے نظریات و اثرات کے دروازے کو کھول دیا۔ [رک بہ "تنظیمات"] ؛ نیز دیکھیے F.M. Pareja: *Islamologie*، ص۳۳۹ وبعد، ۵۸۳)].

ر۔ مشرقی کلیساؤں کی تنظیم تجدید اور مغربی روحانیت ونظریات سے ان کی آگاہی (مثال کے طور پر دیکھیے قدامت پرستانہ مشرقی (Uniate) کلیساؤں کے مثالی کردار کے سلسلے میں جوزف ہجّار کا تحقیقی مقالہ: *Les Chretiens uniates du Proche Orient*، پیرس، ۱۹۶۲ء)۔ علاوہ ازیں مقامی عیسائیت کا احیاء، مذہبی اور سفارتی واقعات کی موافقانہ طور پر بیک وقت وقوع پذیری، کیتھولک (فرقہ) کی جرأت اور طاقت اور سب سے بڑھ کر پروٹسٹنٹ مشنوں (کی کار کردگی) قابل ذکر ہے۔ (مسلمانوں کی سرزمین میں ان مشنری سرگرمیوں کے بارے میں اہم مواد کے لیے دیکھیے Kenneth scott altourette: *A History of the Expansion of Christianity*، ج ۶ : *The Great Century* (۱۸۰۰ء۔۱۹۱۴ء)مطبوعہ لنڈن، ۱۹۴۴ء، باب ۲ (*North Africa and the Near East*)،ص ۶۔۶۴؛ عبداللطیف الطباوی : *American Interests in Syria*، ص ۳۱۶۔۳۲۴).

یہ مشنری سرگرمیاں دنیاے اسلام میں محض مدافعانہ ردعمل کا باعث نہیں بنیں۔ اکثر علما کی نظر میں یہ دو نکتہ ہائے نظر سے مثالی حیثیت کی حامل تھیں۔ یہ مذہب کی خدمت میں جوش وخروش کی ایک شاندار مثال تھیں اور ان کی تبلیغ کی اصلی اور حقیقی کیفیت بڑی قدروقیمت رکھتی تھی،چنانچہ پروٹسٹنٹ (مشنریوں) کی تقلید میں اصلاح کے مسلم علمبرداروں نے الہامی کتاب (یعنی قرآن حکیم) کو بہت زیادہ اہمیت دی (تاہم انہوں نے ثقافتی ضروریات اور اسلام کی اخلاقی اور روحانی تجدید کو کبھی نظر انداز نہ کیا)۔ اس کے ساتھ ہی انہوں نے جدید تعلیم کو مقبول عام بنانے کی انتھک وکالت کرتے ہوے مسلم آبادی کی معاشرتی اور ذہنی آزادی کو اپنا مقصد قرار دیا۔ ان مختلف عوامل نے (جنہیں لازماً مشرق کے سوال کے عمومی سیاق وسباق میں جگہ ملنی چاہیے) ایک ایسا ذہنی ہنگامہ بپا کیا جو "نہضہ" پر منتج ہوا۔ صدیوں کے ثقافتی جمود کے بعد عرب نشاۃ ثانیہ مشرق میں ایک جان دار ذہنی تجسس پیدا کرنے کا باعث بنی۔ براہ راست رابطہ کے ذریعے سے جدید تعلیم کا اکتساب شروع ہوا، یورپ میں عرب طلبہ کے مشنوں، مشرق قریب میں (مذہبی وغیر مذہبی) یورپین سکولوں اور یورپین ماڈل پر منظم کیے گئے قومی اداروں نے ایک فیصلہ کن کردار ادا کیا۔ اس موضوع پر (دیکھیے C. Broklemann: تکملہ ۲:۷۳۰ وبعد؛ جرجی زیدان: تاریخ آداب اللغۃ العربیۃ، مطبوعہ قاہرہ ۱۹۱۴ء، ۴:۱۸۶۔۲۱۷؛ جاک تاجر : حرکات الترجمہ فی مصر خلال القرن التاسع عشر، قاہرہ [۱۹۴۴ء]: اہم مطالعہ از J. Heyworth Dunne: *An Introduction to the History of Education in Modern Egypt*؛ فلپ کے حتی : *Lebanon in History*، باب ۳۱).

عرب ادیبوں کے لیے اس ذہنی سرگرمی کے ہمراہ (اپنی پس ماندگی کی صحیح وجوہات متعین کرنے کے لیے اپنی معاشرتی اور ثقافتی صورت حال کے تجزیہ کی کوشش کے لیے تفتیش بھی (شامل) تھی تاکہ اس (پس ماندگی) کا تدارک کیا جائے "العروۃ الوثقی" (۱۸۸۵ء) کے مقالات کا یہ نمایاں موضوع ہے۔ پھر "المنار" (۱۸۹۸ء ما بعد) کے مقالات کا بھی جو خصوصاً سید رشید رضا اور مفتی محمد عبدہٗ کے تحریر کردہ ہیں (دیکھیے مثال کے طور پر ۱۹۰۲ء جلد:۵ مقالات کا سلسلہ، جن کا عمومی موضوع " الاسلام والنصرانیۃ مع العلم والمدنیہ" (۱۳۶ صفحات) (اور) یہی "ام القری" کا مرکزی موضوع ہے جس میں انہوں نے انیسویں صدی عیسوی کے اختتام پر مسلم معاشرے میں پائی جانے والی برائیوں اور عمومی کاہلی کی محتاط تشخیص کرنے کی مساعی کی

ہے (دیکھیے ساتواں شمارہ، ص ۱۰۹ وبعد؛ وبمواقع عدیدہ)؛ مسلمانوں کی پس ماندگی کے موضوع پر مندرجہ ذیل دو کتابیں: محمد عمر (۱۳۳۶ھ / ۱۹۱۸ء) : حاضر المصریین وسرّ تأخرہم، مطبوعہ قاہرہ ۱۳۲۰ھ / ۱۹۰۲ء؛ شکیب ارسلان: لماذا تأخر المسلمون ولماذا تقدم غیرھم؟ مطبوعہ قاہرہ ۱۹۳۹ء ایڈیشن) وغیرہ خصوصاً قابل ذکر ہیں۔

جدید دنیا میں اسلام [اور مسلمانوں کی موجودہ] صورت حال اصلاح کے علمبرداروں کی تحریروں کا ایک اہم ترین موضوع ہے، ارنسٹ رینان کے مشہور لیکچر بعنوان L' Islamisme et la Science (بمقام سوربون، مورخہ ۲۰ مارچ ۱۸۸۳ء) اور رینان اور جمال الدین افغانی کے مابین مباحثے (اس موضوع پر دیکھیے Hamia Pakdaman: Djamial-ud-Din [جمال الدین]، ص ۸۱ وبعد) کے بعد، اصلاح کے علمبردار مصنفین کے اہم موضوعات میں سے ایک موضوع اس دعوی کا ابطال بھی تھا کہ اسلام سائنسی انداز کے خلاف ہے، اس لیے اسے مسلمانوں کی ثقافتی پس ماندگی کا ذمہ دار قرار نہیں دیا جا سکتا۔ علامہ رشید رضا رقم طراز ہیں: "یہ لکھ لکھ کر اور کہہ کہہ کر ہمارے قلم ٹوٹ گئے اور ہمارے گلے تھک گئے ہیں کہ مسلمانوں کے موجودہ مصائب کا الزام ان کے مذہب پر عائد نہیں ہوتا بلکہ ان بدعات پر ہے جو انہوں نے اس میں متعارف کرا دی ہیں اور اس حقیقت پر ہوتا ہے کہ انہوں نے اسلام کو ایک الٹے فرکوٹ کی طرح پہن رکھا ہے" (المنار، ۳ (۱۹۰۰ء) :۲۴۴؛ نیز دیکھیے مفتی محمد عبدہ : "الاسلام و النصرانیۃ" اور محمد فرید وجدی: "تطابق الدیانۃ الاسلامیۃ علی النوامس المدنیۃ" قاہرہ ۱۳۱۶ھ / ۱۸۹۸ء)۔

(اس) صورت حال کے بارے میں اپنا نقطہ نظر متعین کرکے اصلاح کے علمبرداروں نے اپنے ہم مذہبوں میں ایک نئی روح پھونکنے اور معاشرہ میں اس کے ثقافتی اور معاشرتی جمود کو توڑنے کا عزم پیدا کرنے کے طریقے تجویز کیے۔ اس مقصد کے لیے وہ تسلسل کے ساتھ اس قرآنی آیت کا حوالہ دیتے رہے۔ [اِنَّ اللّٰهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتّٰى يُغَيِّرُوْا مَا بِاَنْفُسِهِمْ] یعنی بے شک اللہ تعالی کسی قوم کی حالت میں تغیر نہیں کرتا جب تک وہ خود اپنی حالت کو نہیں بدلتے (۱۳ [الرعد]:۱۱ ؛ نیز دیکھیے "العروۃ الوثقی" شمارہ) ۱۷ ستمبر ۱۸۸۴ء) ؛ اداریہ جسے رشید رضا نے اپنی تفسیر میں نقل کیا ہے، ۱۰/۴۶-۵۲؛ محمد عبدہ: رسالۃ التوحید، ص۱۷۸ (فرانسیسی ترجمہ، ص۱۲۱)؛ رشید رضا: تفسیر ۱۰ :۴۱-۴۵؛ (۸ [الانفال]: ۵۴)۔ اس نقطہ نظر کی رو سے اصلاح کے علمبرداروں کا نظریہ درپیش موجودہ صورت حال کی درستگی اور اصلاح کی واضح شکل اختیار کیے ہوئے دکھائی دیتا ہے۔ اس مقصد کے حصول کے لیے اصلاح کے حامیوں نے ان مذہبی قوتوں (بالخصوص جمعیات) اور معاشرتی طبقات (قدامت پسندوں اور روایت پسندوں) کے خلاف جدوجہد کی وکالت کی جنہیں کہ وہ گمنامی (اور تاریکی) کی جیتی جاگتی مثال قرار دیتے تھے۔ وہ فرسودہ نصابات اور ان کے تدریسی طریقوں کی اصلاح کرنے اور سائنسی علوم اور جدید طریقوں کو مقبول عام کرنے کی بھی حمایت کرتے تھے چونکہ مؤخر الذکر ہر دو شعبوں میں وہ کوئی تربیت حاصل کیے ہوئے تھے، اس لیے اصلاح کے علمبردار مسلمانوں کی مادی اور ذہنی ترقی کے لوازمات کے طور پر مغربی سائنسی علوم اور جدید طریقہ ہائے کار کی افادیت پر زور دینے کے علاوہ اور کچھ نہ کر سکے، تاہم انہوں نے اپنی مساعی کا زیادہ تر اور مؤثر ترین حصہ اخلاقی اور معاشرتی شعبوں میں کام کے لیے وقف کر دیا جن کے لیے انہیں مناسب ذخیرہ الفاظ تک بآسانی رسائی حاصل تھی۔

معاشرتی اور فکری ارتقاء (تقدم، ترقی) کے لیے اصلاح کے علمبرداروں کا سارا زور، ترقی، درستگی، تنظیم نو، بہتری اور بحالی پر تھا، جوکہ مصدر اصلاح کے مختلف معانی ہیں (دیکھیے Lane ۱/۴، ص ۱۷۱۴ بذیل مادہ صلح)۔ اس وقت سے یہ "اصلاحی" ادب میں بار بار زیر بحث آنے والا موضوع بنا ہوا ہے، مثلا محمد عبدہ ، اپنی تحریروں میں اس لفظ کو اکثر ترغیب دینے والے نظریئے کی علامت کے طور پر استعمال کرتے ہیں اور یہ وصف ان کی ابتدائی نگارشات

میں بھی موجود ہے (دیکھیے الاہرام (سال اول، ۱۸۷۶ء) میں ان کا پہلا مقالہ جسے رشید رضا نے تاریخ الاستاذ الامام (۲:۲۰، ۲۲، ۳۴ میں) نقل کیا ہے، سرکاری جریدہ الوقائع المصریۃ، ۱۸۸۰ء۔ ۱۸۸۱ء میں ان کے مقالہ جات (ایضاً ص ۱۷۵۔ ۱۸۱) مجلّہ المنار میں "اصلاح" ہر موقعہ پر اور اپنے مختلف معانی میں جلوہ گر ہوتی ہے (جس کا پہلا شمارہ ۲۲ شوال ۱۳۱۵ھ/ ۱۶ مارچ ۱۸۹۸ء کو شائع ہوا)۔ مثال کے طور پر ہم وہاں اس کے مندرجہ ذیل مستعملات پاتے ہیں: "الاصلاح الدینی والاجتماعی" (دینی ومعاشرتی اصلاح)، شمارہ ۱ (۱۸۹۸ء، ص۲) "اصلاح کتب العلم وطریقات التعلیم" (درسی کتب اور طریقہ ہائے تعلیم کی اصلاح)، (کتاب مذکور ص۱۱)، "اصلاح داخلیات المملکۃ" (سلطنت کے داخلی امور کی درستی وغیرہ، کتاب مذکور، ص۷۳۶)؛ "اصلاح النفوس" (دلوں کی اصلاح، ایضاً ص۷۳۷)؛ "اصلاح القضاء اساس الاصلاح" (قانون کی اصلاح، بطور عمومی اصلاح کی اساس، حوالۂ مذکور)؛ شمارہ ۴۰، ۱۸۹۸ء کے اداریہ میں رشید رضا "اصلاح الخطابۃ" (خطابت کی اصلاح) کا تقاضا کرتے ہیں؛ شمارہ ۴۲، ص ۸۲۲، میں وہ "محاورۃ فی اصلاح الازہر" (الازہر کی اصلاح کے سلسلے میں تبادلۂ افکار) کی تجویز پیش کرتے ہیں۔

یہ چند حوالہ جات (ان) مستعملات کے تنوع کو ظاہر کرتے ہیں جن پر کہ اصلاح کے نظریہ کا اطلاق کیا گیا ہے، تاہم مندرجہ ذیل شعبوں پر اصلاح کے حامی مصنفین نے خصوصی توجہ دی ہے:

ا۔ تدریس: مسلم (نظام) تدریس کی تنظیم نو کا سوال (خصوصاً الازہر جیسے اعلی تعلیمی اداروں میں) محمد عبدہ اور رشید رضا کی تصانیف میں ایک اہم حیثیت رکھتا ہے (دیکھیے اس شعبہ میں محمد عبدہ کے کارناموں کی تفصیل کے لیے تاریخ الاستاذ الامام، ۱:۴۲۵ ـ ۵۶۷)۔ اس مسئلہ کو مساجد اور وقف املاک کی تنظیم نو سے مربوط کیا جا سکتا ہے۔ ان کا بہتر نظم ونسق تعلیمی اداروں کو اضافہ شدہ ذرائع اور نئی عمارات بہم پہنچائے گا (دیکھیے رشید رضا: کتاب مذکور، ۱:۶۳۰ـ ۶۴۵: المنار والازہر بمواقع عدیدہ)۔

(ب) قانون: اصلاح پرستوں کے مستقل تفکرات میں سے ایک مسلمانوں کے قانونی نظام کی اصلاح بھی تھا (دیکھیے اس موضوع پر المنار کے بہت سے مقالات اور محمد عبدہ کی (پیش کردہ) رپورٹ (عنوان: تقریر مفتی الدیار المصریۃ فی اصلاح المحاکم الشرعیۃ ، قاہرہ ۱۳۱۸ھ/ ۱۹۰۰ء نیز دیکھیے اس موضوع پر تاریخ الاستاذ الامام، جلد۱: ۵۰۶ ـ ۵۲۹)۔

(ج) مذہبی جمعیات: اصلاح کے علمبردار جمعیات کی اصلاح پر زور دینے سے کبھی غافل نہیں رہے (اگرچہ وہ ان کا مکمل انسداد نہیں چاہتے تھے)، جن پر وہ مذہبی زندگی میں بدعات کو رائج کرنے ، لوگوں میں توہمانہ اعتقادات اور اعمال کی حوصلہ افزائی کرنے اور اپنے تعلیمی اداروں میں رجعت پسندانہ نظام تدریس کو جاری رکھنے کے الزامات عائد کرتے تھے (دیکھیے المنار کے مقالات زیر عنوان : البدعۃ والخرافات؛ رشید رضا: المنار والازہر بمواقع عدیدہ)۔

مسلم نظام ہائے تعلیم وقانون اور مذہبی اعمال کی اصلاح کی اپنی کوشش میں اصلاح کے حامی (اس امر سے) باخبر تھے کہ وہ مسلم معاشرہ کے روایتی ڈھانچوں پر حملہ آور ہو رہے ہیں، تاہم انہوں نے محسوس کیا کہ ان ڈھانچوں کی مرمت ازحد لازم ہے تاکہ مسلم معاشرے میں ایک نیا ضروری معاشرتی اور ثقافتی (جذبہ) متحرک کیا جا سکے، لیکن ان کا کام یہیں پر ختم نہیں ہوا، اس لیے کہ محمد عبدہ اور ان کے قریبی حامیوں کی پیش کردہ "اصلاح" کے لیے تجدید کی ایک (ایسی) ہمہ گیر تحریک کی ضرورت تھی جو مسلمانوں کی زندگی کے تمام شعبوں پر محیط ہو، پس ہم انہیں خالص غیر دینی شعبوں (مثلاً زبان وادب، مدارس کی تنظیم، انتظامیہ، فوج وغیرہ) کی اصلاح کی وکالت کرتا دیکھتے ہیں۔ وہ کہتے تھے کہ قابل ذکر علما نہ صرف محدود مذہبی اصلاح، بلکہ مسلمانوں کی مکمل اور پوری کی پوری معاشرتی و اجتماعی تنظیم کی اصلاح کے لیے توانائیاں وقف کر دیں۔ انیسویں صدی عیسوی کے اختتام اور بیسویں صدی عیسوی

کے آغاز میں عمومی اصلاح کے لیے ان اپیلوں کی پذیرائی عرب اور مسلمان دانشور حلقوں میں اچھی طرح سے ہوئی۔ العروۃ الوثقی (۱۸۸۴ء) کے (اجراء) کے دور اور اس کے بعد افغانی، محمد عبدہ اور الکواکبی جیسے اعلی درجہ کے داعی جدید مسلم فکر میں اصلاح کے نظریہ کو مدغم کرنے میں قطعی طور پر کامیاب رہے، جس کی بنا پر ان کے بعد کا کوئی عرب دانشور اصلاحی تحریک سے بے خبر نہ رہ سکا (دیکھیے المنار، شمارہ ۱ (۱۸۹۹ء)، ص۹۴۹ الاصلاح الاسلامی و الصحافۃ) ؛ عرب اور ترکی پریس میں "اصلاح" اہم اور مسائل حاضرہ میں سے ایک مسئلہ بن چکی تھی، (ام القری ۳)۔ ادبی حلقوں میں بہت سے بالکل لا دینی (سیکولر) ادبا اور شعرا نے اصلاح کے حامیوں کے ہاتھ مضبوط کیے، ان کی ہمدردیاں مذہبی تحریک کے ساتھ وابستہ نہ تھیں، بلکہ اس طاقتور تحریک کے ساتھ تھیں، جو اس وقت کے مسلم معاشرے اور عمومی طور پر عربوں (کے کردار) کا نمونہ پیش کرتی تھی۔ ان کے خیال میں "تحریک اصلاح" ترقی کی اپیل، تجدید کے جھونکے اور عرب قوم کے لیے بہتر مستقبل کے وعدے کا مظہر تھی۔ مذہبی اور اخلاقی اصلاح کے لیے اس کے بنیادی مطالبے کو اس کے معاشرتی اور ثقافتی مضمرات نے بہت سے دانشوروں کی نظر میں دھندلا دیا تھا۔ بتدریج اصلاح نے ایک روایتی داستان (Myth) کا روپ دھار لیا، جس نے تمام لوگوں (بشمول اس پر یقین رکھنے والوں، یقین نہ رکھنے والوں، مسلمانوں اور غیر مسلموں) کو، جو لوگوں کی معاشرتی اور ثقافتی آزادی کے لیے جدوجہد کر رہے تھے، اپنا گرویدہ بنا لیا ("اصلاح" کا اثر غیر مسلم حلقوں میں سلامہ موسی جیسے ادباء کی تحریروں سے نمایاں ہے، دیکھیے سلامہ موسی: تربیت، قاہرہ لائیڈن، ۱۹۶۱ء، ص ۵۲ [انگریزی ترجمہ The Education of Salama Musa Schuman، لائیڈن ۱۹۶۱ء، ص۳۵])؛ یہی وجہ ہے کہ مذہبی مصلحین (سلفیہ) کے ساتھ مل کر کچھ غیر مذہبی دانشوروں نے بھی (اگرچہ ایک خالص معاشرتی اور ثقافتی مفہوم کے ساتھ) اصلاح کا مطالبہ کیا۔ اس غیر مذہبی

اصلاحی دھارے کی اہم ترین مثالی شخصیت عراقی شاعر جمیل صدقی الزہاوی (۱۸۶۳ء-۱۹۳۶ء) ہے [رک باں] جو مذہبی پہلو سے عاری قسم کی اصلاح کی وکالت کرتا ہے (اس کے خیالات نشرۃ فی الناس آراءٌ ارید بھا اصلاح دنیاھم لا لطعن فی الدین میں بیان کئے گئے ہیں)۔

"اصلاح" کے نفوذ میں (مغربی ثقافت سے کم یا زیادہ متاثر) عرب دانشور حلقوں کا اضافی تعلق ایک فیصلہ کن عنصر تھا۔ اصلاح کے حامیوں کو صحافیوں اورذہین افراد میں (ایسے) اتحادی مل گئے جو اگرچہ (ان کے) سچے ہمدرد نہ تھے، تاہم مذہبی روایات اور الازھر اور الزیتونہ جیسی یونیورسٹیوں کی روایات کے محافظوں، قدیم طرز کے علما کی قدامت پسندی، عوام کی بے حسی اور سیاسی اور انتظامی اداروں کی سست روی سے مشتعل ضرور تھے، لہذا (عرب دنیا کے) مشرق ومغرب میں نوجوان ترقی پسند دانشور "اصلاح" کے علمبرداروں کے قریب ہوگئے جو ان کے خیال میں ایک (ایسے) متحرک گروہ کی نمائندگی کرتے تھے جو غیر ملکی تسلط کی مختلف صورتوں کے مقابلے میں (آکر) اپنے عوام کی تعلیم، ترقی اور قومی وقار کے حق کا مطالبہ بآواز بلند کرتا تھا۔

علاوہ ازیں "تحریک اصلاح" کو اعتدال پسند سنّی حلقوں کی طرف سے حمایت کے اقدام سے بھی فائدہ پہنچا۔ مستقبل قریب یا مستقبل بعید میں معاشرے کی اسلام سے دوری کے امکان سے اور مسلم ممالک میں عیسائی مشنری سرگرمیوں کے زور پکڑنے سے خوفزدہ ہو کر وہ ایک ایسی تحریک کو جنم لیتے دیکھ کر خوش تھے کہ جس کی وابستگی سنت (مطہرہ) سے تھی اور جس کے حامل پختہ عزم کے ساتھ دین وایمان کی مدافعت کا عہد کیے ہوے تھے، جبکہ اس کے ساتھ ساتھ وہ عرب دنیا میں معاشرتی ارتقاء اور جدید سائنسی اور فنی ترقی کی ضرورت کو بھی تسلیم کرتے تھے۔

تاہم ترقی پسند نوجوان نسل اور روشن خیال سنّی افراد کے لیے باعث دلچسپی ہونے کے باوجود "تحریک

اصلاح" کو آغاز ہی سے کچھ مشکلات کا سامنا کرنا پڑا۔ اپنے آغاز سے یہ تحریک عرب دنیا کے بڑے حصے پر حکمرانی کرنے والی طاقتوں (ترکی، برطانیہ اور فرانس) کی نظروں میں مشکوک تھی، کیونکہ اس کا مقصد ثقافتی اور سیاسی تجدید (یعنی عرب قومیت اور بین الاسلامیت کی رفعت) تھا۔ اس کے معاشرتی اور سیاسی مؤقف نے اسے حکمران طبقوں اور موجودہ حالت کو برقرار رکھنے کی حامی انتظامیہ (یونیورسٹی حکّام، حاکمان فوجداری، پیشوایان مذہب اور جمعیات) کے مخالف کے طور پر لا کھڑا کیا، ہر قسم کی بدعت، مذہبی توہّمات اور جاہلانہ رسوم کے خلاف اعلان جنگ کر کے اور سخت مؤحدانہ عقیدہ کی بنا پر (جس کی روشنی میں سادہ لوحی پر مبنی عام نیکی کے کاموں میں بھی انہیں شرک کے مظاہر دکھائی دیتے تھے) "تحریک اصلاح" نے روایت پسند طبقوں کو بھی سخت مخالف کر لیا۔ انہی وجوہ کی بنا پر عام لوگوں نے اس کے بارے میں بے اعتمادی کا اظہار کیا جو کہ روایات ورسوم کو مذہب کا ایک لازمی جزو تصور کرتے تھے۔

لازمی طور پر تحریک "اصلاح" پر کئی اطراف سے حملے کیے گئے (دیکھیے مثال کے طور پر تحریک اصلاح کے حامیوں اور الازھر کی تعلیمی وعلمی روایات کے محافظین کے ما بین طویل مباحثہ، در رشید رضا : المنار والازھر) بہرحال یہ ایک (ایسی) تحریک تھی جو سیاسی مزاحمت (مخالف سامراجیت نہ کہ عثمانی ترکوں کے خلاف) اور معاشرتی تبدیلی (جس کا ہدف مسلم معاشرہ کی روایتی بنیاد تھا) کا عہد کیے ہوے تھی اور جو مقدس تصور کیے جانے والے بعض مذہبی حلقوں خصوصاً جمعیات اور مذہبی فرقوں اور مذہبیت کے نام پر مقبول عام خیالات ورسوم پر حملہ آور ہو کر اخلاقی اور روحانی اصلاح کی طرف گامزن تھی، علما کے طبقہ میں بلند مقام کے حامل نہ ہونے اور اصلاحی مسلک کے لیے (مطلوبہ) اخلاقی حاکمیت رکھے بغیر سلفیہ پر بآسانی الزام عائد ہوتا تھا کہ وہ عظیم سنّی روایت کو تبدیل، بلکہ تباہ کر رہے تھے۔ انہیں اپنا اخلاص نیت اور ان کے اپنے خیال کے مطابق اپنی مساعی کے سلسلے میں اپنے نمایاں اسلامی

کردار کو تسلیم کروانے کے لیے مسلسل جدوجہد کرنا پڑی، تاہم نہ تو روایت پسند سنّی اور نہ ہی جمعیات کے ارکان ان کی (اصلاحی) مساعی کے جواز کو تسلیم کرنے پر آمادہ ہوے (دیکھیے: المنار، ج ۱، ص۸۰۷، ۸۲۲: رشید رضا اپنے مخالفین کے حملہ کی زد میں؛ رشید رضا: تاریخ الاستاذ الامام، بمواقع عدیدہ، بطور مفتی مصر محمد عبدہ کو پیش مشکلات: ظافر القاسمی: جمال الدین القاسمی، ص۵۹۴؛ دمشق کے علما کی طرف سے رشید رضا کا نامناسب استقبال، ص ۷۰۳-۷۰۴؛ شام میں سلفیہ کی عدم کامیابی؛ اے مراد: Le Reformisme Musulman کتاب اول (The Resistance of Algerian Sunnism and Brothehoods to Reformist Propaganda)۔ بہرحال وہابی نظریات سے مطابقت کی بنا پر گمراہ مشہور کیے جانے یا سیکولرازم کے موافق کم یا زیادہ ترقی پسندانہ رجحانات کو اپنے اندر بسرعت جذب کر لینے کی وجہ سے سلفی تحریک کو الجزائر اور تیونس کی طرح مصر اور شام میں شدید مخالفت کا سامنا کرنا پڑا۔ اس کے مخالفین نے اسے سنت سے اپنی وابستگی کی بنا پر مسترد کر دیا۔ ان لوگوں کی نظر میں روایتی سنّی مسلک کے علاوہ سنت کی اور کوئی ہیئت اور تعبیر ممکن ہی نہ تھی۔ جب ہم تحریک "اصلاح" کے بنیادی اصول اور اس کے نظریاتی خدوخال کا جائزہ لیں گے تو اس کے حقیقی معانی (بخوبی) واضح ہوسکیں گے۔

(ب) بنیادی اصول: ابتداءً تحریک "اصلاح" مذہب سے متاثر تحریک تھی، تاہم اس کی اولین سرگرمیوں کا جائزہ یہ ظاہر کرتا ہے کہ اس کے علمبرداروں کی طرف سے پیش کردہ دلائل اخلاقی اور روحانی تأثر سے زیادہ معاشرتی اور ثقافتی تأثر لیے ہوے تھے (اولین اصلاحی منشورات میں مجلّہ "العروۃ الوثقیٰ" (۱۸۸۴ء) میں محمد عبدہ (اور افغانی) کے مقالات جو معاشرتی اور ثقافتی اور حتیٰ کہ سیاسی ملاحظات مذہبی ملاحظات کے مقابلے میں زیادہ اہمیت کے حامل (نظر آتے) ہیں) اپنے مجلّہ "ام القریٰ" اور نپی کتاب "طبائع الاستبداد" میں الکواکبی نے بھی اسی طرح کی مساعی کی ہے۔ اپنے مجلّہ المنار کے ابتدائی مراحل میں

رشید رضا نے معاشرتی اور ثقافتی سوالات پر زیادہ توجہ دی ہے۔ اپنے اساتذہ اور شیوخ کی مانند انہوں نے بھی مسلمانوں کو یہ ترغیب دینا چاہی ہے کہ ان کی اخلاقی اور مادی حالت کا انحصار اسلام کی تجدید پر ہے اور یہ کام "اولین اصولوں کی طرف مراجعت" سے ہی پایۂ تکمیل تک پہنچایا جاسکتا ہے، تاکہ اسلامی تعلیمات اور اقدار کو پورے استناد اور صحت کے ساتھ از سر نو دریافت کیا جا سکے۔ زمانہ ما بعد کے اصلاحی مباحث اسی اہم موضوع پر مرتکز ہیں۔

قرآن مجید بطور مرجع: اس نکتے پر اصلاح پسندوں کی رائے اصولی طور پر سلف (صالحین) کی رائے سے ملتی جلتی ہے۔ یہ قرآن حکیم کی اصولی نوعیت، قانونی مآخذ کے طور پر اس کا مقام اور اس کی تفسیر تک رسائی کا طریق کار ہے۔

(ا) "تحریک اصلاح" (کے علمبردار) قرآن مجید کو کلام اللہ، غیر مخلوق، ناقابل تبدیل وترمیم تسلیم کرتے ہیں (القرآن الکریم، ۴۱[حٰم السجدۃ] :۴۲؛ ۱۵[الحجر]۹) اور اس کے پیام کی ابدیت اور آفاقیت کا (از سرنو) اثبات کرتے ہیں (۳۴ [السبا]: ۲۸؛ ۶[الانعام]:۹۰)؛ المنار، ۱:۱، رشید رضا: تفسیر، ۲:۱۶۳؛ ۳:۲۸۹)۔ قرآن حکیم کے "غیر مخلوق" ہونے کے عقیدہ سے سختی کے ساتھ وابستگی کی بنا پر یہ (اصحاب) اشاعرہ کے توافق پر مبنی ترکیب کو مسترد کر دیتے ہیں، چونکہ یہ سلف (صالحین) کے مؤقف کا اثبات نہیں کرتی (دیکھیے رشید رضا: تفسیر، ۹:۱۷۸)۔ اس سے یہ (امر) واضح ہوتا ہے کہ دور جدید میں اسلام میں عقل و استدلال کی حمایت کرنے کے باوجود سلفیہ اپنے عہد کے مسلمانوں تک قرآن کی اصل وتشریح پہنچانے میں کبھی کامیاب نہیں ہوئے (دیکھیے R.Caspar: Le nenoureau Mideo due Mo`lay lisme، ۴(۱۹۵۷ء): ۱۴۱ وبعد) اور باوجود یورپین مستشرقین اور چند ایک معاصر مسلمان مصنفین کی جانب سے سیرت مبارکہ کی روشنی میں کئی گئی، تاریخی جستجو اور نفسیاتی تحلیل کے (جس نے ہمیں جناب رسالت مآب صلی اللہ علیہ وسلم کی شخصیت کے بارے میں بہتر معلومات بہم پہنچائی ہیں)، ماضی سے (اظہار) وابستگی اور سلف کے بعض منفی مواقف کی حمایت وتائید کی بنا پر ان کے غیر متحرک نظریئے نے انہیں تاریخی، عمرانیاتی اور نفسیاتی اکتشافات سے متعلق عمیق تر معلومات کے حصول سے باز رکھا جو کہ انہیں وحی اور الہام کے مسائل کا صحیح تر ادراک مہیا کر سکتے تھے (وحی کے موضوع پر دیکھیے رشید رضا کا فیصلہ کن بیان: تفسیر، ۱۱: ۱۴۶۔ ۱۹۴)، جس میں وہ روایتی (منقول) وضاحت میں کسی قسم کی ترمیم کی کوشش کیے بغیر وحی کے بارے میں اس نظریئے کا اثبات کرتے ہیں کہ یہ "منزل من اللہ" ہے، اسی لیے انہیں اس موضوع پر بعض مصنفین خصوصاً E.Dermenghem کے افکار (مندرجہ La vie de Mahomet) مطبوعہ پیرس، ۱۹۲۹ء، باب ۱۸) کی طویل تردید کرنا پڑی)۔

قرآن حکیم کی خصوصیات پر بحث کرتے ہوئے، محمد عبدہ نے اپنے رسالۃ التوحید (مطبوعہ بولاق ۱۳۱۵ھ / ۱۸۹۸ء، بار اول) میں روایتی (منقول) عقیدے سے آگے بڑھنے کی کوشش کی ہے۔ اصل متن جو (ص۲۸، فرانسیسی ترجمہ، ص۳۳، ۲ تا ۳۴، ۱۰۴) اس سلسلے میں رشید رضا نے حذف کر دیا ہے (بار دوم مطبوعہ قاہرہ ۱۳۱۶ھ/ ۱۹۰۸ء)؛ "رسالۃ التوحید" (طبع محمود ابوریہ، قاہرہ ۱۹۶۶ء، ص۲۰۵) ایک بار پھر دستیاب ہے۔

(ب) قرآن مجید، بطور ابتدائی قانونی ماخذ: قرآن دین اسلام کی اساس ہے (اساس الدین، تفسیر ۱:۳۶۹؛ ۷:۱۳۹، ۱۹۸؛ ۹: ۳۲۶؛ ابن بادیس: شہاب، فروری ۱۹۳۶ء، ص۹۵)؛ اس سے بڑھ کر یہ کہ "یہ درحقیقت اس کی پوری صحت و درستی کے ساتھ دین کی تشکیل کرتا ہے(بل ہو الدین کلہ، تفسیر، ۶:۱۵۴ تا ۱۶۷؛ ۷:۱۳۹، ۱۹۸؛ ۹:۳۲۶)۔ اللہ تعالیٰ کے فرمان کے موافق قرآنی وحی ہی سے دین کی تکمیل ہوئی [اَلْیَوْمَ اَکْمَلْتُ لَکُمْ دِیْنَکُمْ "یعنی آج میں نے تمہارے لیے تمہارا دین مکمل کر دیا"(۵[المآئدہ]، ۴)]۔ ابن عباسؓ اور سلف (صالحین) میں سے اکثریت کی رائے کو اختیار کرتے ہوئے رشید رضا وضاحت کرتے ہیں:

"دین کا مفہوم حسب ذیل ہے: "عبادات، احکام اور آداب" (تفسیر، ٦:١٦٦، حاشیہ)۔ لہذا قرآن مجید دین کا اعلی ترین ماخذ ہے۔ علاوہ ازیں اس میں معاشرے کی تاریخی زندگی کے لیے ہر مطلوبہ امر جامع طور پر موجود ہے۔ ابن بادیس سورہ (١٧[الاسرآء]: ١٣) کی تفسیر بیان کرتے ہوے یہ نتیجہ اخذ کرتے ہیں: "اللہ تعالیٰ کے تمام بندوں کو سعادت دارین کی احتیاج ہوتی ہے، یعنی صحیح اعتقادات، ٹھوس اخلاقی اقدار، مبنی بر انصاف قوانین اور فیاضانہ جذبات، یہ سب کچھ بالوضاحت قرآن مجید میں موجود ہے" (شہاب، دسمبر ١٩٢٩ء۔جنوری ١٩٣٠ء؛ ص٧)۔ جہاں تک مسلم معاشرے کی سیاسی تنظیم اور معاملات کو نمٹانے کا تعلق ہے، قرآن مجید صرف عمومی ہدایات دے کر حالات کے مطابق اور مسلمانوں کی مصلحت میں فیصلے کرنے کا کام مسلمانوں کے آئینی حکمرانوں یعنی اولو الامر پر چھوڑ دیتا ہے (دیکھیے المنار شمارہ ۴ (١٩٠١ء) ص٢١٠؛ تفسیر، ٣: ١٠۔ ١١؛ ١٢ (اہم)؛ ۴:١٩٩۔ ٢٠٥ (اہم)؛ ٦:١٢٣؛ ٧:١۴٠؛ ١۴١، ١٩١؛ ١١:٢٦۴) قرآن حکیم اسلام کی اعلی ترین قوت حاکمہ ہے۔ اس لیے اسے سمجھنے (اور پھر اس کی تفسیر کو سمجھنے) کا مسئلہ بڑی اہمیت کا حامل ہے، کیونکہ وحی کو سمجھنے کا انداز پیغام کو عمل میں منتقل کرنے کے طریقے پر اثر پذیر ہوتا ہے۔

(ج) قرآن مجید کی تفسیر: لسانیاتی طور پر قرآن مجید کے مضامین دو طرح سے بیان کیے گیے ہیں: اکثر آیات واضح معنی رکھتی ہیں (محکم) اور ان کی تعبیر وتشریح کے مسائل درپیش نہیں آتے۔ جبکہ بعض دیگر آیات قدرے غیر واضح حیثیت رکھتی ہیں(یعنی وہ متشابہ ہیں)، بشرطیکہ ان کے ظاہری مفہوم کی پابندی کی جائے۔ ایسی آیات میں وحی شدہ حقائق کو قابل ادراک لسانیاتی پیام سے ماوراء سچ سمجھتے ہوے بعینہٖ ویسے ہی تسلیم کر لیا جائے، جیسے کہ ان کا لفظی مفہوم پیش کرتا ہے (دیکھیے تفسیر، ٨:۴۵٣؛ ١٠: ١۴١)۔ صرف اللہ تعالیٰ ہی "متشابہ" الفاظ کی حقیقت کو جانتا ہے، مومن کو چاہیے کہ وہ اس بارے میں اپنے آپ کو اللہ تعالیٰ کے سپرد کر دے۔ محمد عبدہٗ کی راے میں یہ اعتقادی فعل ایک قانونی فرض کا درجہ حاصل کر لیتا ہے (تفسیر، ١:٢٥٢) یہی مؤقف رشید رضا اور ابن بادیس بھی رکھتے ہیں (دیکھیے تفسیر، ٣:١٦٧؛ ۴:٢٥٦؛ ٧:۴٧٢؛ ٨:۴۵٣، ٩: ٥١٣؛ ١٠: ١۴١؛ ١٢: ٣٧٨؛ شہاب، جنوری ١٩٣۴ء، ص٦، جون ١٩٣٩ء، ص٢٠٦)۔

قرآنی تفسیر کے موضوع پر تحریک اصلاح کے علمبرداروں کے نظریہ کو تاویل اور تفسیر سے متعلقہ مسائل کی روشنی میں متعین کیا جا سکتا ہے۔

"تحریک اصلاح" تاویل یعنی موضوعی تعبیر و تشریح کی شدومد سے مذمت کرتی ہے جو کہ لفظی مفہوم سے ماوراء "پوشیدہ" معنی اور کم یا زیادہ رمزیت کے تجزیہ کرنے کی مدعی ہے۔ اس "قرآنی آیت کے موضوع پر رشید رضا نہایت واضح طور پر "اصلاح" کے علمبرداروں کا مؤقف بیان کرتے ہیں (تفسیر، ٣:١٦٦ وبعد)، چونکہ تاویل ایک خاص قسم کی بدعت ہے (کتاب مذکور، ١٠:١۴١)، کیونکہ نہ تو اس کا جواز سنت مبارکہ سے ملتا ہے اور نہ ہی سلف صالحین کی روایت سے، جو کہ اپنے فہم و ادراک کی بنا پر متشابہ قرآنی آیات کی تشریح سے گریزاں تھے (نیز دیکھیے محمد عبدہ: رسالۃ التوحید، ص٧ [فرانسیسی ترجمہ، ص٨])۔ تاویل پر سلفیہ کی بے اعتمادی تمام باطنی ومتصوفانہ تشریحات اور ہر قسم کی معقولی توضیحات پر محیط ہے (دیکھیے تفسیر، ١: ٢٥٢۔٢٥٣؛ ٣، ١٧٢۔ ١٩٦ .

"اصلاح" کے حامی "تفسیر" کی حمایت کرتے ہوے "تاویل" کو ممنوع قرار دیتے ہیں اور یہ اصول پیش کرتے ہیں کہ چند ایک مبنی براسرار آیات (خصوصاً صفات الٰہیہ اور احوال لآخرۃ یعنی مستقبل کی زندگی سے متعلقہ) کے علاوہ قرآنی آیات کو معاصر مسلمانوں کے لیے اتنا ہی قابل فہم بنایا جا سکتا ہے جتنی کہ یہ سلف (صالحین) کے لیے تھیں، لہذا (اس طرح) تفسیر کے کردار کو ازسر نو مستحکم کیا گیا۔ افسانوی اورداستانی پردوں اور صرف ونحو اور علم بلاغت کے طویل مباحث سے آزاد اور مبرا ہو کر تفسیر قرآن مجید کو پڑھنے اور اس پر غور وفکر کرنے کی

تیاری کا ایک مرحلہ بن جاتی ہے۔

تفسیر کے ناصحانہ انداز میں دلچسپی رکھنے والے مفسیرین نے مسلمانوں اور قرآن مجید کے ما بین ایک حقیقی پردہ حائل کر رکھا ہے (تفسیر، ۳:۳۰۲) "تحریک اصلاح" کے حامیوں کے مطابق تفسیر کا لازمی مقصد اخلاقی اقدار اور ہدایات یعنی روحانی رہنمائی کی توضیح و تشریح ہے جو دینی احساسات کی نشوونما کرتی اور نیکی کی طرف گامزن کرتی ہے (کتاب مذکور، ۱:۲۵)۔ تفسیر کو سائنسی اور (دیگر) قابل تصدیق حقائق کے اثبات اور عقلیت کے دلدادہ جدید ذہن کو مطمئن کرنے کے لیے اسے ایک تشریحاتی و توضیحی شعبۂ علم تصور نہ کیا جائے۔ "اصلاح" کے حامی مفسرین (اور سب سے بڑھکر رشید رضا اور ابن بادیس) کو سائنسی (انداز کی) تفسیر ہرگز پسند نہیں اور مخصوص استثناء کے ساتھ وہ اس اسلوب کے ساتھ مصالحت کے لیے مائل نہ ہوے، جو کہ ان کے عہد میں عام ہوچکا تھا (دیکھیے طنطاوی جوہری (۱۸۶۲ـ ۱۹۴۰ء) کی خاص نظیر در MIPEC، ۵ (۱۹۵۸ء): ۱۱۵ـ۱۷۴)نتیجتاً رشید رضا ادراک کے اس فقدان پر تنقید کرتے ہیں جس کے ساتھ امام فخر الدین رازی (دیکھیے [رک بآں]) اپنی اہم تفسیر (قرآن) کو طویل اور ضخیم بنانے کے لیے اپنے دور کے سائنسی کلچر کو دلکش اور مرغوب بنا کر پیش کرتے ہیں۔ وہ معاصر مفسّرین میں (پائے جانے والے) ایک متماثل رجحان پر تاسّف کا اظہار کرتے ہیں جو اپنی تفاسیر میں سائنسی تبحر کا اس قدر زیادہ اظہار کرتے ہیں کہ وہ قاری کی توجہ وحی الٰہی کے (اصل) مقصد سے ہٹانے میں کامیاب ہو جاتے ہیں (تفسیر،۱:۷۵)۔ علاوہ ازیں قرآن مجید میں بیان کردہ سابقہ کتب سماویہ میں مذکورہ قصص کی بات کرتے ہوے، رشید رضا محمد عبدہ کے حوالے سے ان اصحاب کو ہدف تنقید بناتے ہیں جو کتاب اللہ کی صداقت (کی بنیاد) ان حقائق کی صحت پر استوار کرنا پسند کرتے ہیں جن کے بارے میں یہ اہل ایمان کو غور و فکر کرنے کی دعوت دی گئی ہے۔ "قرآن مجید نہ تاریخ کی کتاب ہے اور نہ ہی قصص کی کتاب۔ یہ صرف اخلاقی رہنما اور روحانی سربلندی کا منبع و ماخذ ہے" (تفسیر، ۲ : ۱۷۴)۔ قرآنی قصص کی تاریخی حیثیت، اس کے اخلاقی مضامین اور فیضان کا ماخذ ہونے کی حیثیت سے اس کی قدر و قیمت کے مقابلے میں کم اہم ہے۔ "اصلاح" کے حامی مفسرین کا مقصد سب سے بڑھ کر، قرآنی پیغام کو ہر ممکن طور پر مسلمانوں کے دل و دماغ تک پہنچانا سمجھتے ہیں۔ اس کام میں ان کا ہدف آیات مبارکہ کے معانی کو بعینہٖ انسانی فہم و ادراک کے مطابق متعین کرنا ہوتا ہے ۔ یہ (امر) عربی لغت اور لسانیات کے تمام مآخذ کے مکمل مطالعے کا متقاضی ہے۔ کچھ (قرآنی) آیات نہایت واضح مفہوم اور پیغام کی حامل ہیں؛ بعض آیات کی توضیح خود قرآن حکیم کی مماثل آیات اور حوالوں کے ذریعے سے احسن طور پر کی جا سکتی ہے (تفسیرالقرآن بالقرآن)؛ کچھ آیات کے سلسلے میں صحابہ کرامؓ اور تابعین میں سے ان کے اہم تلامذہ کی آرا کی طرف رجوع کے لیے قدیم تفسیر کا مطالعہ ضروری ہو جاتا ہے جو کہ (دراصل) وحی الٰہی کے ایک جزو کے طور پر خود حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے کی گئی وضاحت کا اتباع ہے۔ سنت سے اخذ کردہ دلائل کے بغیر کوئی بھی تفسیر (کسی واضح قرآنی حوالہ کی عدم دستیابی میں) مشکوک اور ناقابل قبول ہے(محمد عبدہ:رسالۃ التوحید، ص ۱۲۹ (فرانسیسی ترجمہ، ص ۱۳۷) ؛ تفسیر، ۱: ۸، ۱۷۴ـ۱۷۵، و ج ۳)، یہ ہے بنیادی طور پر قرآن و سنت کی تکمیلی نوعیت کا نظریہ۔

۲ـ سنت: تحریک "اصلاح" کے علمبردار اصحاب کے مؤقف کی رو سے سنت کو لازماً قرآن کے بعد دوسرے شرعی مآخذ کے طور پر تسلیم کیا جانا چاہیے۔ تاہم اصلاحی نظریات کا اس امر پر کلی طور پر اتفاق نہیں کہ آیا سنت قرآن کی طرح مستقل ماخذ ہے یا محض اس کی تشریح و توضیح سے عبارت ہے۔ اہم نظریاتی مواقف حسب ذیل ہیں:

سنت قرآن کی مانند اہمیت کی حامل ہے، یہ ابن بادیس کا مؤقف ہے جو قرآن و سنت کے مابین مکمل ارتباط کا اثبات کرتے ہیں "قرآنی الفاظ: [قَوْلاً مِّنْ رَّبٍّ رَّحِيْمٍ] رب

رحیم کی طرف سے کلام و وحی (۳۶ [یٰسین]:۵۸) کا مفہوم یہ ہے کہ دین، کلی طور پر اللہ تعالیٰ کی وحی ہے اور اسلام کا اولین ماخذ قرآن ہے، جو وحی الٰہی ہے، جبکہ جو سنت ہے وہ بھی وحی ہے، جیسا کہ کلام الٰہی سے ثابت ہوتا ہے [اِنْ هُوَ اِلاَّ وَحْیٌ یُّوْحٰی] "یہ(ان کے ارشادات) نری وحی ہے جو ان پر بھیجی جاتی ہے" (۵۳ [النجم]:۴) (شہاب، فروری ۱۹۳۶ء، ص۹۵)۔ یہ اساسی موقف (امام ابن حزم ظاہریؒ کے موقف سے مطابقت رکھتا ہے جو سنت کو وحی کا ہم مرتبہ قرار دیتے ہیں، دیکھیے الاحکام فی اصول الاحکام، قاہرہ ۱۳۴۵ھ/۱۹۲۷ء، ص۱۲۱-۱۲۲)۔ اس دعوی کی رشید رضا جزوی طور پر تائید کرتے ہیں، لیکن وہ تسلیم کرتے ہیں کہ "وحی صرف قرآن مجید تک محدود نہیں ہے" (تفسیر، ۲:۱۳۹، ۳:۲۷۹، ۴۰۷)۔ کچھ احادیث نبویہؐ، جو کہ الرُّوحُ القدس کی لائی ہوئی ہیں، قرآن کی مانند اہم ہیں، لیکن ان کا انداز بیان قرآنی اسلوب بدیع کا سا درجہ نہیں رکھتا (تفسیر، ۵:۲۷۹)۔

سنت وحی الٰہی کی شارح ہے تمام "اصلاحی" مصنّفین اس نکتے پر متفق ہیں۔ قرآن مجید واضح طور پر بیان کرتا ہے کہ رسول اکرمؐ کا مشن [لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ] کلام الٰہی کا حقیقی مفہوم ومنشا لوگوں پر آشکار کرنا ہے (تفسیر، ۲:۳۰؛ ۶:۱۵۹، ۴۷۲؛ ۷:۱۳۹، ۸:۲۵۵، ۳۰۹؛ شہاب، اکتوبر ۱۹۳۰ء، ص ۵۳۲ فروری ۱۹۳۲ء، ص۷۳)۔ سنت اہمیت کے لحاظ سے کتاب اللہ کے بعد دوسرا درجہ رکھتی ہے، کیونکہ یہ ایک تشریحی وسیلہ ہے (تفسیر، ۴:۱۸۰، بابت (۳[آل عمران]:۱۰۱)۔ قرآن حکیم دین کی کُلّیت کی تشکیل کرتا ہے اور سنت صرف اس مفہوم میں اس کا لازمی جزو ہے کہ وہ وحی کی وضاحت کرتی ہے (ایضاً، ۹:۳۲۶)، اس طرح سے سنت دوسرے شرعی اور دینی مآخذ کی حیثیت کی حامل ہے۔

سنت سے مراد صرف حدیث کے متون ہیں جن کا استناد مسلّمہ ہے (دیکھیے محمد عبدہٗ: رسالہ التوحید، ص۱۲۹ [فرانسیسی ترجمہ، ص ۱۳۲])، روایات کی ایک محدود تعداد، جو خصوصاً ایمانیات اور عبادات (مثلاً نماز، حج) کے بارے میں ہیں، اعمال صالحہ کی ان بیانیہ روایات کے علاوہ بقیہ مستند روایات (مثلاً اخلاقیات پر مبنی روایات) کی تعداد ایک درجن سے زیادہ نہیں (رسالہ التوحید، طبع رشید رضا، ص۲۰۲، حاشیہ، ۲:تفسیر، ۵:۳۶۵)۔ کسی روایت کو محض اس بنا پر تسلیم کر لینا کہ یہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے منسوب ہے، ضروری نہیں، خواہ یہ (کسی) مشہور محدث یا نامور شیخ کی مستند و تصدیق کی حامل بھی ہو۔ رشیدرضا (امام) غزالیؒ کی مثال دیتے ہیں جو (اپنی تالیفات میں) غیر مستند یا جعلی روایات لاتے ہیں (تفسیر، ۷:۳۱)۔ وہ موضوع روایات کے سخت ناقد تھے، جن کے وجود کو مختلف عوامل سے منسوب کرتے ہیں: زنادقہ [رک باں]، مسلک پرستی، حکمرانوں سے تعلق، بشری غلطی اور نسیان۔ علاوہ ازیں تصلّب اور تدقیق کی بنا پر (بعض) محدثین نے یہ جرأت کی کہ اخلاقی مقولوں کو حدیثوں میں شامل کر لیا اور جنھیں انہوں نے محض ضعیف حدیث کا درجہ دیا۔

"اصلاح" کے علمبرداروں کے نقطۂ نظر سے حدیث کے استناد کا مسئلہ نہایت اہم ہے، کیونکہ اس کا استناد ہی شرعی ماخذ کی حیثیت سے اس کے معیار کی بنیاد ہے جو کچھ رسول پاکؐ نے (لوگوں تک) پہنچایا وہ من جانب اللہ ہے، اور اہل ایمان کے لیے وہ لازماً ایمان کا جزو ہونا چاہیے [مَنْ يُّطِعِ الرَّسُوْلَ فَقَدْ اَطَاعَ اللّٰهَ] اور جو کوئی رسولؐ کی اطاعت کرتا ہے وہ اللہ تعالیٰ کی اطاعت کرتا ہے (۴[النساء]:۸۰)، لہٰذا مسلمان کسی بھی کمزور غیر مستند و مشکوک معیاری روایت کو چھوڑنے کا حق رکھتے ہیں۔ قرآن مجید کی مانند مستند حدیث اور غیر مستند حدیث (خواہ وہ سلف صالحین کے ذوق ومشرب سے مطابقت بھی رکھتی ہو) کے مابین امتیاز کرنے میں بڑی احتیاط لازمی ہے۔

درحقیقت سلفیہ احادیث کی صرف ایک قلیل تعداد کی معیاری قدروقیمت کو تسلیم کرتے ہیں، جنھیں ش ڈومدؔ سے مستند قرار دیا جاتا ہے: احادیث متواترة وقليل ما هی (منار ۳:۵۷۲)۔ اصلاح کے علمبردار یہ بیان کرکے کہ مسلمانوں کے لیے صرف اور صرف قرآن اور سنت کی

پیروی فرض ہے، (الکواکبی: ام القری، ص۷۳؛ رشید رضا: تفسیر، بمواقع عدیدہ؛ ابن بادیس: شہاب، فروری ۱۹۳۶ء، ص ۹۵)، اپنے عقیدے کی بنیاد رسول اکرمؐ کی تعلیمات پر استوار کرتے ہیں۔ (دیکھیے Wensinck: *Hand Book*، ۱۳۰ الف: "فقط قرآن وسنت سے اعتصام": ۲۲۳ الف: "خود کو قرآن وسنت تک محدود رکھنا")، لیکن سنت کے بارے میں اپنے مخصوص اور محدود نظریئے کو ذہن میں رکھتے ہوے وہ دراصل دین کو صرف قرآن حکیم پر منحصر قرار دیتے ہیں۔

روایتی مسلک کے برعکس "تحریک اصلاح" کے علمبرداروں کا یہ عقیدہ ماخذ (دین) کے طور پر حدیث کے مقابلے میں قرآن مجید کو زیادہ اہمیت دینے کی طرف راجح ہے۔ اس میلان کو زمانہ حال کے (بعض) مصنّفین نے (اپنی کتب میں) اس کے منطقی انجام تک پہنچا دیا ہے کہ انہوں نے قرآن حکیم اور اجتہاد کے بالمقابل سنت کی حیثیت کو گھٹا کر ختم کر دیا ہے (دیکھیے محمود ابوریہ،(سابق تلمیذ رشید رضا): اضواء علی السنۃ المحمدیۃ، قاہرہ ۱۹۵۸ء؛ اور حدیث کے موضوع پر حالیہ مواقف: Ret ۱۹۵۴ء؛ *Abstracta*، ص۱۱۷-۱۲۳؛ G.H. A. Juynboll: *The Authenticity of Traditon Literature*، لائیڈن ۱۹۶۹ء).

۳۔ سلف صالحین کی روایت: "تحریک اصلاح" کے علمبردار، کافی حد تک، سلف کی روایت کو، سنت کے تشریحی ذریعے اور اسلام کے عمومی مفہوم کے ادراک کے لیے ایک اہم مرجع کے طور پر عزیز رکھتے ہیں۔ لفظ "سلف" ایک ایسی حقیقت کو معین کرتا ہے جو تاریخی اور ثقافتی ہر دو پہلو رکھتی ہے۔ یہ سب سے پہلے (اسلام کے) قرون اولی کی شخصیات سے متعلق نظریہ پر دلالت کرتا ہے (دیکھیے قرآن حکیم، ۴۳[الزخرف]:۵۶) جو کہ فطری طور پر عرف کی رو سے حاکیت، سند اور مثالیت کے نظریہ سے مربوط ہے۔ سلف، بجا طور پر، سلف صالحین ہیں جو مکمل راسخ العقیدگی، تقویٰ، پارسائی اور دینی علم کی بنا پر مثالی شخصیات اور رہبروں کا درجہ رکھتے ہیں، لیکن حتمی اور کافی مراجع کی عدم موجودگی میں ان کا تعین کرنا مشکل ہے۔ ان کے مثالی کردار کو متعین کرنے میں ان کے ذاتی خصائل کا حصہ زیادہ نہیں، تاہم نمایاں خصوصیت، جو سلف کو حاکیت یا سند کا درجہ دیتی ہے وہ ان کا تاریخی تجربہ، (ان میں سے) بعض کا رسول اکرمؐ سے اور دیگر کا آپؐ کے صحابہ کرامؓ اور تابعین عظام سے رابطہ اور تعلق ہے۔ اسلام کے عہد اول کے بے شمار شاہدین میں سے سلف مثالی (شخصیات) ہیں، وہ تاریخ کے ایک مقررہ عہد میں اسلامی راسخ العقیدگی کی ایک خاص ہیئت کی نمائندگی کرتے ہیں۔ اس لیے سلف کے تاریخی سیاق وسباق کا خاکہ مرتب کرنے کی ضرورت لاحق ہوتی ہے۔ تاریخی مراجع ناقص اور اکثر باہم متصادم ہیں۔ سلف سے مراد ہے: مثلاً (ا) ام المومنین حضرت عائشہؓ اور خلفاے راشدینؓ اور جناب طلحہؓ و جناب زبیرؓ (Lane: *Book*، ۱۴۰۸:۴) [اور دوسرے صحابہ کرام]؛ (ب) اہم ترین تابعینؒ (ایضاً)؛ (ج) رسول اکرمؐ کے صحابہؓ (الطبری، تفسیر، مطبوعہ المعارف، ۱:۹۳) اور ان کے جانشین (تابعینؒ)، ایک طرف سے بتعلق مؤسسین مذاہب اربعہ؛ دیکھیے احمدؒ بن حنبل جو فرماتے ہیں سلفنا الصالح، wensinck: *Concordances*، ۱:۵۰۵ب)؛ اور دوسری طرف سے تابعین اور ان کے متصل جانشین آنے والی نسل سمیت (التھانوی: کشاف اصطلاحات الفنون، طبع خیاط، ۳: ۶۷۶-۶۷۷)۔ دور جدید کے "اصلاحی" مصنّفین کی کتب میں "سلف" کی تعریف تقریباً مبہم ہے، رشید رضا کے نزدیک وہ ابتدائی اسلامی معاشرہ (الصدر الاول) کے اہم ترین نمائندے ہیں (تفسیر، ۲:۸۱، ۷:۱۴۳، ۱۹۸) دور اول (العصرالاول) کے اہم ترین نمائندے (ایضاً، ۶:۱۹۶، ۳:۵۷۲)، یہ پہلی تین نسلوں (قرون) پر محیط ہیں، قرن کی اصطلاح صدی کے جدید مفہوم میں نہ لی جائے، بلکہ اسے ایک نسل کے معنوں میں لیا جائے جو کہ اسی دور میں ستر یا اسی برس کی مدت تک زندہ رہی [ایضاً، ۱۱:۳۱۴، ۱۲: ۱۹]۔ رشید رضا اور ابن بادیس کی تصانیف میں ہم اولین تین نسلوں کی یہی روایتی تعریف (موجود) پاتے ہیں، یعنی رسول اکرمؐ اور ان کے صحابہؓ، تابعین اور اتباع تابعین

(تفسیر، ۸:۵۰؛ شہاب، اپریل ۱۹۳۷ء، ص ۴۳۴) ، جہاں ایسی شخصیات جو کہ برتری میں فوقیت رکھتی ہیں، جیسا کہ حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم نے تصدیق فرمائی ہے (شہاب فروری ۱۹۳۲ء، ص۶۶، حوالہ حدیث: [خَیْرُ الْقُرُوْنِ قَرْنِی ثُمَّ الَّذِیْنَ یَلُوْنَھُمْ ثُمَّ الَّذِیْنَ یَلُوْنَھُمْ] "بہترین دور میرا دور ہے پھر اس کے بعد کے لوگوں کا اور پھر اس کے بعد کے لوگوں کا" (دیکھیے Wensinck: Hand Book، ص ۴۸ الف بذیل: "خیر" [نیز مفتاح کنوز السنۃ، بذیل مادہ]) یہ حدیث (اس) دوسری حدیث سے قابل موازنہ ہے جس کا حوالہ (امام) شافعیؒ نے دیا ہے، (رسالہ طبع احمد محمد شاکر، ص۴۷۴، عدد ۱۳۱۵: "میرے صحابہ کی تکریم کرو اور ان کے بعد کے لوگوں اور ان کے بعد کے لوگوں کی جن کے بعد جھوٹ ظاہر ہوگا" دیکھیے Wensinck: Hand Book ، ص ۴۸ب؛ نیز دیکھیے مفتاح کنوز السنۃ).

چند ایک تاریخی مراجع سلف کے ان تین طبقات کی ایک نامکمل تعریف میں ممد ہوں گے: (ا) صحابہ یا اصحاب جو دور اول سے تعلق رکھتے ہیں اور بقیام مکہ و مدینہ۔ ۱۳ھ/۶۱۰ء سے ۱۱ ھ جون ۶۳۱ء تک مشرف بہ ایمان ہوے۔ یہ دور جناب انس بن مالکؓ کی وفات یعنی ۹۱ھ یا ۹۳ھ تک پھیلا ہوا ہے، جنھیں صحابہ کرامؓ میں سے سب سے آخر میں وفات پانے والے صحابی تصور کیا جاتا ہے (دیکھیے ابن حجر العسقلانی : ۱۱۱اصابہ،۱۳۸۱؛ ابن حزم. احکام، ۴:۱۵۲).

(ب) تابعین: اس طبقہ کی ایک کثیر تعداد رسول اکرمؐ کے صحابہ کی معاصر تھی؛ ان میں سے کچھ نے شاید رسول اکرمؐ کا عہد مبارک بھی پایا ہو، لیکن طبقۂ صحابہؓ میں شمول کی شرائط پر پورے نہیں اترتے، آخری تابعی ۱۸۰ھ/۷۹۶ء کے لگ بھگ فوت ہوے (دیکھیے ہشیم بن بشیر السلمی م۱۸۳ھ/۷۹۹ء، جنھوں نے امام مالک اور سفیان الثوری کے علاوہ دیگر لوگوں کو بھی تعلیم دی).

(ج) اتباع التابعین: اس طبقہ کے اشخاص کو صحیح طور پر متعین کرنے میں ہماری مدد کے لیے کافی طور پر کوئی درست معیار (موجود) نہیں ہے "تحریک اصلاح" کے علمبردار اول الذکر دو طبقات کی نسبت اس (تیسرے) طبقہ کا حوالہ (بہت) کم دیتے ہیں، خصوصاً تفسیر قرآنی کے اہم معاملے میں (دیکھیے تفسیر، ۳:۱۷۹، ۲۰۸)۔ دراصل یہ (حضرات) لازمی طور پر تابعین کبار کے نمایاں ترین تلامذہ ہیں (مثلاً قاسم بن محمد بن ابی بکر، م۱۰۱ھ/۷۲۰ء؛ الشعبی، م۱۰۴ھ/۷۲۳ء؛ الحسن البصری، م۱۱۰ھ/ ۷۲۹ء ؛ ابن سیرین، م۱۱۰ھ/۷۲۹ء)۔ تیسری صدی ہجری/نویں صدی عیسوی کا وسط سلف کے آخری طبقہ کا دور اختتام قرار دیا جا سکتا ہے۔ "سلف" کی اصطلاح کا اطلاق دوسری اور تیسری نسل کے علما (تفسیر، ص۲:۸۲) خصوصا چاروں سنّی مذاہب کے بانیوں اور ان کے معاصرین کی خاص تعداد پر ہوتا ہے۔ جو کہ اسلام کے دور اول کی قوی ترین شخصیات تھے، مثلاً الاوزاعیؒ (م۱۵۷ھ/۷۷۴ء)، سفیان الثوریؒ (م ۱۶۱ھ/ ۷۷۸ء)، لیثؒ بن سعد (م۱۹۶ھ/۷۹۱ء) اور اسحاقؒ بن راہویہ (م۲۳۸ء /۸۵۳ھ، دیکھیے تفسیر، ۷:۵۵۲، ۸: ۴۵۳) (امام) احمدؒ بن حنبل دور سلف کے آخری نمائندوں میں سے ایک ہیں.

"اصلاح" کے علمبرداروں کے ہاں سلف کا استعمال بعض اوقات "خلف" کے متضاد کے طور پر کیا جاتا ہے کہ جن کے زیر اثر اسلام کا پیغام بدعت، (مختلف) مکاتب فکر کے تعصبؔ اور فرقوں کی بھر مار کی بنا پر مبہم ہوچکا ہے تاہم مسخ نہیں ہوا (دیکھیے تفسیر، ۸:۲۶۹)۔ یہ نظریہ شاید سادہ لوحی پر مبنی نظر آئے کیونکہ یہ اس امر پر دلالت کرتا ہے کہ "اصلاح" کے علمبردار اپنے آپ کو ثقافتی لہر سے الگ تھلگ رکھیں، جو صدیوں سے امت کے جسد کو تازہ (وزندہ) رکھنے سے کبھی نہیں رکی۔ دراصل سلفیہ کا (اس بارے میں) موقف نسبتاً پیچیدہ ہے، سلف کے اوپر متعین کیے گئے دور کے بعد آنے والے مخصوص مذاہب اور فرقوں سے بے نیاز (غیر مقلد) مجتہدین کی خدمات کو تسلیم کرنے سے بھی دور جدید میں "اصلاح" کے علمبردار انکار نہیں کرتے کہ جو فرقہ واریت اور تعصّب سے بالکل مبرا

تھے اور جو سلف کے اسوہ کا اتباع کرتے تھے اور جن کی واحد فکر سنیت کی محافظت (اور مسلم) معاشرہ کا اتحاد تھی۔ اس نقطۂ نظر سے رشید رضا، ابو اسحاق الشاطبی (م ۷۹۰ھ/ ۱۳۸۸ء) کی بڑی تکریم کرتے ہیں (دیکھیے توصیفی مقالہ، جو انہوں نے موصوف کے لیے کتاب الاعتصام قاہرہ ۱۳۳۲ھ/ ۱۹۱۴ء میں تحریر کیا، ا: ص ۳-۹؛ تفسیر، ۶: ۱۵۶-۱۶۳؛ ۷: ۱۹۳)۔ علاوہ ازیں سلفیہ بہت سے نامور سنّی شیوخ اور صوفیا کا بڑا احترام کرتے ہیں، مثلاً الغزالیؒ (ف ۵۰۵ھ/ ۱۱۱۱ء)، الجوینیؒ (م ۴۳۸ھ/ ۱۰۴۷ء)، ان کے فرزند امام الحرمینؒ (م ۴۷۸ھ/ ۱۰۸۵ء) اور ابن تیمیہؒ (م ۷۲۸ھ/ ۱۳۲۸ء) وغیرہ، اگرچہ یہ حضرات سلف کے دور کے کافی بعد آئے (دیکھیے تفسیر، ۱۱: ۳۷۸)۔ ان حضرات کو مسلم روحانیت کے احیا کے علمبردار سمجھ کر ائمۃ الہدیٰ قرار دیا جاتا ہے۔ ان (قابل فخر) ہستیوں کے زمرے میں محمد عبدہ بھی شامل ہیں جو دور جدید کی تحریک "اصلاح" کے علمبرداروں کے نزدیک "الاستاذ الامام" ہیں، جنہوں نے بیسویں صدی کے آغاز میں اسلام کے احیا کے کام کا واقعی طور پر آغاز کیا۔

سلف کی اخلاقی اور دینی روایت پر اعتقاد ویقین "اصلاح" کا اساسی مطالبہ ہے۔ دو (اولین) مآخذ کے علاوہ اصلاح کے علمبردار اس روایت کو مندرجہ ذیل دلائل کی رو سے اپنا ایک اور مرجع قرار دیتے ہیں:

(ا) سلف کو رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے مقدس ورثہ ملا۔ (ایمانیات اور عبادات) انہوں نے قولاً و فعلاً (پوری) دیانتداری سے اسے آگے منتقل کیا (تفسیر، ۶: ۲۷۷)۔ وہ سنت کی حفاظت کے ضامن ہیں (کتاب مذکور، ۲: ۳۰، ۸۲) اور اس لحاظ سے ایک مثالی معیار کے طور پر ان کی دینی روایت کی لازماً پیروی کی جائے کہ وہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی روحانی ودینی حیثیت کو ایک امر واقع سمجھتے ہیں اور جس کی تقلید ہر مسلمان کی شدید ترین دلی تمنا ہے۔ (ب) سلف نے قرآنی پیغام کو بہترین انداز سے سمجھا اور اس کا اتباع کیا، جیسا کہ وہ بذریعہ وحی نازل ہونے کے بعد انہیں ملا (جدیدًا کما انزل) رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد وہ قرآن مجید کی تعبیر وتشریح کے پوری طرح سے اہل تھے (تفسیر، ۳: ۱۷۸، ۱۸۲، ۶: ۱۹۶؛ دیکھیے R. Blackere: Introd au Coran، ص۲۲۵ وبعد)۔ دور جدید میں قرآن مجید کو سمجھنے کے لیے ان کے علم اور غور وفکر (سے استفادہ) ناگزیر ہے، جس کے سلسلے میں محض لفظی یا محض داخلی (یا موضوعی) تشریح سے اجتناب لازمی ہے اور اس طرح عرفی اور موزوں ومعتدل تشریح کارآمد رہتی ہے۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی تبلیغ کا آغاز:

سلف کے دور کی تخمینی حد

تاریخ	واقعہ	طبقہ
ہجرت سے ۱۲ سال پیشتر/۶۱۰ء	مکہ میں قبول اسلام کی ابتداء	
ہجرت سے ۱۵ ماہ قبل/۶۲۱ء	مدینہ میں قبول اسلام کی ابتداء	طبقۂ اول
ہجرت/۶۲۲ء		
۱۰ھ/۶۳۲ء	رسول اکرمؐ کی رحلت	طبقۂ دوم
حضرت انسؓ کی وفات ۹۱ یا ۹۳ھ/۷۱۰ یا ۷۱۲ء	آخری صحابی	
۱۸۰ھ/۷۹۶ء	آخری تابع	طبقۂ سوم
امام احمد بن حنبل کی وفات ۲۴۱ھ/ ۸۵۵	آخری تابع تابعین	

(ج)۔ سلف رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی حیات (مبارکہ) کے بارے میں معلومات کا بہترین ذریعہ ہیں اور اس طریقے کے بارے میں بھی جس کے مطابق آپؐ نے وحی پر عمل فرمایا۔ بہت سے نکات پر صرف اور صرف ان کے اجماع ہی سے کام لیا جاتا ہے (کیونکہ اس کا کوئی اور متبادل موجود نہیں)، یہ طریقہ دونوں اولین مآخذ کی فراہم کردہ معلومات کو مکمل شکل دیتا ہے۔ اس طرح سے سلف نے قرآن وسنت کو سمجھنے کے لیے ایک ضروری بنیاد مہیا کر دی ہے۔

سنت کے تکملہ اور (روحانی معاملات ودنیوی کاموں کے سلسلے میں) اسلامی طرز زندگی میں فیضان کے ذریعہ کے طور پر سلف کی روایت دور جدید کی "تحریک اصلاح" کے علمبرداروں کے لیے ایک قابل تکریم شے سے بڑھ کر ہے۔ سلفیہ یہ خواہش نہیں رکھتے کہ وہ سلف کے پیش کردہ مثالی تصور کی تکریم کرنے والا ایک جامد گروہ بن جائیں، بلکہ ان کی دلی تمنا ہے کہ وہ سلف کی مثال کا اتباع کر کے ایک سادہ اور درست طریقے سے جدید معاشرے میں اسلام کو زندہ کریں۔ علاوہ ازیں "اصلاحی" نظریہ سازوں کے نزدیک یہ نصب العین اس امر کا اظہار کرتا ہے کہ وہ غیر ملکی اقدار اور تقاضوں کی نقالی نہ کرتے ہوے صرف اسلام کے صدر اول کی اخلاقی اور ثقافتی روایت سے استفادہ کر کے مسلم تشخص کی از سر نو تعمیر کریں۔ یہی وہ نصب العین ہے کہ جس کا دفاع ابن بادیس شہاب کے کالموں میں کرتے ہیں:" رجال السلف والنساء" ہمارا مقصد اپنے قارئین کو سلف صالحین ذکور واناث سے متعارف کرانا ہے تاکہ اسلام کی بدولت ان میں پیدا ہونے والے خصائص اور اسلام کی خدمت کے سلسلے میں ان کے عظیم کارناموں کی اہمیت کو (پوری طرح سے) واضح کیا جائے، کیونکہ ان کی نظیر مسلمانوں کے دلوں کو قوت دے سکتی ہے اور ان کی اخلاقی برتری میں حصہ لے سکتی ہے، نیز انہیں عظیم منصوبے بنانے پر آمادہ کر سکتی ہے اور ان میں نئی روح پھونک سکتی ہے۔ موجودہ نسل کے لیے سلف کے (طرز) زندگی کے علاوہ اور کوئی (طرز) زندگی نہیں جو صرف ان کی زندہ تاریخ اور ان کی دائمی یاد و ذکر ہے" (شہاب، جنوری ۱۹۳۴ء، ص ۱۴)۔ بعینہ اسی طریقے سے "اصلاح" کے علمبردار مصنفین سلف سے متعلقہ حقائق سے استفادہ کرنے کی طرف مائل ہیں تاکہ اخلاقی، معاشرتی اور سیاسی اسباق کی طرف رہنمائی کی جائے (دیکھیے تفسیر، ۹۲:۳).

(ج) اہم اعتقادی مواقف:"اصلاح" کے علمبرداروں کا مقصد اسلامی (طرز) زندگی کی مکمل اصلاح ہے:

ا۔ دینی معاملات کی اصلاح کے لیے "اصلاح" کے علمبردار مساجد اور ثقافتی حلقوں میں زبانی تعلیم (وعظ، ارشاد) کو سلفیہ تحریک (کی ترقی) کے لیے موافق طریقے سے بروے کار لائے۔ اپنے تدریسی وتعلیمی (التربیۃ والتعلیم) یا مخیّرانہ (خیریہ) افعال کے نام پر ان انجمنوں نے اصلاح کے علمبرداروں کے عظیم مقاصد کو عملی جامہ پہنانے کی مساعی کی۔ علاوہ ازیں "اصلاحی" نقطہ نظر کو بہت سی مطبوعات اور جرائد کے ذریعے پھیلایا گیا جن میں کچھ، مثلاً مشرق میں رشید رضا کا جاری کردہ "منار" (۱۸۹۸ء-۱۹۳۴ء) یا المغرب میں عبدالحمید بن بادیس کی زیر ادارت نکلنے والا شہاب، بڑا گہرا اور دیر پا اثرو نفوذ رکھتے تھے۔ عوام میں پھیلائے اور پہنچائے جانے والے عمومی "اصلاحی" موضوعات کو مختصرا یوں بیان کیا جا سکتا ہے.

ا۔عبادت کے اصل اور ابتدائی طریقہ کی بحالی (جس میں کچھ معمولی تبدیلیاں واقع ہوچکی تھیں جو روایتی اہل سنت کے لیے ہیجان خیز تھیں)۔ بظاہر دینی نظر آنے والی کثیر التعداد رسوم کے خلاف تبلیغ جن کی سنت نبویؐ اور سلف صالحین کی روایت میں کوئی بنیاد (موجود) نہ تھی (تجہیز وتکفین کی رسوم مثلاً قبور پر اجتماعی تلاوت قرآن مجید اور میلاد کی محافل وغیرہ)۔ اعتقادات و اعمال صالحہ کے بارے میں تنبیہات وغیرہ جنہیں "اصلاح" کے علمبردار جاہلیت کے آثار باقیہ اور شرک کا مظاہرہ سمجھتے تھے (اولیاے کرام سے (پر غلو) عقیدت اور مردہ اشخاص سے استمداد، وغیرہ).

۲۔ نظریاتی اصلاح: یہ امر (بڑی) اہمیت کا حامل ہے کہ اہم "اصلاحی" مصنفین، سب سے بڑھ کر مردان عمل تھے کہ جن کے پاس عقائد ونظریات کو بخوبی مربوط اور مفصل طور پر قلم بند کرنے کے لیے وقت نہیں تھا۔ محمد عبدہ کے اہم دینی نظریات ان کے "رسالۃ التوحید" میں ۱۴۳ (چھوٹے سائز کے) صفحات میں سمٹے ہوئے ہیں ان کی بقیہ تعلیمات رشید رضا کی ضخیم تفسیر میں متفرق طور پر جا بجا مل سکتی ہیں، جہاں ان کے افکار اور ان کے تلمیذ رشید کے افکار کو بآسانی ممیز نہیں کیا جا سکتا۔ الکواکبی نے (جس نے ۱۹۰۲ء میں وفات پائی) دو سے زیادہ مضامین نہیں لکھے: "طبائع الاستبداد" اور ام القری جو کہ ان کے نظریات کے بہت قلیل حصے پر مشتمل ہیں۔ الجزائری مصلح ابن بادیس، جنہوں نے محمد عبدہ کی مانند بہت سے نئے نظریات پیش کیے، قرآنی تفسیر پر مبنی مقالات کے سلسلے کے علاوہ اور کچھ نہیں چھوڑا، مقالات تقریباً ۵۰۰ (چھوٹے) صفحات پر مشتمل ہیں جو "شہاب" میں شائع ہوتے رہے (دیکھیے اے مراد: Ibn Badis Commentateur due Coran)۔ تفسیر منار میں رشید رضا کا کافی سارا کام باقی ہے جو کہ جدید اصلاحی تحریک کے اعتقادی مواقف کے مطالعے کا اہم ترین ذریعہ ہے۔ ثانوی درجہ کے بہت سے "اصلاحی" مصنفین جب اپنے شیوخ کے اسلوب تحریر اور تعلیمات کی من وعن تقلید نہیں کر رہے ہوتے تو ان کے نظریات کو منظم تر صورت میں پیش کرتے ہیں۔

سلفیہ کی کوششیں خصوصی طور پر اپنے دور میں ان متداول عقائد کی تنقید پر مرکوز ہوئی ہیں جو یا تو روایتی قسم کے (اہل سنت کے مسالک کے) جامد نظریات تھے اور یا جدیدیت (سے متاثر ہونے) کے نتیجہ کے طور پر علاجانہ تجزیات وکلیات تھے، جو اصولاً مبہم اور اصلاحی نقطہ نظر سے راسخ العقیدگی کے معیار سے گرے ہوئے تھے۔ اس کے ساتھ ہی اصلاح کے علمبرداروں نے پہلے دو دینی مآخذ میں بیان کردہ معروضی مقاصد اور سلف کے اساسی نظریات کو ذہن میں رکھ کر "مثالی" اسلامی مواقف وضع کرنے کی کوشش کی۔ انہوں نے سلف کے اساسی نظریات کا مطالعہ ابن تیمیہؒ اور ان کے تلمیذ ابن قیم الجوزیہؒ (م ۷۵۱ھ / ۱۳۵۰ء) کی تعبیرات کی مدد سے کیا۔ جنہیں کہ وہ سلف کی روایت پر ثقہ ترین، سند تصور کرتے تھے (دیکھیے تفسیر، ۱: ۲۵۳)۔ "اصلاح" کے علمبرداروں کی تنقیدی کتب اور تفاسیر سے (دیکھیے کتابیات) ہم حسب ذیل اعتقادی مواقف نمایاں طور پر اخذ کر سکتے ہیں:

(۱) طریق کار: نمایاں سنی عقائد چار اساسی مآخذ: قرآن، سنت، اجماع اور اجتہاد کے فراہم کردہ علم پر مبنی ہیں (دیکھیے الشافعی: الرسالہ، ص۴۷۸-۴۷۹ - عدد ۱۳۲۹۔ ۲ ؛ J. Schacht: اصول اور فقہ، بذیل مادہ، وہی مصنف مقالہ فقہ، در آ آ، بار دوم)۔ ان چاروں مآخذ سے شرعی اور اخلاقی احکام ایک (بخوبی) متعین شدہ معیاروں کے مطابق اخذ کیے جاتے ہیں جو کہ علم اصول (فقہ) کا موضوع ہیں۔ "اصلاح" کے علمبردار ان چار مآخذ کے علمی نظریہ کو اپنائے رکھتے ہیں اور ان کی مسلمہ حیثیت کے بارے میں کسی (دوسرے) روایتی یا تقلیدی معیار کو قبول نہیں کرتے (تفسیر، ۵: ۱۸۷، ۲۰۱، ۲۰۳، ۲۰۸، ۲۱۷)۔ اصلاح کے علمبرداروں کا موقف مندرجہ ذیل عنوانات کے تحت ملخصاً (یوں) پیش کیا جا سکتا ہے۔ اولین ہر دو مآخذ کی مسلمہ سند وحیثیت: تقلید کا استرداد: اجتہاد اور اجماع کا ایک نیا تصور اور عبادات اور عادات میں ضروری امتیاز۔

(۱) دو (اولین) مآخذ (قرآن وسنت) اسلام کے مجموعی شرعی نظام کی اساس فراہم کرتے ہیں۔ ان کی مسلمہ حیثیت مسلمانوں کو روایتی نظریاتی اسناد سے کلی طور پر بے نیاز کر دیتی ہے اور اس طرح سے یہ مختلف (فقہی) مکاتب فکر کے اختلافات، سنیت اور شیعت کے مابین غیر دینی (امور) میں مخالفت، بدعتی فرقوں (خصوصاً خارجیت جسے موجودہ دور میں اباضیہ کہا جاتا ہے) کے خلاف پروان چڑھی ہوئی نفرت کو مٹا دیتی ہے۔ اولین مآخذ واصول کی طرف مراجعت سے مسلمان فقہی مذاہب کے حتمی اثرات پر قابو پانے کے اہل ہو جائیں گے تاہم وہ بہت سی تحقیقی کاوشوں

میں بہترین کاوش (اور تحقیق) کو اپنانے کے قابل بھی رہیں گے (ابن بادیس: شہاب، مارچ ۱۹۳۶ء، ص ۶۵۴، نومبر ۱۹۳۸ء، ۲۳۰)۔ یہ امر، مثال کے طور پر مسلم قانون سازی کے قطعی اور ناگزیر اتحاد اور ہم آہنگی کے امکان کی اجازت دے گا۔ اپنے فقہا کے لیے غیر مشروط عوامی تائید واطاعت کی حوصلہ افزائی کرکے (ان) مکاتب فکر نے قرآنی تعلیمات کو فراموش کر دیا، جو تقاضا کرتی ہیں کہ مسلمان مل کر اللہ تعالیٰ کی رسی کو مضبوطی سے تھامے رکھیں اور رسی سے مراد قرآن مجید ہے (دیکھیے: ۳[آل عمران] ۹۸) (وَاعْتَصِمُوْا بِحَبْلِ اللّٰهِ جَمِيْعًا وَّلَا تَفَرَّقُوْا)، تفسیر، ۲ وبعد)۔ ہر دو اولیں مآخذ (اور سلف صالحین کی روایت) کی طرف مراجعت مسلمانوں کے لیے ایک وحدت پیدا کرنے والا اور مصالحتی عامل ہوگا۔ اپنے تعصّب اور باہمی عناد سے پاک صاف ہونے کے بعد مسلمان اپنی اصلی اخوت کو از سر نو دریافت کر کے اور نسلی اور ثقافتی قیود سے بالاتر ہو کر حقیقی اتحاد امت سے سر فراز ہوسکیں گے (دو اولین) مآخذ واصول کے جانب مراجعت، اتحاد امت کے حق میں ایک قوی دلیل تھی جو کہ "اصلاح" کے علمبردار ومصنفین کا محبوب نظریہ ہے)، کیا سلفیہ کی طرف سے پیش کیا جانے والا اولین مآخذ کی جانب مراجعت (کا نظریہ) رجعت پسندانہ قرار دیا جا سکتا ہے؟ "اصلاح" کے علمبردار پرانی علامات (مثلاً سنت، امت، جماعت، امام، دارالاسلام، اجماع، اجتہاد) کی وہی اہمیت وحیثیت بحال کرنے کی کوشش نہیں کر رہے تھے کہ جو انہیں سلف صالحین کے دور میں حاصل تھی، بلکہ اس طرح کی مراجعت سے ان کی اس خواہش کا اظہار ہوتا ہے کہ ہر دو مآخذ کو اپنے غور و فکر کے لیے لازمی (نہ کہ محدود ومخصوص) حیثیت سے اپنائیں تاکہ عہد جدید میں مسلمانوں کو درپیش اخلاقی مسائل کو حل کیا جا سکے۔ قرآن وسنت میں موجود کچھ رموز و علامات کا ان کی طرف استعمال بعض اوقات جدید دنیا کی روز مرہ زندگی میں پیدا ہونے والے افکار سے مطابقت رکھتا ہے۔ جس کے پیچھے اسلام کے مآخذ کی جانب بنیاد پرستانہ مراجعت کار فرما ہوتی ہے، جس کے ذریعے سلفیہ کتاب اللہ اور دور جدید کے روزمرہ حقائق کے ما بین لطیف مطابقت تلاش کرنے کی کوشش کرتے ہیں تاکہ ایک اخلاقی اور اعتقادی تجدید عمل میں لائی جاسکے (دیکھیے مثلاً "شوریٰ" کا تصور قرآنی سورہ ۲[البقرة]:۲۳۳؛۳[آل عمران]: ۱۵۹) اور "اولوالامر" کا تصور (۴[النسآء]: ۵۹) اور ان کی ترتیب وار تعبیرات از رشید رضا: تفسیر، ۲:۴۱۴، ۴:۱۹۹-۲۰۵؛ ۵: ۱۸۰-۱۹۰)۔ ہر دو اولین مآخذ کی مراجعت کے اصول کا ایک منطقی نتیجہ تقلید کا استرداد اور اجتہاد کو بروئے عمل لانے کے لیے نئے طریقوں کی تلاش ہے۔

(۲) تقلید: جہاں تک روایتی مجتہدین پر (خصوصاً تقلیدی مکاتب فکر) کے مقلدین کے ہاں غلامانہ حد تک انحصار کے جذبے پر شدت سے تنقید کا تعلق ہے، تو وہ نہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کی سچی اتباع پر منطبق ہوتی ہے، جو کہ ایک شرعی فریضہ ہے(دیکھیے (۴[النساء]:۵۹؛ ۳۳[الاحزاب]: ۲۱) اور نہ ہی سلف صالحین کی روایت کو (کلی) اعتماد کے ساتھ تسلیم کرنے پر، کہ جس کی اخلاقی اور نظریاتی طور پر مسلّمہ حیثیت کا اعلان "اصلاح پسند" بآواز بلند کرتے ہیں (دیکھیے مندرجہ بالا حوالہ جات)۔ تاہم ان کے ہاں رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اور سلف صالحین کی پیروی کے لیے تقلید کے بجائے اتباع کا لفظ استعمال کیا جاتاہے (دیکھیے اس سلسلے میں رشید رضا کا بیان کردہ امتیاز، در تفسیر، ۵:۲۳۸)۔ بہرحال[ان حضرات کے نزدیک] تقلید اپنی زندگی کو (ان) مثالی ہستیوں کی زندگیوں کی طرز پر ڈھالنے (یا ان کی اقتدا کرنے) سے بالکل مختلف(چیز) ہے جو کہ اپنی نیکی اور تقوی کی بنا پر قابل اقتدا ہیں (تفسیر، ۶:۴۱۵) تاہم ائمہ مجتہدین کی پیش کردہ تعبیرات کو غور وفکر کے بعدتسلیم کرنے کو تقلید قرار نہیں دیا جا سکتا، اس لیے کہ وہ اللہ تعالیٰ اور رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے ماوراء ہو کر شارع یا قانون ساز ہونے کے مدعی نہیں ہیں، بلکہ وہ تو قانون الٰہی اور سنت نبویؐ کے بہتر فہم وادراک کے سلسلے میں قابل اعتماد رہنما ہیں

(کتاب مذکور، ۵: ۲۳۸)۔ اسی اصول کا اطلاق عام حالات میں "اولوالامر" کی واجب اطاعت پر ہوتا ہے (دیکھیے ۴[النساء]: ۵۹)، جو قانون کی تشریح ، اس کا اطلاق ونفاذ کرنے اور عموماً قرآنی احکام کو مسلمانوں کی زندگی کے ہر مرحلے پر رو بعمل لانے کے لیے کام کرتے ہیں۔

قرآن حکیم کی بہت سی آیات آباء واجداد کی بغیرسوچے سمجھے پیروی کی مذمت کرتی ہیں، اس موضوع پر "مصلحین" نے بہت زیادہ زور قلم صرف کیا ہے(تفسیر، ۱: ۴۲۵؛ ۴: ۶۳) چونکہ تقلید شخصی وذاتی خیال اور تجربہ کی بجائے (متعلقہ) اصحاب سند کی طرف سے دلائل کا ایک انبار (تیار) رکھتی ہے، اس لیے یہ اسلام کی روح کے منافی ہے جس میں ضمیر کی مدد سے فیصلہ کرنے کی صلاحیت کو انسانی عقل کے شایان شان قرار دیتا ہے، (تفسیر، ۱۲: ۲۲۰۔۲۲۱، نیز علامہ محمد اقبال کے خیالات ان کی کتاب The Reconstruction،ص ۱۲۵۔ ۱۲۹، [فرانسیسی ترجمہ، ۱۳۶۔۱۴۱ اردو ترجمہ تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ])۔ وہ بطلان اور تحریمی نوعیت رکھنے کی بنا پر تقلید کی مذمت کرتے ہیں اور اسلامی تعلیمات و اخلاقیات پر اس کے منفی اثرات کی نشان دہی بڑی شدت سے کرتے ہیں۔ تقلید کو اسلام کے ثقافتی جموذ اور روایتی مذہبی حلقوں (مذہبی جماعتوں کے علماء و شیوخ) کے لیے مسلمان عوام کو انفعالی اطاعت پر آمادہ کرنے کی بنا پر بھی مطعون کیا جاتا ہے (دیکھیے تفسیر، ۳: ۳۲۵؛ ۷: ۳۲۷؛ ۱۰: ۴۲۵۔۴۳۵؛ ۱۲: ۲۲۱؛ رشید رضا : الوحدة الاسلامیة، جابجا (بمواقع عدیدہ)؛ ابن بادیس: شہاب، نومبر ۱۹۳۲ء، ص ۵۵۲۔ ۵۵۷؛ اے مراد : Le Reformisme Muslman، ص ۲۷۵۔ ۲۷۶)، "مصلحین" کے نقطۂ نظر سے تقلید کے تصور سے ذہن میں ناگزیر طور پر اجتہاد کا لفظ آتا ہے جو اس کا متناقض ہے (جیسے شرک :توحید، سنت وبدعت، اتباع وابتداع، سلف وخلف) جس کے حق میں مصلحین کا موقف نہایت شدت سے واضح ہے۔

(۳) اجتہاد : "تحریک اصلاح" کے علمبردار اجتہاد کو بروے کار لانے کی ضرورت اور اس کی شرعی حیثیت کا اثبات کرتے ہیں۔ جیسے علامہ رشید رضا "حیات دین" کی حیثیت سے دیکھتے ہیں (تفسیر، ۲: ۳۹۹)، "اجتہاد کے دروازہ کے بند ہو جانے" کا عقیدہ (چوتھی صدی ہجری/دسویں صدی عیسوی سے لیکر آئندہ تک) ترک کر دیا گیاہے اور اس کے ساتھ ہی غیر حقیقی روایات اور خرافات کے سارے کے سارے ورثہ کو بھی کہ جس نے مسلم ضمیر کو عرصۂ دراز سے بوجھل بنا رکھا تھا، نظر انداز کر دیا گیا۔ تاہم "اصلاح پسند" اجتہاد کے بارے میں اس وسعت قلبی کو ہر چیز کے بارے میں تنقیدی نظر سے دیکھنے کی غیر مشروط آزادی تصور نہیں کرتے، اس لیے کہ دینی معاملات کے سلسلے میں رائے کی مکمل آزادی، بلامقصد قیاس آرائی کی طرف لے جائے گی (تفسیر، ۸: ۳۱۷)، جو سلفیہ کے خیال میں ایک غیر مطلوب فعل ہے، تاہم قدامت پسند سنیت (کے حامی) "اصلاح" کے علمبرداروں کو بدعت کی حوصلہ افزائی کرنے اور اعتقادی انتشار کی طرف داری کرنے کے لیے، مطعون کرتے ہیں (تفسیر، ۲: ۲۷۳؛ ۱۱: ۲۵۳) .

[یہاں اجتہاد اور تقلید کے حوالے سے چند باتوں کی وضاحت ضروری ہے: "اجتہاد" کے لغوی معنی "کوشش" اور "محنت" کے ہیں۔ قرآن کریم میں اسی لغوی معنی کے اعتبار سے ارشاد خداوندی ہے: وَالَّذِيْنَ لَا يَجِدُوْنَ اِلَّا جُهْدَهُمْ فَيَسْخَرُوْنَ مِنْهُمْ ([التوبہ]: ۷۹) اور وہ لوگ جو اپنی محنت کے سوا اپنے پاس کچھ نہیں رکھتے، وہ (منافق) ان پر ٹھٹھے کرتے ہیں۔ جبکہ باب اجتہاد اس کے معنی ہیں: کسی مقصد کو حاصل کرنے کے لیے انتہائی کوشش کرنا (دیکھیے التھانوی: کشاف اصطلاحات الفنون، بذیل مادہ)۔ اصطلاحی اعتبار سے، اس کا مفہوم ایسی کوشش اور محنت ہے جو کسی قضیے یا حکم شرعی کے بارے میں بحد امکان ذاتی رائے (یعنی ظن غالب) قائم کرنے کے لیے کی جائے (دیکھیے التفتازانی: التعریفات، بذیل مادہ)۔ اجتہاد کو "قیاس" اور "رائے" بھی کہا جاتا ہے، چنانچہ امام شافعیؒ نے اپنے رسالہ (قاہرہ ۱۳۱۲ھ، ص ۱۲۷) میں اسے قیاس ہی کا نام دیا ہے۔

اس کا جواز قرآن و سنہ کی واضح نصوص سے ہوتا ہے۔ اس پس منظر میں اجتھاد یا قیاس کا مطلب یہ ہے کہ کوئی شخص اپنی محنت اور ''جدوجہد'' سے کسی مسئلے کے حل کے لیے قیاس کے ذریعے کوئی ذاتی رائے پیش کرے۔

جبکہ ''تقلید'' کے لغوی معنی ہیں گردن میں تلوار لٹکانا یا کسی کے گلے میں ہار ڈالنا۔ خصوصا اونٹ کے گلے میں رسی باندھنا، جس سے اس کو کھینچا جائے ، جبکہ اصطلاحاً کسی دوسرے کا قول ، یہ جانے بغیر کہ اس کی دلیل کیا ہے مان لینے کا نام تقلید ہے۔

جہاں تک ''اجتہاد'' اور ''تقلید'' کے اجراء و نفاذ کا تعلق ہے، تو اس بات پر تمام اہل علم متفق ہیں کہ ابتدائی چار صدیوں میں اجتھاد کا سلسلہ باقاعدہ طور پر جاری رہا، جیسا کہ سطور بالا میں اصلاح پسندوں کے حوالے سے، اس نقطہ نظر کا تذکرہ ہوا، لیکن کیا ان چار صدیوں میں، امت کے تمام لوگ اجتھاد پر عامل تھے؟ اور تقلید کا مطلقا کوئی وجود نہ تھا؟ اگر واقعی ایسا ہوتا، تو ان تمام مجتھدین کے اس ضمن میں فقہی اور اجتھادی اقوال سے کتابیں بھری ہوتیں، مگر ایسا نہیں ہے بلکہ اس ضمن میں ائمہ اربعہ اور ان کے چند شاگردوں ہی کا تذکرہ ملتا ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ شروع دن سے ہی اسلامی دنیا میں کچھ لوگ اجتھاد کرتے تھے اور کچھ لوگ ان کی آراء کے مطابق عمل کرتے تھے، اس طرح اس دور میں اجتہاد اور تقلید کے دونوں ادارے یکساں طور پر کام کرتے رہے۔ اس لیے جس طرح اس دور کے اجتہاد کرنے والوں کو مورد الزام نہیں ٹھہرا جا سکتا، اسی طرح ان کے اجتہادات پر عمل کرنے والوں یعنی ان کی تقلید کرنے والوں کو بھی مطعون نہیں کیا جا سکتا، اس کی وجہ یہ ہے کہ ہر شخص کے لیے یہ ممکن نہیں ہے کہ وہ ''قرآن و سنہ'' کا مکمل طور پر علم حاصل کرے، بلکہ سورۃ التوبہ (۹:۱۲۲) کی رو سے، امت پر ''فقہی احکام'' کا حصول فرض کفایہ ہے۔ یعنی اگر چند لوگ یہ علم حاصل کرلیں اور باقی لوگ ان کے علم سے فائدہ اٹھالیں، تو عین جائز اور مناسب ہے۔

علاوہ ازیں اجتھاد کی ضرورت اس وقت پیش آتی ہے، جب کوئی نیا قضیہ (مسئلہ) سامنے آئے اور اگر حالات حسب سابق ہوں اور ان میں کسی قسم کی تبدیلی واقع نہ ہوئی ہو، تو ان حالات میں اگر کوئی شخص فریضہ اجتھاد ادا کرنا چاہے، تو وہ کیسے ادا کرے گا؟ کیا سابقہ مجتہدین کے اجتھادات کو کالعدم کرکے ان کی جگہ نئے اجتھادات لے آئے گا؟ یا پھر سابقہ ادوار کے اجتھادات کے دلائل پڑھنے کے بعد انہی پر کار بند رہے گا؟...... ان چار صدیوں اور اس کے بعد کے زمانے میں اجتہاد اور تقلید کی یہی صورت حال رہی۔ اسی لیے یہ کہنا درست نہیں ہے کہ چار صدیوں کے بعد مکمل طور پر اجتہاد کا دروازہ بند ہو گیا تھا اور علمائے کرام نے اس سلسلے سے ہاتھ کھینچ لیا تھا۔ بلکہ انہوں نے ان مسائل کے ضمن میں، جن پر ان کے متقدمین نے خوب محنت اور تحقیق کر کے کچھ مسائل استنباط کیے تھے۔ ان کے دلائل معلوم کرنے کے بعد ان پر عمل جاری رکھا۔ اس لیے اصلاح پسندوں کا اجتہاد پر زور دینا، محض تصویر کا ایک رخ دیکھنے کے مترادف ہے، پھر اجتہاد کوئی ایسی شے نہیں ہے جسے زبردستی لوگوں پر مسلط کیا جائے، یہی وجہ ہے کہ اجتہاد کا دعوی کرنے والوں نے بہت سے مسائل میں اجتہاد کرنے کا دعوی کیا۔ مگر امت نے ان کے اجتہادات کو قبول نہیں کیا ...... واللہ اعلم]۔

وہ بنیادی امور جن میں عقائد، عبادات اور تحریمات دینی شامل ہیں، جن کی اساس قرآن حکیم پر ہے یا تو اپنی صریحی اور ظاہری نوعیت کی بنا پر یا اپنی تعبیر و تشریح کی ناقابل تردید ثقاہت کی وجہ سے (ما هو قطعي الراوية والدلالة): تفسیر، ۱:۱۱۸ (زیریں)؛ ۱۱:۲۶۸، ۲۶۵؛ (الوحدة الاسلامية، ص:۱۳۶)؛ ان میں اجتہاد کے لیے کوئی جگہ نہیں (تفسیر، ۵:۲۱۱؛ ۸:۲۱۷؛ ۱۰:۳۳۲؛ ۱۱:۲۶۸)، کیونکہ ان اساسی دینی حقائق کے بارے میں اعتراض وغیرہ کی کوشش کرنا ایک ایسی جرأت اور دیدہ دلیری ہوگی جو اللہ تعالیٰ کے

نازل کردہ دینی دستور کی تشکیل کے منافی ہے (کتاب مذکور، ۱۸:۲؛ ۴۳۲:۱۰) ان امور کے علاوہ (دیگر معاملات میں)، اجتہاد کو بروئے کار لانے کی اجازت دی گئی ہے، اصلاح پسند اسے دو امتیازی سطحوں پر اہمیت دیتے ہیں، جن میں سے ہر ایک مخصوص اہمیت کی حامل ہے:

(ا) دو (اولین) مآخذ کو سمجھنے کی کوشش کی حیثیت سے اجتہاد ہر (اس) مسلمان کا حق اور اس پر فرض ہے جو اپنے طور پر قرآن وسنت کو سمجھنا چاہتا ہے [اور اس کی اہلیت بھی رکھتا ہے] (تفسیر، ۳۹۹:۲)۔ "اصلاح پسندوں" کی تبلیغ میں ایک بنیادی نظریہ یہ رہا ہے کہ مسلمان ذاتی طور پر کلام اللہ اور سنت نبوی سے، جو کہ اس کی توضیح کرتی ہے، تعلق اور ربط قائم کریں اس لیے کہ قرآن مجید پر مستقل غور وخوض اور اس کے پیش کردہ تمام مسائل کے تجزیئے اور ادراک کے لیے اختیار کردہ مساعی ہر مسلمان کو پیغام خداوندی سے حقیقی طور پر مستفید ہونے میں مدد دیں گی اور اس سے اخلاقی اور روحانی رویہ (یا ہدایت) اخذ کرنے میں اس کی معاونت کریں گی۔ خالصتاً داخلی طرز کا یہ اجتہاد مسلمانوں کی روحانیت کی نشوونما میں اور اس کے ضمیر کو اس کے اخلاقی فیصلوں اور ان پر عمل اختیار کرنے میں ان کی مدد کرتا ہے۔ اس کے مضمرات عموماً شخصی ہوتے ہیں (دیکھیے تفسیر، ۱: ۱۱۸؛ عبادات شخصی کے سلسلے میں انفرادی اجتہاد)۔ اجتہاد ملت اسلامیہ کے لیے بڑا اہم ہے، جسے اپنی "سیاسیات" (اجتماعی، معاشی اور خارجہ سیاست) کے عام اصولوں کو قرآن وسنت کے اساسی احکام کے مطابق متعین کرنے کے لیے ایک سعی پیہم درکار رہتی ہے۔

(ب) چونکہ اجتہاد ملت کے لیے اور عملی معاملات میں مضمرات کے لیے قانون سازی کی سطح، بلکہ اعتقادی سطح پر ایک تعمیری مساعی ہے، اس لیے یہ اولوالامر کے دائرۂ اختیار میں آتا ہے۔ یہی اولو الامر ہی اختیار وحکم کے جائز اور قانونی مالک ہیں (دیکھیے ۴[النسآء]: ۵۹) اور اپنی ذمہ داریوں، اپنے دینی علم اور معاملات کے بست وکشاد کی مخصوص صلاحیتوں کی بنا پر اہل الحل والعقد ہیں، انہیں ملت اور اس کے بہترین مفاد میں فیصلہ کرنے کا حق ہے (اولو الامر کے کردار اور تعریف کے بارے میں دیکھیے الکواکبی: ام القری، ص ۵۸؛ رشید رضا: تفسیر ۲: ۴۹۲، ۴؛ ۱۱:۳۔۱۲، ۱۹۹:۴۔ ۲۰۵ (ا،م)، ۱۸۰:۵۔ ۱۸۱، (محمد عبدہ کا موقف)۔ ۲۱۱، ۲۱۲؛ ۱۴۰:۷، ۱۹۸؛ ۱۰۲:۸؛ ۱۶۴:۹)۔ سلفیہ صرف (قرآنی) نص، سنت نبویؐ یا اجماع کی عدم موجودگی میں اجتہاد کو بروے کار لانے کی اجازت دیتے ہیں، اس صورت میں صحابہ کرامؓ کا اجماع درپیش مسئلے کے حل کے لیے اساسی اہمیت رکھتا ہے (تفسیر، ۲۱۹:۸).

اس اہم پابندی کے ساتھ ہم مسائل کی دو قسموں میں امتیاز کر سکتے ہیں جن پر کہ عموماً اولوالامر کے اجتہاد کا اطلاق ہوتا ہے: (ا) خالص دنیوی کاروبار (انتظامی، تنظیمی، سائنسی اور تیکنیکی سوالات اور فوجی و سفارتی معاملات وغیرہ)۔ ان شعبوں میں اولو الامر اپنی پسند اور فیصلے میں بالکل آزاد ہیں، بشرطیکہ ان کی پسند ناپسند اسلام کے مقررہ اہداف کی مطابقت میں ملت کے مفادات سے صرف نظر نہ کرتی ہو؛ (۲) اس کے برعکس شرعی اصولوں سے متعلق امور میں اولو الامر کا اجتہاد (ایسی) قرآنی عبارت کی تعبیر وتشریح کی ضرورت پوری کرتا ہے جس کا مفہوم واضح طور پر متعین نہیں ہے، یعنی وہ ظنی الدّلالۃ ہے (تفسیر، ۱۰۹:۲)۔ اس سلسلے میں قابل قبول تعبیر وتشریح (صرف) وہی ہوگی جو دونوں (اولین) مآخذ سے پوری طرح سے ہم آہنگ ہو، کیونکہ یہ بات مسلّم ہے کہ اجتہاد ان ہر دو مآخذ کے سیاق وسباق کی روشنی میں ہی بروے کار لایا جاسکتا ہے اور نیز ان دونوں کے متون اور اس کے بیان کردہ مختلف دلائل وقرائن کے حوالہ سے یہ "اصلاح پسندوں" کا ایک بنیادی اصول ہے کہ امت کے بہترین مفادات کو مدنظر رکھنے سے قرآن وسنت کی روح بلکہ ان کے (پیش کردہ) معروضی حقائق کے منافی کبھی کوئی حل تلاش نہیں کیا جائے گا.

ان حقائق کی روشنی میں (واضح ہوتا ہے) کہ

اجتہاد قیاس کے طریقے کے برعکس ہے، جیسا کہ اس کی تعریف کی جاتی ہے، مثلاً امام شافعیؒ کے "الرسالہ" کو بنیاد بنا کر تحریک اصلاح کے علمبردار جھوٹے اور غلط اجتہاد اور ناقص قیاس کی مذمت کرتے ہیں (تفسیر، ۳:۲۳۸؛ ۵: ۲۰۳) جو کہ شرع میں محض انفرادی رائے [رک بآں] پر مبنی قیاسات یا کم وبیش من مانی ترجیحات (یعنی استحسان [رک بآں واستصلاح]) وغیرہ کے شمول کی اجازت دیتے ہیں۔ دینی امور میں ذاتی رائے کے داخل کرنے کو ایک طرح کی مصیبت اور آزمائش (بِلیّۃ) قرار دیا جاتا ہے، کیونکہ یہ خطرناک بدعات کو چھپانے کا کام دیتی ہے (۸:۳۹۸) جبکہ "اصلاح پسند" فقہا کے ہاں مروج قیاس، رائے اور استحسان کے بارے میں شکوک وشبہات کا اظہار کرتے ہیں، تاہم وہ واضح طور پر بعض متعین شرائط (مثلاً صحابہ کرامؓ میں سے ممتاز دینی شخصیات کی آرا) کے تحت بحث وتمحیص اور فیصلہ کرنے کے ان طریقوں کو قبول کرتے ہیں جس کے تحت انہوں نے فیصلے کیے مثلاً قرآنی تفسیر کے موضوع پر تشریحی قول یا مجلس شوری کے اراکین کی رائے جو کہ امت کے دنیوی امور کے ذمہ دار ہوتے ہیں (ایضاً، ۷:۱۶۴؛ اس سوال کے مختلف پہلوؤں پر دیکھیے تفسیر، ۷: ۱۶۴ وبعد، رائے محمود کے بارے میں ۷ :۱۹۰ ؛ قیاس صحیح کے بارے میں اور قیاس کو کلی طور پر مسترد کرنے کی مذمت میں دیکھیے ابن حزم: احکام، ۷:۵۳ وبعد؛ ۸:۲ و بعد)۔ اس ساری بحث میں رشید رضا حسب سابق ابن قیم الجوزیہؒ کا پیش کردہ جدید حنبلی نقطۂ نظر رکھتے ہیں (اعلام الموقعین) مختصراً یہ کہ رائے، قیاس اور اجتہاد کے صرف مخصوص پہلو ہیں اور وہ مؤخر الذکر کی طرح صرف عبادات کے علاوہ دیگر معاملات میں قابل قبول ہیں۔ قرآن و سُنّۃ کے احکام کو متعین کرتے وقت اجتہاد کو صرف اس وقت بروے کار لایا جاتا ہے جب قرآن و سُنّۃ اور خلفائے راشدینؓ کے عمل میں اس حکم کے نظائر موجود نہ ہوں (تفسیر، ۷:۱۶۴)، وحی الٰہی کی ذاتی تعبیر کی کوشش سے گریز (کر کے) اور اس سے ملنے والی ہدایت سے مستفید ہونے کی خواہش کے ساتھ "اصلاح پسندوں" کا نظریہ اولو الامر کے اجتہاد کو (صرف) دنیوی نوعیت کے اجتماعی معاملات تک محدود کر دیتا ہے، لیکن اولو الامر کا اجتہاد قرآن مجید کے اخلاقی تقاضوں کے مطابق باہمی مشاورت کا نتیجہ ہونا چاہیے (۴۲[الشوریٰ]: ۳۶) تاکہ یہ جھگڑے یا باہمی کش مکش کا ذریعہ نہ بن جائے۔ ملّت کسی ایک مجتہد کی ذاتی اور متضاد آرا کو ماننے کی پابند نہیں ہے، اولو الامر کی طرف سے اس کی قبولیت ان کے اجتہاد کے جواز کی ناگزیر شرط ہے؛ علاوہ ازیں "اصلاح پسندوں" کے نقطۂ نظر سے اجتہاد اجماع کی مکمل ترین صورت کی نمائندگی کرتا ہے، جس کے ذریعہ سے امت مسلمہ دنیاے جدید کے حقائق کو اپناتے ہوئے بے شمار مسائل کو حل کرنے کی اہل ہو جائے گی۔

۴۔ اجماع: (اجتہاد کی طرح) اس موضوع پر "اصلاح پسندوں" کا موقف علم اصول (فقہ) کے قدیم مفکرین کے نظریات سے بہت مختلف ہے (دیکھیے الشافعی: الرسالۃ، ص ۴۷۱ و بعد؛ ابن حزم: احکام، ۴:۱۳۲۔ ۲۳۵ ؛ [حنفی، مالکی اور شافعی نظریات پر تنقید بسلسلہ موضوع ہذا]؛ H.Laoust: *Contribution aune etude de la methodologie canon que d, Ibn Taymiya*؛ قاہرہ ۱۹۳۹ء؛ وہی مصنف : *Essai*، ص ۱۳۹ وبعد؛ J.Schacht: *Origins*، ۸۲۔۹۴؛ محمد اقبال : *Reconstruction of Islamic Thought*، [اردو ترجمہ تشکیل جدید الٰہیات] ص ۱۶۴ وبعد ؛ L.Gordet: *Introduction*، ص ۴۰۳ وبعد؛ وہی مصنف: *La cite Musulmane*، ص ۱۱۹۔ ۱۲۹؛ نیز دیکھیے اجماع بذیل مادہ)۔

اصلاح پسندوں کے ہاں اجماع کو اسلام کے تیسرے بنیادی مآخذ کے طور پر تسلیم کیا جاتا ہے (نہ کہ صرف قانون کی حیثیت سے دیکھیے الکواکبی: ام القری، ص ۱۰۴؛ تفسیر، ۵: ۱۸۷؛ ۱۱: ۲۶۷)؛ لیکن "اصلاح پسند" اس کی روایتی درجہ بندی اور قواعد کو قبول نہیں کرتے (تفسیر، ۵: ۲۰۳۔۲۰۹) ان کے نزدیک دو (اوّلین) مآخذ کی رو سے

اس کے روایتی تصورات کا کوئی جواز نہیں (تفسیر، ۵:۲۱۳)، اگرچہ اجماع کا نظریۂ قرآن (۴[النسآء]: ۱۱۵) میں اور سنت میں بالصراحت بیان کیا گیا ہے (دیکھیے Wensinck: Hand book، ص ۴۸ الف [مفتاح کنوز السنہ، بذیل مادہ]؛ ابن حزم: احکام، ۴:۱۳۲ وبعد)، اس طرح اصول کی تعریف "امت کے اجماع" کی ترکیب کے ذریعے نہ کی جائے، بلکہ "جماعت کے اجماع" کے الفاظ سے، امت مسلمہ کو عام مفہوم میں مجموعی طور پر اولو الامر سمجھنے کی بجائے جماعت کو ایسا سمجھا جائے (تفسیر، ۵:۲۱۳۔ ۲۱۴)، لہذا "اصلاح پسند" اجماع کو نہ تو امت کی عمومی متفقہ رائے کا درجہ دیتے ہیں (دیکھیے الشافعیؒ: الرسالہ، ص۴۰۳، عدد ۱۱۰۵ و ص ۴۷۱ وبعد) (اور) نہ ہی ایک خاص مسئلہ پر ایک خاص دور کے مجتہدین کے ایک متفقہ فیصلہ کو (تفسیر، ۵:۲۱۷) (امام) احمدؒ بن حنبل اور جدید حنبلی مکتب فکر کے نظریاتی مسلک کی طرح سلفیہ اسے صحابہ کرامؓ کی سطح تک محدود کرتے ہیں (الکواکبی: ام القری، ص ۶۷، ۱۰۳؛ تفسیر، ۲: ۱۰۸، ۴۵۴، ۵: ۱۸۷، ۲۰۶، ۷:۱۱۸؛ ۸:۲۵۴، ۴۲۸)۔ دور صحابہ کے بعد کا کوئی بھی اجماع [حجت نہیں] ہے، خصوصاً اگر وہ ان نظریات وعقائد کی تصدیق کرتا ہو، جو صحابہؓ کی روایت کی تردید کرتے ہیں (تفسیر، ۵: ۲۰۶؛ ۷:۱۹۸)۔ جس طرح سے عبادت سے متعلقہ معاملات کا فیصلہ صحابہؓ کی متفقہ رائے کے حوالہ سے کیا جاتا ہے (بشمول حسب ضرورت۔ تابعینؒ کی متفقہ رائے سے بھی)، جو کہ صحیح العقیدگی کا واحد معیار ہے اسی طرح دنیوی معاملات میں اولو الامر کا متفقہ فیصلہ بھی ایک قانونی وشرعی معیار ہے کیونکہ وہ امت کے قانونی استحقاق کے محافظ ہیں (تفسیر، ۳:۱۲) اولوالامر وہ اصحاب ہیں جنہیں امت زعماء اور ان کے عوامی افعال پر ایک قوت حاکمہ رکھنے والوں کی حیثیت سے تسلیم کرتی ہے (تجعلھم مسیطرین حکامھا واحکامھا)۔ اولوالامر کی اطاعت (جو کہ ۴[النسآء]: ۵۹) کی رو سے واجب ہے اور جس کی "اصلاح پسند" مستقل طور پر تبلیغ کرتے رہتے ہیں) کا جواز عصمت کی دلیل سے نہیں ہے، بلکہ عوام کے مفادات (یا مصالح) کو پیش نظر رکھنے سے ہے (تفسیر، ۵:۲۰۸)۔ اس سلسلے میں "اصلاح پسندوں" کے خیال کو مختصراً بیان کرنے کے لیے رشید رضا اولوالامر کے اتفاق رائے کو "حقیقی اجماع" کہتے ہیں، جسے ہم شریعت کی بنیادوں میں سے ایک بنیاد قرار دیتے ہیں۔

اسلام میں کسی مشاورتی نظام کی عدم موجودگی میں (جو ملّت کی سطح پر شوریٰ کے کام کو بروے کار لانے کے قابل بناتا ہے) اکثر "اصلاح پسند" مصنفین اس خلا کو پر کرنے کے لیے اجماع کو جدید صورت اور (جدید) سیاق و سباق کے ساتھ استعمال کرنے کی ضرورت محسوس کرتے ہیں، لیکن اس موضوع پر سلفیہ کی سوچ کبھی اتنی تفصیل سے بیان نہیں کی گئی کہ جو ہمیں معاصر اسلامی دنیا میں اجماع کے عملی اطلاق کے بارے میں اصلاح پسندوں کا مدلّل موقف متعین کرنے کا اہل بنائے۔ محمد اقبال (۱۹۳۴ء) نے اس خواہش کا اظہار کیا کہ اجماع کو "ایک مستقل قانون ساز ادارے" کی شکل میں منظم کیا جائے (دیکھیے Reconstruction of Islamic thought، ص ۱۶۴)۔ رشید رضا (۱۹۲۲ء) نے اجماع کو بروے کار لانے کے بارے میں غور کرتے ہوے امت کے سربراہ (الامام الاعظم) کی معاونت کے لیے ایک مشاورتی ادارہ کے قیام کی تجویز پیش کی (دیکھیے H. Laust: Le Califat dans la doctrine de Rashid Rida مطبوعہ ۱۹۳۸ء، ص ۲۰۱ و بعد)، لیکن اس طرح کا کوئی نظریہ صرف خلافت کی بحالی کے امکان کی صورت میں ہی کسی مفہوم کا حامل ہوسکتا ہے؛ مگر ابن بادیس نے بڑی حقیقت پسندی سے کام لیتے ہوے خلافت کے مسئلے کو اس سے الگ تھلگ رکھا ہے (انہوں نے خلافت کو "ایک عبث تخیل" کہا ہے) اور "اجماع المسلمین" کے قیام کا مشورہ دیا ہے جو ایسے علما اور تجربہ کار افراد پر مشتمل ایک مستقل اسمبلی ہو، جس کی تشکیل کا مقصد خصوصی طور پر مسلمانوں کے مسائل کا حل اسلامی تعلیمات کی روشنی میں تلاش کرنا ہو۔ یہ اہم اخلاقی اور دینی ادارہ، جو کہ ساری ملت کی نیابت کرے گا، کسی ایک ملک کے

لیے کام نہیں کرے گا اور مکمل طور پر غیر سیاسی نوعیت کا ہوگا تاکہ اس کی لازمی آزادی اور خود مختاری کی ضمانت دی جا سکے (دیکھیے لے مراد: Refor- misme ، ص ۳۷۶، و بعد؛ وہی مصنف Commentat Ibn Badis ، باب ۴).

اگرچہ "اصلاح پسند" اجماع کے لیے ادارہ کے قیام کے سلسلے میں عملی اقدامات پر کبھی متفق نہ ہوئے، پھر بھی اسلامی اصولوں اور سلفیہ کے مثالی نظریات کے مطابق وہ اسے امت کے ارتقاء کے لیے ایک فیصلہ کن کاروائی تصور کرتے ہوئے اس کے لیے ایک ادارے کے قیام کی طرف مائل رہے ہیں۔ اس موضوع پر لکھنے والے تمام اصحاب نے یہ نظریہ مشترک طور پر پیش کیا ہے کہ جماعت ہی امت کے اجماع کے لیے ایک استحقاقی ادارہ ہے۔ یہ دو کردار ادا کرے گا: دینی سطح پر سنجیدہ اختلاف کا موجب بننے والے معاملات پر صحیح العقیدگی پر مبنی موقف واضح کر کے قوانین وضوابط پر اثر انداز ہوگا اور دنیوی معاملات میں یہ اپنے وسیع دائرہ کار کے اندر رہتے ہوئے اجتہاد کے اصولوں کے اطلاق سے عمل کا محرک بنے گا۔ اس طرح سے یہ "عبادات" اور "عادات" کے ما بین مغالطوں وغیرہ کو دور کرنے کے لیے کام کرے گا اور اس آزادانہ تحقیق کی حوصلہ افزائی میں مدد دے گا جو اطلاقی سائنس اور مادی ترقی کے شعبوں میں امت کو درکار ہے۔

(۵) عبادات اور عادات میں امتیاز جدید حنبلی مکتب فکر (دیکھیے احمد بن حنبل: H.Laoust: Essai ،ص ۲۴۷۔ ۲۴۸) کا اتباع کرتے ہوئے جدید "اصلاح پسند" عبادات اور عادات کے امور کے ما بین ایک واضح امتیاز قائم کرنے کی طرف مائل ہیں۔ وہ اپنے مؤقف کا جواز اس اصول کی مدد سے پیش کرتے ہیں کہ عبادات کے بارے میں جملہ امور قرآن وسنت میں مکمل طور پر بیان کر دیے گئے ہیں؛ بقیہ امور کے لیے (یعنی مادی زندگی کی تنظیم کے بارے میں ہر مسئلے کے متعلق) اولو الامر فیصلے کرنے میں آزاد ہیں (دیکھیے بالا: اجتہاد).

(ا) عبادات: یہ قرآن وسنت پر مبنی احکام کے تحت آتی ہیں۔ عبادت سمیت تمام افعال اور حلال وحرام کی پابندی جو کہ عبادت الٰہی (تعبد) میں شامل ہے، یہ امر کسی انسان کے لیے نامناسب ہے کہ وہ اجتہاد یا محض دینی شوق کی بنا پر اس قسم میں خفیف ترین جدت بھی متعارف کرائے۔ عبادات کی ناقابل تغیر خصوصیت کو تسلیم کرنے کی حقیقت، جو کہ دین کی اصل ہیں، بذات خود ایمان ویقین کا عمل ہے جس کے من جانب اللہ اور من جانب رسولؐ ہونے پر اہل ایمان یقین (واثق) رکھتے ہیں؛ یہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت پر سچے اور مکمل ایمان کی علامت ہے۔

(ب) عادات (رسومات، رواج) مادی امور یا امور دنیویہ کے ایک وسیع شعبے پر محیط ہیں "جو انفرادی یا اجتماعی، خصوصی یا عمومی ہیں" (رشید رضا: تفسیر، ۷:۱۴۰) اور خاص طور پر سیاسی اور قانونی نوعیت کے حامل ہیں (تفسیر، ۳: ۱۲۷، ۵:۱۴۰، ۲۰۰) جو کہ زمان ومکان کی بنا پر مختلف ہوتے رہتے ہیں، اس لیے یہ محض روایتی یا قانونی ضوابط (معاملات) یا رواجی حق کی بات نہیں، جیسا کہ لفظ "عادت" کو فقہ کے روایتی مفہوم کی رو سے سمجھا جاتا ہے۔ "عادات" کے سلسلے میں اصلاح پسند عفو و رواداری کا مشورہ دیتے ہیں اور اولوالامر کے لیے (نہ کہ عام افراد کے لیے) فیصلہ (کرنے) کی آزادی اور اجتہاد کے آزادانہ استعمال کا مطالبہ کرتے ہیں (الکواکبی: اُمّ القریٰ، ص ۶۷؛ منار، ۴:۲۱۰؛ ۷: ۹۵۹؛ تفسیر، ۳:۳۲۷؛ ۷:۱۴۰، ۱۴۱، ۱۹۱).

اس امتیاز کی رو سے "اصلاح پسندوں" نے ہر اس امر کے بارے میں محتاط سکوت اختیار کیا ہے جس کے متعلق اللہ تعالیٰ اور رسول اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے کوئی واضح حکم صادر نہیں فرمایا۔ رشید رضا کے نزدیک جن امور سے اللہ تعالیٰ نے منع نہیں فرمایا، ان سے کوئی انسان منع نہیں کر سکتا؛ جن چیزوں کو اللہ تعالیٰ نے جائز قرار دیا ہے انسان انہیں ناجائز قرار نہیں دے سکتا (تفسیر، ۷:۱۶۹)۔ جس امر کے بارے میں اللہ تعالیٰ نے سکوت اختیار کیا ہے اسے قابل برداشت (عفو) قرار دیا جائے

(ایضاً، ۳:۳۲۷؛ ۷:۱۶۹)۔ علما کو کسی ایسی چیز کی اجازت دینے یا اس سے روکنے کا کوئی حق نہیں۔ ان کا کام صرف احکام شریعت کو رو بعمل لانا ہے، صرف ایسے ہی کاموں میں ان کی اطاعت واجب ہے۔ جہاں تک بعض دنیوی امور (خوراک اور علاج ومعالجہ وغیرہ) کے بارے میں قرآن و سنت کے احکام کا تعلق ہے۔ اصلاح پسندوں کے ہاں وہ لازمی نہیں ہیں، بلکہ وہ قابل ترجیح امر کے بارے میں محض مشاورتی تجاویز ہیں نہ کہ شرعی احکام (ارشاد لا تشریع) (تفسیر، ۷:۲۰۱)۔

عبادات اور عادات کے ما بین امتیاز نے سلفیہ کو عقیدت پر مبنی ان اعمال وعبادات کی ترویج کی مذمت کا جواز فراہم کر دیا جو کہ تصوف کے نام سے صدیوں سے رائج چلے آ رہے تھے اور آخر کار کچھ مکاتب فکر نے انہیں اپنا لیا تھا اگرچہ وہ قرآن وسنت سے ماخوذ نہ تھے، پھر اس (طرز عمل) نے انہیں اس لائق کیا کہ وہ روایتی عقائد میں [کی گئی غیر اسلامی اور غیر شرعی تبدیلیوں کو ختم کر کے، انہیں اپنی اصل کی طرف لائیں]۔ اس رویے کو وہ تجدد کی روح سے قریب تر تصور کرتے تھے، جو کہ دین متین (الحنفیة السمحة) کا وصف ہے اور دنیاے جدید سے زیادہ ہم آہنگ ہے۔ یہ امتیاز مقامی قانونی اور معاشرتی استعمال کی "عادتوں" میں شمول کے ذریعے ایک زیادہ "روادارانہ" رویے کی حوصلہ افزائی کرے گا اور اسلامی دنیا کے اہم دھاروں کے ما بین اختلاف کو کم کرنے کا باعث ہو گا، شاید یہ وراثت میں ملنے والے دینی تنازعات کو بھی خفیف کردے گا۔ اس رویے کو اپنے منطقی انجام تک لانے سے یہ (امر) ممکن ہوسکے گا کہ مختلف سیاسی، معاشرتی، اقتصادی اور نظریاتی نظام کو اپنائے رکھنے کے باوجود امت مسلمہ سکون کے ساتھ بقاے باہمی کے تصور کو اپنالے، بشرطیکہ عقیدے اور عبادات میں مسلمانوں کے بنیادی اتحاد کی حفاظت کی جائے اور شرعی قانون کے لازمی اجزاء (یا محتویات) سے ان کی مشترکہ وابستگی کو صحیح وسالم رکھا جائے۔

تاہم عبادات اور عادات کے ما بین ایسا امتیاز کسی حقیقی پہلو کی نسبت زیادہ معذرت آمیز قدر رکھتا ہے، اس موضوع پر رشید رضا اور الکواکبی کے پیش کردہ متفرق طور پر منتشر (اور قدرے مبہم) نظریات کی مدد سے ہم اس بات کے اہل نہیں ہوتے کہ درست تجزیہ کر سکیں کہ روایتی مسلم قانون سازی کے کون کونسے پہلو بنیادی (حیثیت رکھتے) ہیں اور وہ اس پہلو سے ناقابل ترمیم ہیں اور کونسے پہلوؤں کو "عادات" کے زمرے میں لایا جا سکتا ہے۔ اس سلسلے میں لازمی شرط قرار دی جانے والی قدر بذات خود مبہم ہے، کیونکہ یہ (سب کچھ) پابندی عائد کرنے والی شرائط کی بنا پر ہے؛ جو قرآن حکیم سے ماخوذ ہیں اور جنہیں سلفیہ، جب بھی انہیں اپنے سیاسی، اقتصادی، معاشرتی اور ثقافتی موقف متعین کرنے کی زحمت اٹھانا پڑی، بار بار پیش کرتے رہے (اگرچہ نظری طور پر یہ وہ شعبہ ہے کہ جس میں "عادات" کو رو بعمل لایا جا سکتا ہے)۔ القصہ اصلاح پسندانہ تناظر میں بہت ہی کم معاملات ایسے ہیں جن پر قرآن وسنت کے اخلاقی احکام اور عمومی اصولوں سے صرف نظر کرتے ہوے غور کیا جا سکتا ہے اور جس تخلیقی سرگرمی کا تصور کیا جاتا ہے، اس کے مقصد کا جائزہ ان دونوں مآخذ کے پیش کردہ اخلاقی اور دینی معیاروں کی روشنی میں لیا جانا لازمی ہے۔ "اصلاح" کے علمبردار مسلم اداروں اور طرز زندگی میں تصرف کے امکان کو اس حد تک تسلیم اور قبول کرتے ہیں کہ اس پر دو (بنیادی) مآخذوں کے بنیادی اصولوں کا اتلاف نہ ہو۔ حقوق نسواں اور مرد و زن کے باہمی تعلقات کے موضوع پر، سلفیہ خود کو مسلمان عورت کی آزادی کے حامی قرار دیتے ہیں، لیکن اس حد تک نہیں کہ اس کی قانونی حیثیت میں یہ رعایت قرآن حکیم کے واضح کردہ شرعی میلانات یا اسلام کے عائلی اور صنفی (ضابطہ) اخلاقیات سے متصادم ہو (اس موضوع پر دیکھیے، تفسیر، ۱۱:۲۸۳-۲۸۷؛ "اسلام عورتوں کو تمام انسانی، دینی اور شہری حقوق عطا کرتا ہے؛ رشید رضا: نداء للجنس اللطیف، قاہرہ ۱۳۵۱ھ/۱۹۳۲ء؛ اے مراد: Le Reformisme musulman، ص ۳۱۵-۳۳۱)۔

اگرچہ سلفیہ دنیوی و دینی امور کے ما بین (اور) اللہ تعالیٰ سے انسان کے تعلق اور محض انسانی سرگرمیوں (جو قرآنی احکام کے تابع نہیں ہوتیں) کے ما بین امتیاز کرنے کی ضرورت کا دعوی کرتے ہیں، تاہم وہ دینیات اور قانون کو الگ الگ کرنے کے سلسلے میں کوئی فیصلہ کن کردار ادا نہیں کرتے، ان کے نقطۂ نظر سے شریعت کا ابہام(اس) روایتی شرعی اور اخلاقی نظریئے پر کوئی باقاعدہ تنقید نہیں کرتا، جو خالص دینی اور معاشرتی معاملات میں ایک واضح امتیاز قائم کرنے کو انتہائی طور پر مشکل اور قدرے مشکوک بنا دیتا ہے، علی عبدالرزاق (۱۸۸۸ء۔ ۱۹۶۸ء) کی (ان) کوششوں کے خلاف ''اصلاح پسندوں'' کا شدید ردعمل قابل ملاحظہ ہے، جو اس نے اپنی تصنیف الاسلام واصول الحکم [قاہرہ ۱۳۴۳۔۱۳۴۴ھ/۱۹۲۵ء] میں ادارتی اور سیاسی مسائل کو اخلاقی اور دینی مسائل سے علیحدہ کرنے کے بارے میں ظاہر کیا (دیکھیے Kerr: Islamic Reform، ص ۱۷۹ وبعد)۔ رشید رضا دین اور شریعت کی اپنی اپنی مخصوص اقدار کی طرف ضمناً توجہ دیتے ہیں، جنہیں وہ گڈمڈ کرنے کو ناقابل جواز تصور کرتے ہیں (تفسیر، ۶:۱۴۷)، لیکن وہ اس امتیاز سے کوئی نتیجہ اخذ نہیں کرتے۔ شریعت کا امتیاز (جو کہ عبادات اور عادات کے مابین امتیاز سے کم اہم نہیں ہے)، اہم نتائج کا حامل ہوتا اگر یہ شریعت کے اطلاق کے شعبے کو سختی سے محدود کرنے کے امکانات (کی تلاش) کے لیے سنجیدہ تحقیق کے لیے نقطہ انحراف ہوتا اور یوں اعتقاد یا عبادت سے بنیادی ربط نہ رکھنے والی ہر چیز کو ''مقدس'' حدود سے الگ تھلگ کر دیا جاتا اور اسے اجتہاد کے دائرے میں لایا جاتا۔ اس تحقیق کو مجددین کے لیے چھوڑ دیا گیا (دیکھیے، مثال کے طور پر محمد احمد خلف اللہ کے مضامین، خصوصاً : القرآن و مشکلات حیاتنا المعاصریۃ، قاہرہ ۱۹۶۷ء؛ جس میں وہ ایک جدید تجربے کی روشنی میں شریعت کے بنیادی اصولوں کی ایک نئی تعبیر کے جواز کا اعلان کرتے ہیں، ص ۳۱)۔ اگرچہ نامکمل ہی سہی، تاہم یہ امتیاز ''عبادات'' اور ''عادات'' کے مابین عقلیت کی ضرورت اور اس کے عملیت پسند ہونے کا مشورہ دیتا ہے، جس نے انتہائی طور پر قدامت پرستوں کے جمود کے خلاف اور ترقی اور جدید دنیا کے موضوع پر ''اصلاح'' کے علمبرداروں کی وسیع المشربی کی حمایت میں سلفیہ کو ایک استدلال فراہم کیا، اس کے ساتھ ان لوگوں کے لیے بھی ایک (معقول) جواب ہے، جو (سلف کے روایت کردہ معتبر و مستند) اسلام کو نقصان پہنچانے کے لیے انتہائی درجہ کی جدیدیت کا پرچار کرتے ہیں۔ ''مصلحین'' کو اس جدیدیت میں ''مفاہمت کے جذبہ'' سے قطع تعلقی نظر آتی ہے، جسے ان کے مناظرات اسلام کے ایک معیاری اور مثالی میلان کی حیثیت سے پیش کرتے ہیں۔

(۲) مناظرات: ''اصلاح پسندوں'' کی نمایاں تصانیف کا اہم حصہ ہیں اکثر مبلغانہ جوش سے مملو ان کے مناظرے اگرچہ مسلم معاشرہ کے داخلی مسائل پر مرکوز ہوتے ہیں تاہم یا تو وہ اسلام کے ''حریفوں'' سے بلا واسطہ طور پر کیے جاتے ہیں (دیکھیے محمد عبدہٗ: الاسلام والرد علی منتقد، مقالہ ۱۹۰۰ء، قاہرہ ۱۳۲۷ھ/۱۹۰۹ء؛ فرانسیسی ترجمہ: طلعت حرب: L, Europe et l,Islam ، قاہرہ ۱۹۰۵ء؛ ایضاً: الاسلام والنصرانیۃ، مقالہ ۱۹۰۱ء ، در منار) یا بالواسطہ طور پر مغربی تہذیب اور نظریات کی ترغیبات کے خلاف تنبیہ کی صورت میں کیے جاتے ہیں۔ دونوں حالتوں میں ''اصلاح پسندوں'' نے ایک مذہب، ایک اخلاقی ضابطے اور ایک قانونی، معاشرتی اور سیاسی نظام کی حیثیت سے اسلام کی فضیلت وبرتری کا مظاہرہ کرنے کی مساعی کی ہیں۔ اس طرح کے مناظرات حسب ذیل واضح خطوط پر استوار ہیں:

(الف) اسلام کا پیغام آزادی (ا) ایک روحانی پیغام کی حیثیت سے: یہاں انسانی آزادی کے لیے بطور اصول استدلال لازماً عقیدۂ توحید کے ساتھ مخصوص ہے۔ توحید الٰہی سے اخلاقی آزادی کا اثبات ان تمام عبادات کو ممنوع قرار دیتا ہے جو اللہ تعالیٰ کی ''بے مثل'' ذات کے لیے نہیں کی جاتیں اور معصومیت و حفاظت کے تمام انسانی دعوؤں کو بھی باطل قرار دیتا ہے کیونکہ معصوم مآخذ صرف

وحی الٰہی اور سنت مبارکہ ہیں (جو کہ اللہ تعالیٰ ہی کی طرف سے الہام کردہ ہیں؛ یہ استدلال بعض اوقات، تقلید کی تردید میں اس حد تک بروئے کار لایا گیا ہے کہ یہ ایک قوت حاکمہ کی اطاعت اختیار کرنے کو ضروری قرار دیتا ہے جس کے معصوم ہونے کا دعویٰ کیا جاتا ہے، یا اسے معصوم سمجھا جاتا ہے)۔ اس کے برعکس اللہ تعالیٰ کی برتری اور رفعت کا اثبات کسی (اور فرد) کی برتری کی نفی کرتا ہے۔ نتیجتاً عقیدۂ توحید (مسلمہ کلیساؤں میں مروج) انسان اور اللہ تعالیٰ کے ما بین واسطے اور ثالثی کے نظام کی حقانیت سے انکار کرتا ہے اور انسانوں کے بعض طبقات (اولیاء، صوفیاء) کے غیر معمولی منصب کے اعتقاد کی ضرورت کو ختم کر دیتا ہے۔

(۲) معاشرتی آزادی: اللہ تعالیٰ کی قدرت کاملہ پر اعتقاد انسانی مساوات کی اساس ہے، کیونکہ تمام لوگ مساوی طور پر اللہ تعالیٰ کی رعیت ہیں اور وہ اپنے مرتبے کی نمایاں عظمت میں برابر کے شریک ہیں (دیکھیے محمد عبدہ: رسالۃ التوحید، ص ۱۵۵ـ ۱۵۶؛ فرانسیسی ترجمہ، ص ۱۰۶؛ انگریزی ترجمہ، ص ۱۲۵)؛[یہ عقیدہ انسانی] ذہن کو تقلید یا "بڑوں" کی طرف سے عائد کردہ غلامی یا کمتر درجے ہر دو کی بنا پر بخوشی کی جانے والی انفعالی اطاعت سے نجات دلاتا ہے (دیکھیے ۳۳ [الاحزاب]: ۶۷؛ ۳۴ [السبا]:۳۱ـ۳۴)؛ (اَلَّذِيْنَ اسْتُضْعِفُوْا)، یعنی وہ لوگ جو کمزور سمجھے جاتے تھے عبادت کی ترکیب بذات خود (نماز اور حج وغیرہ) اسلام کے مساویانہ کردار کی اہمیت پر دلالت کرتی ہے؛ (ب) اسلام کا پیغام آزادی قرآن وسنت کی اخلاقی تعلیمات سے بھی واضح ہوتا ہے، جو انسانیت کی بنیادی وحدت کے تصور پر مبنی ہیں اور نسل یا معاشرتی حیثیت پر مبنی تمام امتیازات کو مسترد کرتی ہیں (محمد عبدہ: رسالۃ التوحید، ص ۱۷۲؛ فرانسیسی ترجمہ، ص ۱۱۶ـ ۱۱۷، انگریزی ترجمہ، ص ۱۳۵؛ تفسیر، ص ۴۴۸ و بعد، اسی جیسے موقف کے لیے دیکھیے محمد اقبال : Recons-truction، ص ۸۹ فرانسیسی ترجمہ، ص ۱۰۳)۔

(۳) اسلام کی آفاقی خصوصیات: (ا) ایک دین کی حیثیت سے اصلاح پسندوں کے مناظرات محض آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کے مشن کی آفاقیت (عموم البعثۃ) کے روایتی تصور کو اجاگر کرتے ہیں کیونکہ رسول اکرمؐ تمام اقوام کی بھلائی کی طرف رہنمائی اور تمام انسانوں کو توحید کی دعوت دینے کے لیے مبعوث کیے گئے تھے (محمد عبدہ: رسالۃ التوحید، ص ۱۳۹، فرانسیسی ترجمہ ص۹۵، انگریزی ترجمہ، ص ۱۱۴؛ نیز دیکھیے تفسیر، ۷:۶۱۰؛ (۶[الانعام]: ۹۰)۔ دیگر بہت سے زمانہ حال کے مسلمان مفکرین کی طرح "اصلاح پسند" مصنفین یہ عقیدہ رکھتے ہیں کہ اسلام ایک مکمل آفاقی مذہب ہے، کیونکہ یہ سابق (انبیاے کرام پر نازل ہونے والی) وحی کو اپنے اندر سموے ہوے ہے (خصوصاً حضرت موسیٰؑ اور حضرت عیسیٰؑ پر نازل ہونے والی وحی کو) اور یہ ان کے پیغام کی تکمیل کرتا ہے (دیکھیے محمد عبدہ: رسالۃ التوحید، ص۱۶۶ وبعد، فرانسیسی ترجمہ، ص۱۱۲(حاشیہ) وبعد، انگریزی ترجمہ، ص۱۳۲ وبعد تفسیر، ۱۰: ۴۴۸ـ۴۵۶)۔

(ب) ایک معاشرتی، قانونی اور سیاسی نظام (یعنی شریعت) کی حیثیت سے "اصلاح پسند" یہ موقف رکھتے ہیں کہ اسلامی قانون، انسانی قانون سازی کے برعکس (جو کہ مستقل نظرثانی و تصحیح کے باوجود ہمیشہ نامکمل رہتا ہے)، اعلیٰ ابدی و آفاقی نوعیت اور خاصیت رکھتا ہے۔ شریعت کم از کم اپنے (ان) حصوں میں جو کہ وحی الٰہی پر مبنی ہیں اور جو اس کا جوہر اور اس کا اصل ہیں حکمت الٰہی سے ماخوذ ہے۔ اس طرح سے یہ ہر مقام اور ہر وقت کے لیے انسان کی مصالح (وضروریات) کے لیے موزوں ترین قانون ہے (ابن بادیس: شہاب، جنوری ۱۹۳۴ء، ص ۵۷؛ تفسیر، ۶:۱۴۶) کیونکہ یہ دو نقطہ ہائے نظر سے انسان کی فلاح کا تصور پیش کرتی ہے: مادی زندگی کی فلاح اور مستقبل (کی زندگی) میں نجات (جو کہ "مصلحین" کا ایک محبوب نظریہ ہے اور رشید رضا نے اسے نہایت مفصل طور پر بیان کیا ہے: منار، شمارہ، ا(۱۸۹۸ء)، ص۱، شمارہ ، ۵۵(۱۹۰۲ء) ص ۴۵۹ـ ۴۶۵؛ تفسیر، ۱:۱۱؛ ۲:۳۳۰ـ۳۴۱؛ ۱۰:۲۱۰، ۷ ۴۳۳؛ نیز دیکھیے محمد عبدہ: رسالۃ التوحید، ص ۱۲۴، ۱۲۹؛ فرانسیسی ترجمہ، ص

۸۴۔ ۱۱۵؛ انگریزی ترجمہ، ص ۱۰۴، ۱۳۴)۔ اس کا مطلب یہ نہیں کہ سلفیہ اسلامی قانون کو ایک (ایسا) جامد نظام تصور کرتے ہیں جو کہ اپنی متعینہ سچائی اور تکمیل میں کافی و وافی ہو، اگرچہ وہ یقین رکھتے ہیں کہ شریعت کے بعض فیصلے (مثال کے طور پر عورت کا ذاتی مرتبہ) بہترین مثالی خصوصیت رکھتے ہیں، جن کا مقابلہ کرنے کی اہلیت نہ تو انجیل کی تعلیمات پر مبنی قانون رکھتا ہے اور نہ ہی (مغربی نظریات سے ماخوذ ومتاثر)، جدید قانون، تاہم وہ اس خیال کو مسترد نہیں کرتے کہ مسلمان ترقی یافتہ ممالک کے اپنائے ہوے بعض نظریات کی نقل کر سکتے ہیں۔ اس کے باوجود سلفیہ یہ تسلیم کرنے سے انکاری ہیں کہ مغرب کی ترقی کے تمام پہلو اچھے ہیں اور یہ کہ رجعت پسند نظر آنے کے خوف سے امریکہ یا یورپ کی تہذیب کو کلی طور پر قبول کر لیا جائے (ابن بادیس: شہاب، جنوری ۱۹۳۲ء، ص ۱۱) علاوہ ازیں "اولوالامر" کو چاہیے کہ وہ (شوریٰ اور مجتہدین کی باہمی مشاورت سے) نئے حقائق کو مدنظر رکھتے ہوے، اسلامی قانون کے بنیادی خصائص کا مکمل طور پر احترام کرتے ہوے اور اسلام کے عمومی ضابطۂ اخلاق کی پابندی کرتے ہوے اسلامی قانون کو وقت کے تقاضوں کے مطابق مرتب کرنے میں تعاون کرے۔ سلفیہ اس باب کا بالتکرار ذکر کرتے ہیں کہ روز مرہ زندگی میں اسلام انسان کو دنیا میں اپنی فلاح وبہبود کے مطابق کام کرنے کی مکمل آزادی دیتا ہے (تفسیر، ۳: ۲۰۵، بحوالہ حدیث نبویؐ [انتم اعلم باموردنیاکم] "تم اپنے دنیوی امور سے بخوبی باخبر ہو، ۶: ۱۴۰؛ ابن بادیس: شہاب، اکتوبر ۱۹۳۰ء، ص ۷۰)۔ انہی امور سے "مصلحین" نے اسلام کی معتدل نوعیت و فطرت کے اثبات کے دلائل اخذ کیے اور کسی بھی زمانہ میں اور کسی بھی مقام پر تمام انسانی حالات کے مطابق اسلام (دین کی حیثیت سے نہیں بلکہ شریعت کی حیثیت سے) کے ہم آہنگ ہوجانے کی اہلیت کا جواز پیش کیا۔

(۳) اسلام کی اعتدال پسند روح: اعتقادی امور اور شریعت کے ناقابل ترمیم عناصر (جنھیں وحی الٰہی کی ہر دو صورتوں میں صراحت کے ساتھ بیان کر دیا گیا ہے) کے علاوہ (دیگر معاملات میں) اسلام عقل کو بروئے کار لانے کے لیے کوئی حد مقرر نہیں کرتا۔ اصلاح پسندوں کے مباحثات کے اس پہلو پر، جسے محمد عبدہٗ (رسالۃ التوحید، بمواقع عدیدہ)، رشید رضا (دیکھیے J.Jomier: Le Comment Coran du Manar، باب ۳) اور ابن بادیس (دیکھیے اے مراد: Ibn Badīs Commentat du Coran، باب ۲، ۵) نے مفصّل طور پر بیان کیا ہے، یہاں مفصل بحث نہیں کی جائے گی۔ ایمان اور عقل کے مسئلے پر "اصلاح پسندوں" کا مؤقف یہ ہے کہ قرآنی پیغام بذات خود وجدان اور فکر دونوں سے مخاطب ہے اور نہ صرف اسے ایمان کی قبولیت، بلکہ عقل کی مدد سے اس کا ادراک بھی مطلوب ہے۔ قرآن صرف غیبی امور کے بارے میں عقل کو محدود ومعذور قرار دیتا ہے اور انسان کو ناگزیر مغالطوں میں پڑنے اور اللہ تعالٰی کی ذات سے غلط صفات منسوب کرنے سے باز رکھتا ہے۔

"اصلاح پسند" امن کے اثبات کے لیے، کہ اسلام عقلی تحقیق کے راستے میں اور عقل کے استعمال میں کوئی رکاوٹ نہیں ڈالتا بلکہ وہ مثبت طور پر ہر دو کی حوصلہ افزائی کرتا اور ذہانت کو اپنانے کی ترغیب دیتا ہے جو کہ اللہ تعالٰی کی عطا کردہ نعمت ہے (ابن بادیس: شہاب، مارچ ۱۹۳۱ء، ص ۷۸ وبعد، بحوالہ سورہ ۱۷[بنی اسرائیل]: ۷۰)، اکثر "عقلی دلیل استعمال کرتے ہیں۔ "اصلاح پسندوں" کے محاورے میں عقل یا تعقّل کو عین شعور جاننا استدلال نہیں ہے، جو ایمان اور وحی الٰہی سے بے نیاز اور آزاد ہو کر سچ کو تلاش کرنے کی متمنی ہے۔ صحیح العقیدہ "اصلاح پسند" ادباء عقل کو اندھے جذبے (ھویٰ) کا متضاد سمجھتے ہیں جو فطرت (سلیم) کی آواز کو دبا دیتا ہے اور جو مین میخ والی ذہنیت کے برعکس شک وشبہ سے ماوراء ہوتا ہے۔ عاقل انسان وہ نہیں جو غور وفکر کا عمل آرام سے سر انجام دے سکے اور مسلک استدلال کا مکمل طور پر شیدائی ہو، بلکہ وہ ہے جو منصفانہ اور متوازن غور وفکر کا اہل اور جذبہ اعتدال

کا حامل ہو، حتی کہ اپنے فیصلے کے سلسلے میں ہر چیز کو پیش کرنے میں قدرے تذبذب سے کام لے اور ہر چیز کو صرف اپنی ذہانت کی روشنی میں بیان کرے۔

تاہم "اصلاح پسند" دینی اور فلسفیانہ غور وفکر میں کچھ زیادہ دلچسپی نہیں رکھتے۔ محمد عبدہ کے رسالۃ التوحید (جو ایک اساسی سکیم، بلکہ ایک دینیاتی کلیت کو بیان کرتا ہے) اور مبارک المیلی کے رسالۃ الشرک (جو مرابطی اعتقادات کی تردید پر مشتمل ہے) کے علاوہ سلفیہ کے نظریاتی واعتقادی نظام میں واقعی طور پر مفصل دینی امور تلاش نہیں کیے جاسکتے۔ وہ قرآنی متن پر مبنی (ان) ٹھوس بیانات پر مطمئن ہیں جو ان کے نقطۂ نظر کی رو سے فیصلہ کن دلائل (کا درجہ رکھتے) ہیں۔ اس طرح سے وہ قرآن حکیم میں (بیان کردہ) ہر اس چیز پر زور دیتے ہیں جو عقلی تحقیق کی حوصلہ افزائی کرتی ہے اور مظاہر فطرت پر غور و فکر کرنے اور انہیں انسانی خدمت کے لیے استعمال کرنے کے لیے ایک محرک (کا درجہ رکھتی ہے)۔ وہ وحی الٰہی کے ان حصوں پر زور دیتے ہیں جو انسانوں کو سوچنے، اشیا کو سمجھنے اور دوسروں کو واضح ثبوت (یعنی برہان) کے ذریعے قائل کرنے کی حوصلہ افزائی کرتے ہیں، وہ اسی طرح قرآنی ذخیرۂ الفاظ کے تمام مآخذ کا بھرپور استعمال کرتے ہیں جو علم اور دماغی سرگرمی سے متعلق ہیں (دیکھیے G.Flugel: The Concordantiae) جس میں ہم ان بنیادی الفاظ سے مرتب کردہ موضوعات کی فراوانی دیکھ سکتے ہیں: عبر، عقل، علم، حکم، فکر، فقہ، المختصر یہ کہ وہ یہ ظاہر کرنے کی کوشش کرتے ہیں کہ اسلام انسانی استدلال کو ایک اہم کردار ادا کرنے کی اجازت دیتا ہے اور یہ کہ یہ (نظری طور نہ کہ عملی طور پر) علم اور تہذیب کے شعبوں میں انسانی ترقی کی حوصلہ افزائی کرتا ہے (دیکھیے خصوصا رشید رضا کا پرزور اعتقادی بیان تفسیر، ص ۲۴۴ وبعد، بعنوان: الاسلام دین الفطرۃ السلیمۃ والعقل والفکر والعلم والحکمۃ والبرھان والحجۃ)۔

علم اور تہذیب کا موضوع "اصلاح پسندوں" کی دعوت میں ایک اہم کردار ادا کرتا ہے (دیکھیے J.Jomier: *Le Comment Coran du Manar*، باب ۴؛ اے مراد: *Ibn Badis Comment and du Coran*، باب ۳، ۴)۔ اللہ تعالیٰ کی عطا کردہ ذہانت کی بنا پر انسان غلط اعتقاد اور توہم سے بچ سکتا ہے، علوم کو اپنا سکتا ہے اور درست اعتقادات اختیار وقبول کر سکتا ہے۔ اسے بروئے کار لا کر فطرت پر اپنے غلبے کو بڑھانا چاہیے (اور) تخلیق وابداع کے متعدد وسائل سے مستفید ہونا چاہیے، تاکہ وہ مسادی قوت حاصل کر سکے اور خوش کن اخلاقی فلاح سے بہرہ ور ہوسکے۔ "اصلاح پسندوں" کی جانب سے اس طریقے سے پیش کیے جانے سے ایک (ایسے) مذہب کی حیثیت اختیار کرتا دکھائی دیتا ہے کہ جو انسانیت کی اخلاقی اور مادی ترقی پر خصوصی طور پر متوجہ ہے، اس لیے یہ رینان کی طرف سے (اسلام کے خلاف) دیئے گئے دلائل کی مؤثر تردید تھی (کہ اسلام سائنسی روح کا مخالف ہے) اور مارکسیت کے زیر اثر تنقید کی ناموزونیت (کہ اسلام ایک رجعت پسند نظریہ وعقیدہ ہے) کا انکشاف کرنے میں مد و معاون تھی۔ "اصلاح پسند" اسلام کا جائزہ، اس کے کچھ (ایسے) پیروکاروں کے رویئے اور بے اعتدالیوں کے ذریعے لینے پر اظہار تأسف کرتے ہیں جو اس تصور کو اپنی بدعات، جاہلیت کے پیدا کردہ توہمانہ اعتقادات، غلط قسم کے علما کی فریب کاری اور اپنے سیاست دانوں کی بد اخلاقی کی بنا پر مسخ کر دیتے ہیں (دیکھیے محمد عبدہ' کی طرف سے گنوائے گئے اعتراضات: رسالۃ التوحید، ص ۱۹۵۔ ۱۹۹؛ فرانسیسی ترجمہ، ص۱۳۲۔ ۱۳۵ انگریزی ترجمہ، ص ۱۵۱۔۱۵۳)۔ جب اسلام کے بارے میں مستند اور معتبر اظہار بیان کے لیے وحی الٰہی اور سنت نبوی کی طرف رجوع کیا جاتا ہے تو (معلوم ہوتا ہے کہ) اسلام سائنس اور تہذیب سے ہم آہنگ مذہب ہے (تفسیر، ۹:۲۳)؛ یہ ترقی اور سائنس کی حوصلہ افزائی کرتا ہے (تفسیر، ۲۶:۳، ۳۴، ۱۰۶)؛ اور سائنسی آزادی تحقیق کی تحسین کرتا ہے کہ انسانی عظمت کی شرائط ہیں (تفسیر، ۲۵۸:۵)؛ اسلام مشرق میں اپنی تہذیب کو از سر نو

پروان چڑھانے اور اسے مغربی تہذیب سے محفوظ رکھنے کی اہلیت رکھتا ہے (تفسیر، ۹: ۲۲)؛ اس سے بڑھ کر اور کیا چاہیے۔

(۴) اسلام انسانیت کا اصلاحی اصول ہے (اصلاح نوع الانسان، تفسیر، ۱۱: ۲۰۶)؛ دین اور شریعت کی حیثیت سے اسلام سابقہ مذاہب سے بڑھ کر ہے (تفسیر، ۱۱:۲۰۸، ۲۸۸، متعدد شعبوں کا احصاء جن میں اسلام انسانیت کے لیے زیادہ منفعت بخش رہا ہے)، اس لیے اسلام کی صداقت کو واضح کرنا مسلمانوں کا فریضہ ہے؛ ''دعوۃ الی الخیر'' (محمد عبدہ' : رسالۃ التوحید، ۱۷۱؛ فرانسیسی ترجمہ، ص ۱۱۶؛ انگریزی ترجمہ، ص ۱۳۵؛ تفسیر ۴: ۲۶۔ ۴۶؛ ۳[آل عمران]: ۱۰۴) اور ''دعوۃ الی اللہ اسی شرعی فریضے کا حصہ ہے'' (ابن بادیس: شہاب، اپریل ۱۹۳۵ء، ص۶، بحوالہ ۱۶[النحل]: ۱۲۵؛ ۱۲[یوسف]: ۱۰۸)۔ دعوۃ الی اللہ کے زمرے میں اسلامی اقدار کا پرچار، اسلام سے منسوب غلط نظریات کی تردید بذریعہ ثبوت اور اس کے ''محاسن'' کو واضح کرنا شامل ہے، یہ سب کچھ مسلمانوں کے ایمان کو مستحکم کرنے اور غیر مسلموں کی آگاہی کے لیے (اور) شاید انہیں اسلام کے حلقہ کے اندر لانے سے زیادہ ان کے (غلط) میلانات کی خاطر اور تعصبات کو ختم کرنا ہے، تاہم تبلیغی اور مشنری عمل کا تصور ''مصلحین'' کے لیے اجنبی نہیں (دیکھیے J.Jomier: Le Comment Coran du Manar، باب ۱۰)؛ تاہم محمد عبدہ' قبول اسلام پر اسلام کے عفو ورواداری کے فریضے کو ترجیح دیتے ہیں: ''اسلام اپنے نور کے ذریعے لوگوں کے دلوں میں سرایت کرنے کا اہل ہے'' (رسالۃ التوحید، ص۱۷۲)، عملاً اللہ تعالیٰ کی طرف بلانے کا کام مسلمانوں اور غیر مسلم اشخاص کی رہنمائی متعدد مذہبی، اخلاقی اور ثقافتی رویّوں کی طرف کرتا ہے: (۱) اللہ تعالیٰ کی طرف پکارنے میں اس سے بڑھ کر ایسی زندگی بسر کرنا ہے جو کہ اسلام کے عمومی احکامات سے مکمل طور پر ہم آہنگ ہو۔ یہ اس امر کی یقین دہانی کا بہترین طریقہ ہے کہ قرآن میں پیش کیے گئے مثالی نظریات کا اثر ونفوذ بڑھے گا۔ ایک روحانی اور اخلاقی سطح پر اسوۂ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اور اسوۂ سلف صالحین سے اہل ایمان کو ضرور فیضان حاصل کرنا چاہیے: ''ان کا اتباع جتنے مکمل طریقے سے کیا جائے گا، اتنی ہی زیادہ دعوت الی اللہ کے کام کی بھرپور تکمیل ہوگی'' (ابن بادیس)۔

(ب) قرآن حکیم میں بیان کیے گئے، حقائق کی تبلیغ اور پیغام وحی (تبلیغ الرسالۃ) کو پھیلانا بھی ''دعوت الی اللہ'' ہے چونکہ یہ پیغام آفاقی نوعیت کا حامل ہے، اس لیے ساری بنی نوع انسان کے لیے قابل فہم بنایا جائے، اس موضوع کو قرآن مجید کے توسط سے جہاد سے منسلک کیا جا سکتا ہے (دیکھیے شہاب، اپریل ۱۹۳۲ء، ص ۲۰۴ وبعد)۔ ابن بادیس اس قرآنی اظہار و بیان کو ایک مخاصم دینیات اور دینی تبلیغ کے ایک سرگرم تصوّر کا جواز پیش کرتا ہے تاکہ لوگوں کو جمود ولاپرواہی سے بیدار کیا جائے اور وحی کے محاسن سے لاعلمی وعدم توجہ اور انہیں لوگوں پر منکشف کرنے میں تذبذب کی بنا پر ''علماے سو'' کی مذمت کی جائے۔

(ج) ''دعوت الی اللہ'' میں ایسے مسلمانوں کو دائرہ اسلام میں واپس لانے کی کوشش بھی شامل ہے، جو لا دینی نظریات سے گمراہ ہو کر یا جدید سائنسی علم سے حد سے زیادہ متأثر ہو کر یہ اسلام کے بارے میں یہ تصور رکھتے ہوں کہ یہ ''ایک ایسا بوسیدہ لباس ہے، جسے پہن کر انسان شرمندگی محسوس کرتا ہو'' اور اس کے عقائد اور ضابطہ اخلاق کی تضحیک کرتے ہوں (محمد عبدہ: رسالۃ التوحید، ص ۱۹۸؛ فرانسیسی ترجمہ، ص ۱۳۴۔ ۱۳۵؛ انگریزی ترجمہ، ص۱۵۳)۔

(د) دعوت الی اللہ کے نظریہ میں، مسلم معاشرے میں ''مبینہ جدیدیت'' کے نام پر پھیلے ہوئے فساد اور بدعنوانی (تفسیر، ۱۰: ۴۵)، کمال اتاترک کی طرح کی پھیلی ہوئی دہریت (ایضا، ۹:۳۲۲۔۳۲۳) اور حد سے متجاوز انفرادی آزادی کے خلاف جہاد بھی شامل ہے، جو کہ ہر قسم کا بگاڑ پیدا کرتی ہے (کتاب مذکور، ۸: ۵۳۰۔ ۵۳۱) اور جو کم وبیش براہ راست ''مغرب کے اخلاقی بحران'' کی

ذمہ دار ہے۔ اسی طرح لوگوں کو مذہب اور سائنس کی جدائی، سائنس میں فطرتاً انہماک وتوجہ اور کسی اخلاقی مقصد کے بغیر مادی اشیا کی مضطربانہ جستجو کے حقیقی خطرات سے آگاہ کرنا بھی جہاد ہے، (۱۱: ۲۴۳) ؛ (ر) اس کا مقصد ان پیشہ ور سیاست دانوں کو بے نقاب کرنا بھی ہے کہ جو شاید مخلص اور باعمل مسلمان تو نہیں ہوتے لیکن یا تو حکومت کی تائید ومعاونت کے لیے (اور) یا اپنی ذاتی مقصدبراری کے لیے اسلام کو جذباتی مقاصد کے لیے استعمال کرتے ہیں (تفسیر، ۲:۴۴۰)۔ اسی قسم کے اعتراضات بعض مذہبی، معاشرتی اور سیاسی نظریاتی نظاموں کی تائید میں استعمال کرنے کے حالیہ رجحانات پر کیے جا سکتے ہیں (دیکھیے "مسلم اشتراکیت" جسے بعض مفکرین "عرب اشتراکیت" کہتے ہیں) یا سیاسی نظریات (دیکھیے مثال کے طور پر خالد محمد خالد: La Religion au Service du Peuple ، در Orient، ۲۰ (۱۹۶۱ء) ، ۱۵۵۔ ۱۶۱).

(س) اس قوم پرستی ، جس کی حوصلہ افزائی جدیدیت پسند جنگجو وطن پرست کرتے ہیں اور بعض برادر ممالک کے برخلاف دعوت الی اللہ دینی تعلق کو اخلاقی اور سیاسی تعلقات سے بڑھ کر قابل فخر مقام دیتی ہے (تفسیر، ۲: ۳۰۴)۔ اس کا مطلب اسلامی اخوت پر زور دینا ہے (تفسیر، ۴: ۲۱) اور مسلمانوں کو ترغیب دلانا ہے کہ عظمت اور فخر نسلی یا قومی کی خصوصیات (العصبیة الجاھلیة) پر نہیں، بلکہ " اسلامی وانسانی ملت" سے ربط میں مضمر ہے (تفسیر، ۱۱:۲۵۶)یہ امر وحدت (جمعیت اسلامیہ) کے نظریاتی نظام کا ایک پہلو ہے جو سلفیہ کے سیاسی اور ثقافتی تصور سے مطابقت رکھتا ہے، چونکہ جمال الدین افغانیؒ، عبدالرحمٰن الکواکبیؒ اور دوسرے "اصلاح پسند" مصنفین نے نہ صرف یہ کہ مسلسل طور پر راسخ العقیدہ مکاتب فکر کے ما بین اور حتی کہ شیعوں اور سنیوں کے ما بین شرعی قوانین کی تعبیر و تشریح کے معاملات میں نظریاتی اختلافات کے خاتمے کا مطالبہ کیا ہے، بلکہ امت مسلمہ کو دینی ہم آہنگی کے فریضہ کی یاد دلا کر انہوں نے سیاسی روابط اور بین الاسلامی تعاون پر مبنی حکمت عملی کے نصب العین کی وکالت بھی کی ہے، اس طرح ایک اعلی باکردار اسمبلی یا "مجلس شوری" کے ذریعے امت (مسلمہ) کے ما بین از سرنو اتحاد (اگرچہ علامتی طور پر ہی سہی) پیدا کیا جائے گا، جس میں ہر مسلمان ملک کو نمائندگی ہوگی۔ مثال کے طور پر ایک مستقل مجلس (جمعیت المسلمین) کی صورت میں جس کی تجویز ابن بادیس نے دی ہے (دیکھیے اے مراد: Le Reform- isme musulman، ص ۳۷۶ وبعد)، یہ (مجلس) امت کے منظم اتحاد سے مقابلتاً دوسری بہترین چیز ہوگی، جو اقتدار اعلی کے (مالک وحامل) امام کے جھنڈے تلے (مصروف کار) ہوگی اور جس کا خواب رشید رضا نے دیکھا تھا (دیکھیے ان کی کتاب "خلافة" ترجمہH. Laoust: Le Califat dans la doctrine de R. R.).

(ز) مغرب کی سماجی اور ثقافتی اقدار کی حمایت کرنے والوں کے جواب میں "اصلاح پسند" اسلامی اخلاقیات اور مقامی اقدار کی توصیف وتحسین کرتے ہیں اور حسب ضرورت ان مغربی مفکرین کے بیانات (شہادات) کا حوالہ دیتے ہیں جو اسلامی اقدار کے مداح اور مغرب کی مادیت پسند تہذیب میں نظر آنے والے اخلاقی انحطاط سے پریشان تھے (دیکھیے تفسیر، ۱۰:۴۱۲، ۴۲۰؛ ۱۱:۲۴۳)۔ "اصلاح پسندوں کے مباحثات و حقائق کا سامنا کرتے ہوے سلفیہ کے رویئے کو آشکارا کرتے ہیں: ایک جانب مغرب کی طرف سے (پیدا کردہ) مسلمان مفکرین اور حکومتی طبقات کی طرف سے مادی اور ثقافتی ضلالت کا اور دوسری جانب جدیدیت کے حامیوں کے طرف سے مسلم معاشرہ کی منظم طور پر تجدید کا سامنا ہے تاکہ وہ ممکنہ طور پر فوری اور مؤثر انداز میں جدید زندگی کی ضرورت کا سامنا کر سکے، لہذا یہ مغربی تہذیب کے خلاف محض مدافعانہ عمل یا اس کا (کلی) استرداد ہے، یا پھر اس کے بعض پہلوؤں کا استرداد نہیں، بلکہ ان مسلمانوں کو جواب دینے کا ایک انداز ہے جو کہ جدت پرستی اور ترقی پر یقین رکھتے تھے اور جو اسلام کے بنیادی مطالبات اور جدید دنیا کے حقائق سے مسلم زندگی کی

ضروری مطابقت کے ما بین ہم آہنگی تلاش کرنا چاہتے تھے.

(د) تحریک اصلاح معاصر عرب دنیا میں: ہم تقریباً ایک صدی کے بعدالعروۃ الوثقی (۱۸۸۴ء) کے دور سے لیکر آج تک سلفیہ اصلاحی تحریک کی کارکردگی کا جائزہ لے سکتے ہیں؛ اس موقع پر عرب دنیا ایک طرف قرآن حکیم کی تعبیر و تشریح کے طریقوں اور سنت کے استناد اور دوسری طرف مذہب کے مقصد، وظیفے اور خود مختاری کے مسئلے پر مباحث کا مرکز بنی ہوئی ہے۔ یہ بات ان ممالک کے بارے میں خصوصاً درست ہے جہاں تحقیقی کام اور ثقافتی سرگرمیاں، سیاسی اور معاشرتی مقاصد کی بجا آوری کی طرف کم یا زیادہ مائل ہیں ، اگرچہ متحرک نہیں ہیں اور جن میں معاشرتی تنظیم نو اور معاشی تعمیر کے سلسلے میں اکثر ابتدائی طور پر قومی قوت کو بروئے کار لایا جاتا ہے، تاکہ پس ماندگی (اور غربت) پر غلبہ حاصل کیا جاسکے۔ بدلتی ہوئی عرب دنیا میں اصلاح کے ارتقا کو تین اہم مراحل میں تقسیم کیا جا سکتا ہے:

(۱) مثالی زعما کا دور: جس کے دوران میں علامہ جمال الدینؒ افغانی، محمد عبدہؒ اور عبدالرحمٰن الکواکبی نے مسلمانوں کی مجموعی اصلاح کے لیے لازمی بنیادیں فراہم کیں (دیکھیے متعین کردہ لائحہ عمل اور ام القری)۔ اس دور کے "اصلاح پسندوں" کے کام کا مقصد، سب سے بڑھ کر، امت کا مادی اور اخلاقی ارتقاء تھا جو کہ محض قرون وسطی سے ابھرا تھا۔ ان تینوں زعما کے معاشرتی، سیاسی اور ثقافتی مطالبات کا اثر ان کی نظریات میں مداخلت سے زیادہ تھا (محمد عبدہؒ کے رِسالۃُ التوحید کے استثناء کے ساتھ، جو کہ ابتدائی دینیات کے سلسلے میں رہنما اور معلوماتی کتابچہ ہے)، لہذا "اصلاح پسندوں" کی طرف سے تحریری اور زبانی نشرواشاعت نے روحانی اور عملی سطحوں پر ارتقا اور تخلیقی مساعی (اجتہاد) سے متعلق امت کی بڑھتی ہوئی آگہی میں بیش بہا اضافہ کیا ہے۔ یہ درست ہے کہ اس دور کی ثقافتی فضا، انیسویں صدی کا اختتام اور بیسویں صدی کا آغاز اسلامی فکر میں ان نظریات کو قبول کرنے کے لیے موافق تھی، کیونکہ یہ ایک سائنسی اور تکنیکی ترقی کی لائی ہوئی رجائیت اور اس نوع کے نظریات کے ارتقا کا دور تھا ، جواستعداد کار ،معاشی خوش حالی اور سماجی ترقی کا ایک لازمی عنصر ہے، تاہم سلفیہ کا مقصد ان تصوُرات پر مشاورت کرنا اور نظریہء اجتہاد پر ایک استحقاق کو جو ان (تصورات) کو اسلام کے مستند اصولوں میں سمو کر امت کو (اخلاقی وثقافتی نقطہء نظر سے) مطمئن کر دے ، پیش کرنا ہے۔ اپنی (اولیں اور) ابتدائی شکل میں اسلام کی "اصلاحی" لہر نے جدید دنیا کے بارے میں عرب مسلم آگاہی پیدا کرنے میں بہت تیزی دکھائی، لیکن انسانی خواہشات (معاشرتی اور ثقافتی نوعیت وغیرہ کی) نے ایسے ایسے سوالات کو بھی جنم دیا جن کا سامنا آنے والی نسل کو کرنا پڑا.

(۲) دوسرا دور (تقریباً ۱۹۰۵ء تا ۱۹۵۰ء): اس دور میں "اصلاحی" نظریاتی نظام ظہور پذیر ہوا۔ جس میں رشید رضا اور شیخ ابن بادیس نے اہم کردار ادا کیا۔ ان دو قوی شخصیات نے دوسرے ادیبوں کو متأثر کیا، جن کے بے شمار مضامین نے (جو المنار، الشہاب، مجلۃ الشبان المسلمین اور الرسالۃ، المجلۃ الزیتونیۃ جیسے مجلات میں شائع ہوئے) "تحریک اصلاح" کے تصور کو جلا بخشی اور اس کے نظریاتی موقف کو مستحکم کیا۔ یہاں ہم بیسویں صدی کے نصف اول کے اہم "اصلاحی" مصنفین کا اختصار کے ساتھ جائزہ لیں گے:

(۱) شام میں جمال الدین القاسمی (۱۸۶۶ء/ر۔ ۱۹۱۴ء) جدید حنبلی روایت کے مخلص پیروکار تھے، ان کے ہم وطن طاہر الجزائری (۱۸۵۱ء۔۱۹۱۹ء) اپنے وسیع تجربہ علمی کو "اصلاح" کے کام میں بروئے کار لائے (خصوصاً اشاعت کے شعبے میں)، عبدالقادر المغربی (۱۸۶۷ء۔۱۹۵۶ء) نے، جو کہ اپنے بچپن میں جمال الدینؒ افغانی سے اپنے براہ راست روابط کی بنا پر متأثر تھے، شام میں "تحریک اصلاح کے کام" میں بڑی مفید خدمات سرانجام دیں، شکیب ارسلان (۱۸۶۹ء۔ ۱۹۴۶ء) جو ایک قابل ذکر ادیب اور سیاستدان (اور جنہیں "امیر البیان" کے لقب سے یاد کیا جاتا تھا)، عرب قومیت

کے پکے حامی (دیکھیے ان کا ماہانہ مجلّہ: La Nation Arabe مطبوعہ جنیوا، ۱۹۳۰ء-۱۹۳۹ء) اور مدیر المنار کے ذاتی واقف کار تھے، جنہوں نے اس مجلة کے سلسلے میں قابل تحسین خدمات سر انجام دیں ؛ محمد کرد علی (۱۸۷۶ء-۱۹۵۳ء) دمشق میں عرب اکادمی کے سابق رئیس تھے اگرچہ صحیح معنوں میں انہیں "اصلاح پسند" مصنف نہیں کہا جا سکتا، تاہم وہ محمد عبدہٗ کے نظریات پر یقین راسخ رکھتے تھے اور انہیں عرب دنیا کی ان ادبی وسیاسی شخصیات میں شمار کیا جا سکتا ہے جن کی اصلاحی تحریک کے سلسلے میں اخلاقی حمایت وتائید بڑی قابل قدر ہے .

(ب) مصر میں محمد عبدہ' کے بہت سے روحانی فرزند (موجود) تھے، جو اپنے استاد کے اصلی نظریات کے ساتھ گہری وفاداری رکھتے تھے۔ محمد فرید وجدی (۱۸۷۵ء-۱۹۵۴ء)، جو تطابقی میلانات کے ساتھ ایک قرآنی تفسیر کے مؤلف، مجلّہ "الرسالہ" (اجراء: ۱۹۳۳ء) کے مستعد مدیر اور اسلام کے پر جوش مبلّغ تھے۔ محمد مصطفیٰ المراغی (۱۸۸۱ء-۱۹۴۵ء) جو دو مرتبہ الازھر کے رئیس (۱۹۲۸ء- ۱۹۳۵ء) رہے، جہاں انہوں نے راسخ العقیدہ مکاتب فکر کے مابین روابط کو مضبوط بنانے کے لیے جدو جہد کی اور مثالی "اصلاحی" نظریات کی اشاعت میں حصہ لیا؛ انہوں نے محمد عبدہ' والے جذبے سے (وہاں) اصلاحات کی مساعی کی، جن کے وہ سچے جانشین تھے۔ محمود شلتوت (۱۸۹۳ء-۱۹۶۳ء) الازھر کے ایک اور بڑے استاد (دیکھیے جماعات التركيب بین المذاهب اور ان کا مجلّہ رسالہ الاسلام، قاہرہ ۱۹۴۹ء)، احمد امین (۱۸۸۶ء-۱۹۵۴ء) اسلامی ثقافت وتاریخ کی بھرپور نقش ونگار کے (فجر الاسلام، ضحیٰ الاسلام اور ظهر الاسلام) اور عربی اسلامی ثقافت کی تجدید کے اہم معمار کی وجہ سے جدید اصلاح کے لیے کام کرنے والے اپنا حوصلہ بلند رکھتے تھے، انہوں نے اپنی تقریر اور تحریر (دیکھیے ان کا مجلّہ الثقافة، قاہرہ ۱۹۳۹ء) کے ذریعے محمد عبدہٗ ہی کی مانند ایک جدید معتزلی مذھب کی طرح کے نظریات پھیلانے کی کوشش کی [لیکن عملی طور پر احمد امین کا مفتی محمد عبدہ' کی تحریک سے کوئی تعلق نہ تھا] .

(ج) تیونس میں راسخ العقیدہ "مصلحین" کے اہم نمائندے بشیر صفر (م ۱۹۳۷ء) ابن بادیس کے نہایت محترم و معزز استاد، شیخ محمد طاہر بن عاشور (پ ۱۸۷۹ء) تفسیر قرآن کے مؤلف (جس کی جلد ۱ تا ۳ ، تیونس سے ۱۹۵۶ء-۱۹۷۱ء طبع ہوچکی ہیں) اور ان کے فرزند محمد الفاضل بن عاشور (۱۹۰۰ء- ۱۹۷۰ء) (دیکھیے محمد الفاضل بن عاشور: حرکة الادبیة والفکریة فی تیونس ، قاہرہ، ۱۹۵۶ء) .

(د) الجزائر میں تحریک اصلاح کے قابل ذکر نمائندے ابن بادیس کے علاوہ مبارک المیلی (۱۸۹۰ء-۱۹۴۵ء)، الجزائری اصلاحی مکتب فکر کے ماہر دینیات (دیکھیے مآخذ)؛ طیب العقبی (۱۸۸۸ء-۱۹۶۲ء) شیخ عبدالوہاب کے خیالات سے کافی متأثر (انہوں نے اپنا بچپن حجاز میں بسر کیا تھا) اور بے قاعدگی سے شائع ہونے والے اخبار الاصلاح (بسکرہ ۱۹۲۷ء) کے مالک تھے؛ محمد البشیر الابراہیمی (۱۸۸۹ء-۱۹۵۶ء) [رکّ بہ الابراہیمی]؛ اور احمد توفیق المدنی (پ ۱۸۹۹ء) مؤرخ وسیاستدان جو "اصلاحی" تحریک کے سیاق و سباق سے الجزائر کی قومی ثقافت کی ترقی کے سلسلے میں بڑے سرگرم تھے.

(ر) مراکش میں، جہاں سلفیہ کی راسخ العقیدہ اصلاحی تحریک نسبتًا دیر سے پھیلی چند نام اور تصانیف سامنے آتی ہیں (دیکھیے J. Berque: Ca et la dans les deluts du reformisme religieux au Maroc Etudes.... dediees a la menoire de. Levi Provencal ، پیرس، ۱۹۶۲ء، ۲:۴۷۱-۴۹۴) .

شریفی دور حکومت میں اصلاحی تحریک کی نمائندہ شخصیات میں سے مندرجہ ذیل (حضرات) قابل ذکر ہیں: ابو شعیب الدکالی (م ۱۹۳۷ء)؛ ابن المُوَقّت (۱۸۹۴ء-۱۹۴۹ء) جو اسلام کی حقیقی تجدید سے زیادہ عوامی اخلاقی حالت پر تنقید کرنے میں زیادہ دلچسپی رکھتے تھے (دیکھیے Hespéris ۱۹۵۲ء، ص ۱۶۵-۱۹۵ میں ابن الموقت پر A. Faure کا مقالہ)؛ علال الفاسی (پ ۱۹۱۰ء)، ایک ادیب وسیاسی زعیم

(حزب الاستقلال) جو سلفی ہونے کے دعویدار ہیں (دیکھیے ان کی Autocritique، النقد الذاتی ، قاہرہ ۱۹۵۲ء) .

یہ متعدد مصنفین "اصلاح" کے اولین اساتذہ کے نظریاتی اور تعلیمی کام کو تسلسل دینے والے تھے ، تاہم یہ امر قابل ملاحظہ ہے کہ بے شمار شعراء اور ادبا، مثلاً حافظ ابراہیم (۱۸۷۲ـ۱۹۳۲ء)، مصطفیٰ [لطفی] المنفلوطی (۱۸۷۶ـ۱۹۲۴ء)، عباس محمود العقاد (۱۸۸۹ـ۱۹۶۴ء) اور محمد العید (پیدائش ۱۹۰۴ء) وغیرہ نے بلاواسطہ طور پر تحریک "صلاح" کے اخلاقی اور سماجی موضوعات کو اپنی تخلیقات میں زیر بحث لا کر اس کی اشاعت میں مدد دی.

اپنے ناقابل انکار افادے (جس کا بیان جزوی طور پر بروکلمان نے تکملہ ، ۳: ۳۱۰ـ۳۲۵ـ۴۳۵ـ۴۳۶ ، ۱۶۰ میں کیا ہے) کے باوجود "اصلاح پسندوں" کے پچاس سالہ کام نے کوئی ایسے حل پیش نہیں کیے جن سے معاشرہ کے تمام سماجی طبقات مطمئن ہو سکے ہوں۔ ان کے نظریات سماجی و سیاسی اور اسی طرح سے دینی و اخلاقی، نئے ابھرنے والے متوسط طبقہ کی خواہشوں سے بہت زیادہ قریبی مطابقت رکھتے تھے۔ ایک گروہ کی حیثیت سے یہ لوگ روشن خیال اور یورپی زبانوں میں سے کسی ایک میں بعض اوقات جدید ثقافت کی چمک کی آمیزش کے ساتھ کم از کم عربی و اسلامی ثقافت کے علمبردار تھے، یہ گروہ ایک مخصوص روایت سلف کی روایت سے، جیسا کہ اوپر بیان کیا جا چکا ہے، اپنی فرمانبرداری کا اظہار کرتا تھا اور اس کے ساتھ ہی جدید(تہذیب) کی چیزوں میں بھی کسی حد تک دلچسپی لیتا تھا۔اس طبقہ کے مثالی تصورات کا اظہار اعتدال اور مفاہمت کی زبان میں کیا گیا ہے۔ دینی شعبے میں وہ عقل پر مبنی مواقف اپنانا چاہتے تھے جو مقبول عام روایتی مسلک (جسے وہ کم علمی یا رجعت پسندانہ فکر و احساس کی علامت تصور کرتے تھے) اور الاخوان المسلمین کے (پیش کردہ) غیر مصالحانہ اساس پرستی کے تصور سے مختلف تھا، وہ جدیدیت (Modernism) کو بھی مسترد کرتے تھے، جسے وہ انتہا پسندی گردانتے تھے (مثلاً مکمل طور پر لا دینی ریاست کی وکالت)۔ سلفیہ کی راسخ العقیدہ اصلاحی تحریک کی عوام میں پذیرائی یقینی تھی جو کہ نظم اور محتاط ارتقاء پر یقین رکھتی تھی، جو دینی زعماء کی اخلاقی قوت حاکمہ کا احترام کرتی تھی اور اس بات کی قائل تھی کہ معاشرے کو ایسے "رہنماؤں" کی ضرورت ہے جو اسے ترقی کی (ایسی) شاہراہ پر گامزن کریں جو "اصلاحی" تحریک کے اعتقاد و یقین سے ہم آہنگ ہوں، لیکن دوسری عالمی جنگ کے نتیجے میں ہونے والی اکھاڑ پچھاڑ اور سماجی و اخلاقی تبدیلیوں کی بنا پر اصلاحی تحریک کی ترقی کافی حد تک متاثر ہوئی .

(۳) حالیہ پیش رفت (۱۹۵۰ء کے عشرے سے تاحال): دوسری عالمی جنگ سے پہلے کا دور عرب دنیا کی دینی تشکیل میں ایک بھرپور تبدیلی کے آغاز کی غمازی کرتا ہے۔ اصلاحی تحریک کی ہیئت میں مکمل تبدیلیاں رونما ہوئیں ۔ اس تحریک کے نمائندے رشید رضا (۱۹۲۵ء) یا عبدالحمید بن بادیس (م ۱۹۴۰ء) کی طرح کے ذہین نہ تھے اور اسی کے ساتھ الاخوان المسلمون کی تحریک نے اگلے مورچوں پر قبضہ جما لیا۔ اس نئی تحریک نے کئی نامور شخصیات کی نظریاتی تحریروں اور اپنی سیاسی سرگرمیوں کے ذریعے لوگوں کو اپنی طرف متوجہ کر لیا۔ ان شخصیات میں حسن اسماعیل الحضیبی: ایک اہم رہنما و حسن البنا [رک بہ] کے جانشین ؛ محب الدین الخطیب: شامی النسل صحافی اور (قاہرہ کے) المطبعۃ السلفیۃ کے سابق مدیر ؛ شام کے مصطفیٰ السباعی (م ۱۹۶۵ء)؛ سید قطب شہید (۱۹۶۶ء) تفسیر فی ظلال القرآن کے مصنف ؛ محمد الغزالی ، جن کی مناظرانہ اور نظریاتی تحریریں سات ہزار سے زیادہ صفحات پر پھیلی ہوئی ہیں(دیکھیے REI, Abstracta ۱۹۶۱ء ، ص ۱۰۵ـ۱۰۶) اور سعید رمضان : مجلّہ المسلمون کے بانی و تاحال مدیر (قاہرہ ، دمشق ۱۹۵۱ء ؛ جنیوا ۱۹۶۱ء) شامل ہیں .

(ب) اصلاحی تحریک نے معاشرے میں اس مقام کو کھو دیا جو دونوں عالمی جنگوں کے درمیان (کے عرصہ میں) اس کی قوت (کا موجب) تھا ، تحریک اصلاح کے بڑے سلسلے کی حامی اصحاب (مثلاً رشید رضا سے آغاز کرتے

ہوئے) سابقہ مبینہ "روایتی" اخلاقی و معاشرتی نظام کے حمایتی اور وارث تصور کیے جانے لگے تھے۔

(ج) متناقض طور پر اصلاحی تحریک کی تاریخی کامیابی نے الجزائر میں اور کسی حد تک مصر میں اپنے خاتمے اور زوال میں اپنا کردار ادا کیا۔ اقتدار کی طرف راغب ہو کر (اور بعض نے عملاً سرکاری مناصب قبول کرکے) بہت سے "اصلاح پسند" مبلغین نے اسلامی اقدار کی کامرانی کے لیے اپنے سابقہ جوش و جذبے کو ترک کر دیا اور مصلحت آمیز موقع پرستی کا نظریہ اپنا لیا۔ حالات سے مجبور ہو کر اساس و تنظیم پر مبنی "سرکاری" دین اور رسمی نظریات کو تقویت پہنچانے کے لیے وہ بذات خود روایتی مکتب فکر سے وابستہ ہو گئے۔ خالص اسلام کی مدافعت جو کہ اصلاحی تحریک کا مقصد ہے ، بے جا طور پر ان لوگوں کے ہاتھوں میں آ گئی جو حکومتوں سے مفاہمت کے مخالف تھے اور جنہیں وہ غیر منصفانہ اور غیر قانونی سمجھتے تھے۔ یہ وہ لوگ تھے جنہیں ان کے مخالفین بآسانی فسطائی یا رجعت پسند قرار دیتے تھے۔

نوجوان نسل جو صرف اور صرف عربی زبان بولنے کی صلاحیت رکھنے تک محدود تھی ، دنیا بھر کے معاشرتی اور اخلاقی حقائق کا ایک نیا تصور (سینما، باتصویر اخبارات و مجلات اور غیر ملکی ادب) دریافت کرنے میں کامیاب ہو گئی ؛ نئے فلسفہ ہائے حیات (دیکھیے دوسری عالمی جنگ کے بعد فلسفہ وجودیت= Existentialism کی کامیابی اور مارکسیت کی فزوں تر نشرواشاعت جس کے بعد عرب ممالک میں اشتراکیت کا نفوذ ہوا) کم یا زیادہ نئے انقلابی نظریاتی نظام (مخالف سامراج اور عرب سوشلزم و اتحاد) اور بنڈنگ کانفرنس (منعقدہ ۱۹۵۵ء) کے(پیش کردہ غیر جانبداری کے) جذبے اور نظریہ سے متاثر ایک نیا سیاسی ضابطہ اخلاق وغیرہ عوامل نے نوجوان نسل کو تحریک اصلاح کے خصائص اور اس کے اساسی اصولوں کے بارے میں شک و شبہے میں مبتلا کر دیا (حالانکہ) یہ وہ اصول تھے جو ذہن کو اتنا ہی مطمئن کرتے تھے جتنا کہ یہ پچھلی نسل کے ایمان و اعتقاد کے لیے یقین کی فراہمی کا ذریعہ تھے .

(ر) تازہ آزادی حاصل کرنے والے ممالک میں نئی معاشرتی قوتوں کے برسراقتدار آنے سے(شام ، لبنان : ۱۹۴۶ء ؛ لیبیا :۱۹۵۲ء ؛ سوڈان :۱۹۵۵ء ؛ مراکش اور تیونس : ۱۹۵۶ء ؛الجزائر:۱۹۶۲ء) یا بعض ممالک میں شہنشاہیت کی جگہ جمہوری حکومت کے قیام سے (مصر :۱۹۵۲ء ؛ عراق : ۱۹۵۸ء ؛ تیونس :۱۹۵۷ء ؛ لیبیا :۱۹۶۹ء) قابل ذکر اشخاص اور قومی طبقۂ رؤسا پس منظر میں دھکیل دیئے گئے، جو کہ گذشتہ حکومتوں کے زیر سایہ اقتدار پر قابض رہے تھے۔ ریاست کے اعضاے نظام کو زیر تسلط لانے کے لیے نئی نسل نے قدرتی طور پر اپنے اقتدار کو رائے عامہ کے مختلف شعبوں میں بڑھانا چاہا تاکہ وہ " قومی اصلاح و تجدید" کے لیے طاقت و قدرت حاصل کر سکیں۔ نتیجتاً سیاست مذہب سے سبقت لے گئی۔ جس نے اپنے آپ کو کش مکش میں مبتلا پایا نہ کہ انقلاب میں گھرا ہوا کہ جس کے مقاصد اس کے دائرہ کار سے ماورا تھے۔ دینی زعما (مفتی و علماے کرام) بمشکل ہی ایک آزاد و خودمختار طبقہ ہیں (جیسا کہ وہ ماضی میں تھے) جو نظریات (مثال کے طور پر سیاسی اخلاقیات سے متعلق) کو خالص اسلام کی روشنی میں اوربرسراقتدار نظریاتی نظام یا اس کی ہدایات پر انحصار کیے بغیر (آزادانہ طور پر) مرتب کر سکتے تھے .

(س) سیاسی آزادی اور معاشرتی و معاشی کایا پلٹ میں مصروف عرب معاشروں میں تحریک "اصلاح" ایک مصلحانہ اور ترقی پسند نظریاتی نظام نہ رہی، معاشرتی اور اقتصادی امور کے بارے میں ان کے نظریاتی مواقف بیکار اور پرانے دکھائی دینے لگے قرآن حکیم پر (جو کہ مسلمانوں کی شخصی اور اجتماعی سرگرمیوں میں ان کے لیے فیضان کا منبع ہے) دائمی غور و فکر کے لیے ان کی دعوت کی طرف نوجوان لوگوں نے کوئی توجہ نہ دی ، جنہیں جدید(طرز) کی ریاستوں نے اپنے منصوبوں اور چارٹروں وغیرہ کی صورت میں زیادہ اہم (اور کچھ طریقوں سے لازمی) اصطلاحات کی صورت میں پیش کیا۔ سلف (صالحین) کی روایت کو جسے

تحریک "اصلاح" نے ایک پرکیف انداز میں پیش کرنے کی کوشش کی ، نوجوان لوگوں نے بغیر جوش و خروش کے قبول کیا۔ ان کے نزدیک اس کے معاشرتی ، پیشہ ورانہ اور مادی وسائل سے متعلقہ ٹھوس حقائق ، اس کی طرف سے عائد کردہ اجتماعی کام، اس کی پیدا کردہ احتیاجات (اشیاے صرف) اور فارغ الوقتی کے لیے اس کی پیش کردہ تفریحات (تماشے ، کھیل ، سیروسیاحت) کہیں زیادہ اہم تھے۔ اپنے دور کی اخلاقی اور جمالیاتی آرزوؤں پر غور و فکر کرتے ہوئے نوجوانوں نے دنیا و آخرت میں اصلاح پسندوں کے مقصد مسرت پر دنیا میں طلب سرور کو ترجیح دی۔ "اصلاحی تحریک" اپنی اقدار اور اپنے (پیدا کردہ) مسائل میں نوخیز نسل سے غیر ہم آہنگ ہوتی دکھائی دیتی تھی ، جو معاشی ، سیاسی اور ثقافتی مسائل کو اخلاقی اور روحانی مسائل جیسی اہمیت دینے کی طرف مائل تھی ۔ نوجوان نسل اعتدال پسندیت اور لادینیت کے اصولوں کے ساتھ بخوشی اپنی شناخت کرواتی تھی ، جنہیں وہ آج کے مسلم معاشرے میں زندگی اور انسانی تعلقات کی مثالی رہنما قوتیں تصور کرتے تھے۔ اگر نوجوان نسل مذہب کو اہمیت دیتی بھی تھی تو (صرف) اس قدر کہ یہ حکومت کی حکمت عملی میں ایک ثانوی عامل تھا جو خصوصی طور پر عوام کی شہری اور سیاسی تعلیم میں قابل اطلاق تھا اور قومی وحدت کی تقدیس کا ایک ذریعہ تھا، لہٰذا تحریک "اصلاح" کو اکثر اس کی پیش کردہ دینی اقدار یا اسلام کے استناد و ثقاہت کے بارے میں اس کے حوالہ جات کی تائید کی بجائے سرکاری نظریاتی نظام کی حمایت کے لیے بروئے کار لایا جاتا تھا۔

عرب دنیا میں گذشتہ کئی عشروں سے نمایاں ہونے والے اس پیچیدہ عنصر نے دو چیزوں کو صاف طور پر واضح کر دیا ہے۔ مسلم معاشرہ میں " تحریک دینے والی قوت" کے طور پر "تحریک اصلاح" کا حیران کن اضمحلال اور سیاسیات کا اس کے منصب پر قبضہ، جو کہ اب قومی زندگی میں ہر سطح پر ایک متحرک جذبہ اور آج کی زندگی کا ایک اہم ترین عامل ہے، کیونکہ ذرائع ابلاغ عامہ اور نشرواشاعت کی فنی ترکیبوں کی مدد سے یہ اپنے حکمرانوں کے کاموں پر مرتکز ہو کر عوامی توجہ اپنی طرف مبذول کرا لیتی ہے، اس طرح سے ساری قوم کی زندگی اپنے زعما کی "تاریخی" تقریروں اور الہامی ارشادات سے متعلق ہوجاتی ہے جو کہ دور جدید کے بطل اور نیم خدائی درجہ کے حامل لوگ ہیں (یوں فلاں اور فلاں عرب سربراہ ریاست کی پر تاثیر عظمت کے بارے میں بات کرنا ممکن ہے، جس کی عوام پرستش تک کرنے لگے ہیں)۔ سیاسی زبان بذات خود اظہار بیان کی دیگر اصناف (ادب، مذہب وغیرہ) پر اتنی فوقیت پا چکی ہے کہ اس نے انہیں بھی اپنے تصورات اور زبان کے رنگ میں رنگ لیا ہے (بہت سی صورتوں میں دینی مصطلحات سیاسی افکار کی محض ادل بدل سے زیادہ کچھ نظر نہیں آتیں)، نئی قوتیں (ریاست، پارٹی) امت کے اساسی کردار پر قابض ہو چکی ہیں۔ انہوں نے اور اس کی سیاسی اور ثقافتی خصوصیات کو (اپنی منشا کے مطابق) نیا انداز دے دیا ہے ، بعض اوقات کلی اختیارات و طاقت سے مسلح یہ قوتیں شہری فرائض اور اعتقادات افراد پر مسلط کرنے کی کوشش کرتی ہیں۔ اسی لمحے مذہب مسلمانوں کی زندگی میں اہم ترین عامل کی اپنی حیثیت گنوا دیتا ہے اور اعلامات کے شارح اور امت کے ضمیر کے محافظ کے مرتبہ سے محروم ہو جاتا ہے۔

اس معاشرتی اور ثقافتی سیاق و سباق میں "تحریک اصلاح" کی آواز نے اپنی زیادہ تر قوت اور تاثیر کھو دی ہے۔ "تحریک اصلاح" کے حامی عوام جدیدیت اور الحاد کی جانب مائل ہو گئے ہیں یا انہوں نے ایسے اصلاح پسند طبقات کی شکل اختیار کر لی ہے جن کا جدید دنیا میں اصلاحی تصور سلفیہ کے (پیش کردہ) تصور سے مختلف تھا۔ ایسے میلانات بیسویں صدی کے آغاز سے "اصلاحی" فکر کے دو اہم دھاروں کے واضح نظریات کا منطقی نتیجہ دکھائی دیتے تھے۔ معتدل رجحان جو کہ جدید دنیا میں مسلم حیات کی ایک ازسرنو عالمی صف بندی کا حامی تھا اور شدید راسخ العقیدہ رجحان جو کہ تمام مخالفتوں اور مشکلات کے باوجود

معاصر تہذیب میں اسلام کے ابتدائی اور اصل پیغام کو مکمل طور پر محفوظ و مامون کرنے کی امید لیے ہوے تھا:

(۱) معتدل رجحان : یہ رجحان دونوں عالمی جنگوں کے درمیانی عرصے میں پہلے ہی کئی مصنفین (کی تحریروں) میں مخفی طور پر موجود تھا ۔ محمد عبدہ' کا جذبہ، اگر دینی نہ بھی ہو، کے وارث ہونے کا کم یا زیادہ واضح طور پر دعوی کرتے ہوے انہوں نے جنگ کے بعد کے عرصہ کے دوران میں کچھ کامیابی حاصل کر لی۔ یہ ایک ایسا دور تھا جس میں تحریک "اصلاح" کے علمبرداروں اور جدیدیت کے حامیوں نے اپنے اختلافات میں زیادہ شدت پیدا کر لی تھی۔ سیاسی اور دینی امور میں عملی علیحدگی جو کہ بہت سے عرب (اور مسلم) ممالک میں دستوری اور ثقافتی صورت حال کا نتیجہ تھی اور جو ایک خاص معتدل رجحان کے زیر اثر (وجود میں آئی) تھی ، کچھ لوگوں کو اس بات پر آمادہ کر دیا کہ وہ اسلامی مسائل اور موضوعات کا جائزہ اس نقطۂ نظر سے لیں کہ وہ اب ممنوع العمل ہو چکے ہیں۔ اس طرح کی آزادانہ تفتیش نے انہیں انتظامیہ کے انتقام یا قدامت پسند دینی و مذہبی حلقوں کی ایذا رسانی کا نشانہ بنایا، جیسا کہ ۱۹۲۵ء میں علی عبدالرزاق اور ۱۹۳۰ء میں طاہر الحداد کے ساتھ ہوا۔ کچھ دقیق مسائل، مثلاً قرآن حکیم کی نوعیت اور اس کی تعبیر و تشریح کا طریقہ اور سنت نبویؐ کے استناد وغیرہ کے ضمن میں راسخ العقیدہ علما اور مسلم فکر کے جدت پسند نمائندوں کے مابین پرجوش مباحث کا سلسلہ جاری رکھا، مثال کے طور پر دیکھیے J.Jomier: Quelques Positions actuelles de l' exegese coranique en Egypte (۱۹۴۷ـ۱۹۵۱ء)، در MIDEO (۱۹۵۴ء)، ص ۳۹ـ۷۲؛ محمد احمد خلف اللہ مقالہ بعنوان : الفن الخصائص فی القرآن الکریم ، مطبوعہ قاہرہ ۱۹۵۱ء کے ذیل میں)۔ ذاتی عقیدے کا احترام رکھنے والے معاشرتی و ثقافتی جدیدیت کے اس نظریئے کو بتدریج تسلیم کر لیا گیا۔ یہ اعتدالیت سیاسی تنظیم کے امور میں بھی موجزن تھی، لیکن یہ روایتی تعلیمات کی اصلاح اس طور پر کرنے کے لیے کوشاں تھی کہ مسلم معاشرے کے ارتقا میں مزاحم دینی پہلوؤں کو ترک کر دیا جائے۔ دینی سطح پر اس رجحان نے قرآن حکیم کی نسبتاً زیادہ لچکدار تعبیر و تشریح کی حمایت کی ، جو کہ عقل و استدلال اور سائنسی روح کو مطمئن کرنے کے ساتھ ساتھ عملی زندگی اور (ان) شرعی اصولوں کے مابین پیدا ہونے والی مشکلات کو حل کرنے کی سہولت فراہم کرتی ہے جو روایتی راسخ العقیدہ مکتب فکر نے مرتب کیے تھے اور سلفیہ نے انہیں اپنایا ہوا تھا ۔اس منطقی نتیجے پر آ کر یہ رجحان لادینی جدیدیت سے یکسانیت اختیار کر لیتا ہے جس کے خلاف رشید رضا اور ابن بادیس اور ان کے مکاتب فکر نبرد آزما رہے ہیں۔

(۲) شدت پسند اصلاح کے حامیوں نے، جو کہ سیکولر رجحانات کی کامیابی اور مسلم معاشرہ میں لاپرواہی پیدا ہونے سے پریشان تھے ، فرد اور ریاست (ہر دو) کی سطح پر اسلامی تجدید کے حق میں ردعمل ظاہر کیا۔ معتدل "اصلاح" کے نظریاتی مواقف کو از سر نو مستحکم کرکے انہوں نے الاخوان المسلمون کو اس سے ہمدردی رکھنے والے اشخاص اور پیروکار بہم پہنچائے۔ جن کے اساسی اصول (ان میں کچھ کی حد سے بڑھی ہوئی سیاسی فعالیت سے قطع نظر) سلفیہ کی اختیار کردہ صریح راسخ العقیدگی کے قریب تر تھے (دیکھیے الاخوان المسلمون کے پہلے عمومی قائد: حسن البناء (۱۹۰۶ـ۱۹۴۹ء) کا (تصنیف کردہ) کتابچہ : علی أی شیء ندعو الناس، قاہرہ، ۱۹۳۹ء میں ان کے نظریات کا مختصر بیان) چونکہ یہ رجحان اسلامی اقدار کو ان کے اصلی خالص پن کے ساتھ بحال کرنے کے لیے تھا اور جدید ثقافت اور تہذیب کی نئی اقدار کو نظر انداز کرتا دکھائی دیتا تھا ، اس لیے یہ نہ تو جدیدیت کے حامیوں کی ہمدردی حاصل کر سکا، جو کہ معاشرتی و ثقافتی اعتدالیت اور ضمیر کی آزادی کے پرجوش حامی تھے اور نہ ہی ان نوجوانوں کی جو ابھی تک اسلام کے راسخ عقائد سے وابستہ تھے ، لیکن اپنے گردو پیش میں وقوع پذیر ہونے والی تبدیلیوں سے آگاہ تھے "تاریخ کی منطق" سے وفاداری

استوار کر کے اور تحریک اصلاح (جو کہ ان کے نزدیک کافی ترقی پسندانہ تھی) کے ابہامات اور مذہبی تحریکوں کی کٹر بنیاد پرستی (جسے وہ رجعت پسندانہ تصور کرتے تھے)ہر دو سے بچنے کی امید رکھ کر اور آبادی کے بڑے حصہ (جسے ماضی کی حکومتیں نظرانداز کرتی آتی تھیں) کا کردار ادا کرتے ہوئے معاشرتی انصاف کے لیے انہوں نے جدوجہد کی (جو دوسری عالمی جنگ کے بعد کے سالوں کے دوران میں سیاسی و دینی ادب کے اہم موضوعات میں سے ایک ہے؛ دیکھیے سید قطب : العدل الاجتماعیہ فی الاسلام ، قاہرہ ۱۹۵۲ء انگریزی ترجمہ J.H. Hardie: Social Justice in Islam ، واشنگٹن ۱۹۵۳ء)۔ انہوں نے مقامی ثقافت کو سوشلزم کے رنگ میں رنگنے کی بھی وکالت کی (دیکھیے مصری "ثقافتی لائبریری" جس کا ہدف سائنس کی عمومی مقبولیت اور عام لوگوں کی اس تک رسائی تھا) ۔ انہوں نے ایک نئی عرب اسلامی انسان دوست تحریک برپا کرنے کی کوشش کی جو ایک سوشلسٹ ریاست کے تصور پر مبنی تھی، جو کہ تشدد کو اپنائے بغیر استحصال اور ظلم کا خاتمہ کر دے (عرب سوشلزم (بعث) کے مفکرین میں سے ایک مفکر صالح الدین البیطار کے پیش کردہ اصولوں کے لیے دیکھیے ان کی تصنیف: السیاسة العربیة بین المبدأ والتطبیق ، مطبوعہ بیروت ۱۹۶۰ء ، فرانسیسی ترجمہ در Marcel Colombe Orient ، شمارہ ۴۰ (۱۹۶۶ء) ص ۱۷۳ و بعد)۔ آخری بات یہ ہے کہ اس تجدد پسند طبقہ کے "اصلاحی" مصنفین نے نہ صرف ایسے طریقوں کی پابندی کرنے سے انکار کر دیا جو ان کے نزدیک تاریخ کی طرف سے فیصلہ کن طریقے پر قابل مذمت قرار دیئے گئے، بلکہ اجتماعی نمائندگیوں اور ان نظریات کو بھی مسترد کر دیا جنہیں وہ آفاقی ذہنیت کی پیداوار سمجھتے تھے۔ اس کے برعکس جس حد تک وہ اظہار کر سکتے تھے، ان کے نزدیک قرآنی پیغام کے لیے یہ لازمی تھا کہ مسلم فکر میں معاصر ثقافت (خصوصاً تیسری دنیا کے تعلق سے) کے نمایاں تصورات کو مدغم کرنے کی کوشش کی جائے حتی کہ ایسے نظریات کو بھی جو اشتراکیت اور انقلاب (ثورة) کی طرح کے الحادی نظریہ ہائے حیات کی پیداوار ہیں.

[اس ساری بحث سے] یہ نتیجہ اخذ کیا جا سکتا ہے کہ اگرچہ تحریک"اصلاح" جس قوت کی حامل، یکجہتی اور اتحاد کے انداز کی مالک (جو کہ وہ عالمی جنگوں کے درمیانی عرصہ میں رکھتی تھی) کوئی اور ثقافتی لہر دکھائی نہیں دیتی، تاہم اس نے مختلف رویوں کے ارتقاء کو جاری رکھا، جن میں سے کچھ پرجوش اور کچھ نسبتاً معتدل تھے۔ پھر آیا ہم معتدل طرز کے مفکرین کی پیش کردہ اصلاح (معتدل) کا لحاظ کریں جو روا داری اور تحقیق وتفتیش کی آزادی کو اسلام میں ضروری قرار دیتے ہیں اور جو تعلیم وہدایت کے ذریعے لوگوں میں آزادی کا پرچار کرتے اور انسانی ارتقاء کے لیے اپنے رجائی مشن کی بنیاد استدلال اور سائنس کی کامرانی پر رکھتے ہیں یا الاخوان المسلمون کی مخاصمانہ "اصلاح" کا لحاظ کریں جو نبویؐ مشن سے وفاداری والی خصوصیت کی حامل ہونے کے ساتھ ساتھ دنیا میں اسلام کو ایک مؤثر مقام دینے کی خواہش مند ہے، یا مثالیت پسند نوجوانوں کی "اصلاح" کو مد نظر رکھیں جو "بائیں بازو" کی (مروّجہ) اصطلاحات میں اظہار خیال کرتے ہیں اور معاشرتی انصاف اور سیاسی اخلاقیات کی خواہش کے لیے متحرک ہیں؛ ان (تینوں) رجحانات میں ہر ایک جمال الدین افغانیؒ ، محمد عبدہٗ اور عبدالرحمٰن الکواکبیؒ کے پیش کردہ بنیادی اصولوں کی نمائندگی کرتا ہے اور جسے (اسلامی دنیا) کے مشرق اور مغرب میں ان کے مخلص پیروکار آگے بڑھا رہے ہیں.

اس زمانے میں جب کہ ثقافتیں پہلے کی نسبت زیادہ تیزی سے اثر کر رہی ہیں اور آفاقیت نہ صرف عیسائی سیاق و سباق سے ارتقاء پذیر ہے (بلکہ) مسلم "اصلاحی" تحریک بھی سلفیہ کی جامد تحریک تک ہر گز محدود نہیں رکھی جاسکتی، پھر اپنے حالیہ رجحانات کے تنوع سے "اصلاح" جامد اعتقادیت سے بچ سکتی ہے، جو کہ ہمہ گیر تحریکوں پر ہمیشہ سے مسلط رہی ہے۔ اس طرح تحریک " اصلاح" ایک مقام اتصال بن جاتی ہے، جہاں سے جدید دنیا میں اسلام

کے مستقبل کے بارے میں تشویش رکھنے والے بہت سے مفکرین اور یونیورسٹی اساتذہ اسلامی ثقافت کو رعایت دے کر ایک نیا آغاز دینے کی کوشش کرتے ہیں۔ اسی احساس کے تحت ساری عرب دنیا (مصر، لبنان اور تیونس وغیرہ) میں اس عنوان پر بے شمار لوگوں نے مقالات اور تنقیدی مضامین تحریر کیے جو کہ "اصلاح" کے فیضان یافتہ ہونے کے دعوٰی دار ہیں، حتی کہ پاکستان میں بھی جہاں مثال کے طور پر (علامہ) محمد اقبال کے نظریات بدستور فیضان کا ایک عمدہ ماخذ و منبع ہیں، اس پر عمل کیا گیا۔

مآخذ: (تحریک اصلاح کا) پس منظر: (۱) بروکلمان: تکملہ، ۳: ۳۱۰۔ ۳۵۵؛ (۲) F.M. Pareja al et la: Islamologie، بیروت ۱۹۵۷۔ ۱۹۶۳ء، ص ۷۲۴۔ ۷۴۳؛ (۳) H.Laoust: Le Reformisme Orthodoxe des Salafiya et les Caracteres generaux de son orientation actuelle، در REL ۱۹۳۲ء، ص ۱۷۵۔ ۲۲۴؛ (۴) Ch.C. Adam: Islam and Modernism in Egypt، لنڈن ۱۹۲۳ء؛ بار دوم امریکن یونیورسٹی، قاہرہ، ۱۹۶۸ء؛ (۵) H. A. R. Gibb: Modern trends in Islam، شکاگو، ۱۹۴۷ء (اصلاح پسندوں اور جدت پسندوں کے رجحانات کے موضوع پر)؛ (۶) A. Hourani: (۱۷۹۸۔ ۱۹۳۹ء) thought in the Liberal Age، آکسفرڈ، ۱۹۶۲ء؛ (۷) L. Gardet: La Cite Musalmane، پیرس ۱۹۵۴ء، ۱۹۶۹ء (خصوصاً ضمیمہ ۳)؛ (۸) محمد اقبال: The Construction of Religious Thought in Islam [اردو ترجمہ تشکیل جدید الٰہیات] آکسفرڈ، ۱۹۳۴ء۔

(۲) جدید "اصلاح" کے تاریخی احوال: (۱) جدید حنبلیت کا اثر و نفوذ: بنیادی مآخذ: (۸) H. Laoust: Eassi Sur les doctrins sociales et politiques de Taki-d Din Ahmad bin Taymiya، قاہرہ، ۱۹۳۹ء ص ۵۴۱۔ ۵۷۵؛ (ب) تحریک محمد بن عبدالوہاب کے کوائف: (۹) H. Laoust: Eassi، ص ۵۰۶۔ ۵۴۰؛ ۶۱۵۔ ۶۳۰؛ کتابیات، ص ۶۴۸۔ ۶۵۱؛ (۱۰) L. Massignan: Les Varies، Origines dogmatiques du Wahhisme، در RRM شمارہ ۳۶ (۱۹۱۸ء۔ ۱۹۱۹ء)، ص ۳۲۰ وبعد؛ (۱۱) مقالہ وہابیہ در آآآ بار اول؛ (۱۲) ابن عبدالوہاب، در آآ، بار دوم)۔

(۳) جدید مصلحانہ رجحان کے اہم نمائندگان: کتب کی ایک کثیر تعداد میں عمومی نقطۂ نظر سے اس موضوع کو زیر بحث لایا گیا ہے، دیکھیے (۱۳) احمد امین: زعماء الاصلاح فی العصر الحدیث، قاہرہ ۱۳۶۸ھ/۱۹۴۹ء (عرب دنیا اور برصغیر پاک وہند کے دس مصلحین کے بارے میں) خصوصی مطالعہ رائے: (۱) جمال الدین افغانی" (۱۸۳۸ء۔ ۱۸۹۷ء) (۱) آآ بار دوم، بذیل مادہ؛ (۱۵) بروکلمان: تکملہ، ۳: ص ۳۱۱۔ ۳۱۵؛ (۱۶) احمد امین: زعماء الاصلاح، ص ۵۹۔ ۱۲۰؛ (۱۷) Nikki R. Keddie: Sayyid Jamal-ad-Din Al-Afghāni a Pobitical Biography، لاس اینجلس ۱۹۷۲ء؛ (۱۸) E. Kedourie: Afghāni and Abdūh، لنڈن ۱۹۶۶ء؛ (۱۹) Homa Pakdaman: Djamal-ed-Dīn Assad Abadi dit Afghāni، پیرس ۱۹۶۰ء، بمدد اشاریہ، ص ۳۶۹۔ ۳۸۲ (افغانی کے کردار کے بارے میں نامناسب باتیں بیان کر کے ان کی کمزوری کو ظاہر کیا گیا ہے)؛ (۲) معاون مطالعہ: (۳) Al. blert Kudsi Zadeh: Sayyid Jamal-ad-Din Al-Afghani An notated Biblography، لائیڈن ۱۹۷۰ء۔

برائے عبدالرحمٰن الکواکبی (۱۸۴۵ء۔ ۱۹۰۲ء): (۱) بروکلمان: تکملہ، ۳: ۳۸۰؛ (۲) رشید رضا: مصاب عظیم (تذکار) در المنار، شمارہ ۵ (۱۹۰۲ء)، ص ۲۳۷۔ ۲۴۰، ۲۷۶۔ ۲۸۰؛ (۳) احمد امین: زعماء الاصلاح، ص ۲۴۹، ۲۷۹؛ (۴) محمد احمد خلف اللہ: الکواکبی حیاتہ وآثارہ، قاہرہ ۱۹۶۲ء؛ (۵) خلدون الیس الحصری: Three Reformers، بیروت ۱۹۶۶ء، ص ۵۵۔ ۱۱۲۔

برائے (ج) محمد عبدہ (۱۸۴۹ء۔ ۱۹۰۵ء): (۱) ا، لائیڈن، بار اول، بذیل مادہ؛ (۲) بروکلمان: تکملہ، ۳: ۳۱۵۔ ۳۶۱؛ (بنیادی کام ابھی تک باقی ہے)؛ (۳) رشید رضا: تاریخ الاستاذ الامام الشیخ محمد عبدہ، تین جلدوں میں،

قاہرہ، ج ۲، ۱۳۵۰ھ/۱۹۳۱ء (لازمی طور پر سوانح عمری کے طور پر (محمد عبدہ' کی خود نوشت سوانحی یادداشتوں کے ساتھ، ص ۵۔۲۰)، ج ۲، (۱۳۴۴ھ/۱۹۲۵ء تصنیفات اور متنوع تحریروں کی فہرس) ج ۳، ۱۳۲۴ھ/۱۹۰۶ء (تعزیتی تقاریر اور رحلت کی اطلاعات)؛ (۳) H. Laoust: Eassi، ص ۵۴۲ وبعد؛ (۴) احمد امین:زعماء الاصلاح، ص ۲۸۱۔ ۳۳۸؛ (۴) J. Jomier: Le Comment coran due Manar، باب ا محمد عبدہ' کی شخصیت بے شمار مطالعات کا موضوع رہی ہے، جو استفادے کے لحاظ سے یکسانیت نہیں رکھتے اور اکثر اعتذاری نوعیت کے حامل ہیں ؛ (۵) دیکھیے عباس محمود العقاد: عبقری الاصلاح والتعلیم الاستاذ الامام محمد عبدہ' ،قاہرہ بدون تاریخ۔ محمد عبدہٗ کی فکر، تصانیف اور حیات پر کتابیات ابھی تک مدون ہونا باقی ہیں.

(د) محمد رشید رضا (۱۸۶۵ء۔ ۱۹۳۵ء): (۱) بروکلمان: تکملہ، ۳:۳۲۱۔۳۲۳، ان کے مجلّہ المنار و الازھر میں ان کے خودنوشت سوانحی یاد داشتیں، ص ۱۲۹۔ ۲۰۰؛ (۲) شکیب ارسلان: السید رشیدرضا: واخاء اربعین سنة، دمشق ۱۳۵۶ھ/۱۹۳۷ء؛ (۳) H. Laoust: Eassi ، ص ۵۵۷ وبعد؛ (۴) J. Jomier: Le Comment coran du Manar ، باب ا .

(ر) عبدالحمید بن بادیس (۱۸۸۹ء ـ ۱۹۴۰ء): (۱) آآ لائیڈن بار دوم، بذیل مادہ؛(۲) اے مراد : Le Refor-misme musulman en Algeria de 1925 a 1940 ، ص ۷۹۔۸۶، اور اشاریہ؛ (۳) وہی مصنف : Commantateur Ibn Badis du Coran ، پیرس ۱۹۷۱ء؛ (ز) وہ ثانوی کردار، جن کے نام ابھی تک معاصر تاریخ میں اصلاحی رجحان کے احوال کے ساتھ مسلک ہیں؛(ن) کے لیے دیکھیے اوپر (د).

(۴) نظریات کے بارے میں یہاں، ہم اپنے آپ کو اہم تصانیف تک محدود رکھیں گے، باقی مآخذ کے لیے متن مقالہ کی طرف رجوع کیا جائے: (۱) افغانی محمد عبدہ: العروة الوثقی، بیروت ۱۳۲۸ھ/۱۹۱۰ء (بار جدید قاہرہ، ۱۹۵۸ء)؛ فرانسیسی ترجمہ۔ Marcal Colombe: Pages Choisies de dj al-d ala Orient ،شمارہ ۲۱۔۲۴ (۱۹۶۲ء)؛ ۲۵ (۱۹۶۳) ہیں؛ (۲) افغانی: حقیقت مذہب نیچری وبیان حال نیچریان (سر سید احمد خاں [رک باں] کے خلاف لکھی گئی) حیدر آباد ۱۲۹۸ھ/۱۸۸۰ء (عربی ترجمہ از مصنف، حیدر آباد)؛ دوسرا عربی ترجمہ جو فارسی (اصل) سے کیا گیا ہے؛(۳) از محمد عبدہ: رسالة الرد علی الدھریین، بیروت ۱۳۰۳ھ/ ۱۸۸۶ء بعد ازاں قاہرہ ۱۳۲۱ھ/۱۹۰۳ء؛ فرانسیسی ترجمہ جو عربی متن سے کیا گیا ہے) (۴) A. M. Goichon: Refutation des Materialistes ،پیرس، ۱۹۴۴ء؛ (انگریزی ترجمہ اصل یعنی فارسی سے کیا گیا ہے)؛ (۵) Nikki R. Keddie: An Islamic Response to Imperalism ، در Polit and Relig writings of Sayyid J.ald al- Afghani ، برکلے: لاس اینجلس ۱۹۶۸ء؛ (۶) عبدالرحمن الکواکبی: ام القری (قاہرہ۔۱۸۹۹ء)؛ (۷) المنار ،۵ (۱۹۰۲ء) قاہرہ ۱۳۵۰ھ/۱۹۲۱ء، حلب ۱۹۵۹ء میں مختصر تحریریں۔ یہ مختصر تحریری کام رشید رضا اور ابن بادیس کے مرتب کردہ اصلاحی تحریک کی ابلاغیات کے تمام بڑے بڑے موضوعات کو خلاصے کی صورت میں پیش کرتا ہے؛ (۸) وہی مصنف: طبائع استبداد، قاہرہ ۱۳۱۸ھ/۱۹۰۰ء اضافہ شدہ طباعت حلب ۱۹۵۷ء اس مضمون نے اپنے سے پیشتر تحریر کیے گئے مضامین (وکتب) وغیرہ کے مقابلے میں اصلاحی حلقوں پر نسبتا کم اثر ڈالا؛ (۹) محمد عبدہ: رسالة التوحید، قاہرہ ۱۳۱۵ھ/۱۸۹۷ء؛ جدید طباعت (جس میں مسئلہ "خلق قرآن" کو حذف کر دیا گیا)، مع حواشی از رشید رضا قاہرہ ۱۳۲۶ھ /۱۹۰۸ء اس طباعت، کو نصف صدی سے زائد عرصے تک حتمی و قطعی تصور کیا گیا (سترھویں طباعت ۱۳۷۹ھ/۱۹۶۰ء) ایک نئی جدید طباعت :محمد ابوریہ جس میں اولین طباعت کے متن کو اختیار کیا گیا ہے، جس کی نظرثانی و تصحیح کا کام مصنف نے خود کیا تھا، قاہرہ و مکتبہ المعارف ۱۹۶۶ء) فرانسیسی ترجمہ، اولین طباعت کی بنیاد پر، طبع B.Michel و مصطفٰی عبدالرزاق رسالة التوحید Expose de la religion Musulamane ،پیرس ۱۹۲۵ء؛ انگریزی

ترجمہ از [اسحاق] مساعد و K.Cragg: The Theology of Unity، لنڈن ۱۹۶۶ء؛ (۱۰) وہی مصنف: حاشیہ علی شرح الدوانی العقائد العضدیۃ، قاہرہ ۱۲۹۲ھ/۱۸۷۵ء؛ (۱۱) سلیمان دنیا: الشیخ محمد عبدہ' بین الفلاسفہ والکلامیین، قاہرہ ۱۳۷۷ھ/ ۱۹۵۸ء (بار دوم) دو جلدین مقدمہ (۶۴ صفحات) میں مصنف ایمان واستدلال کے متعلق محمد عبدہ' کے خیالات کو پیش کرتا ہے اور محمد عبدہ' ، کی بڑھی ہوئی عقلیت پسندی پر تنقید کرتا ہے؛ (۱۲) اسی طرح کے خیالات کے لیے دیکھیے ان کا "رسالۃ الواردات" (تصنیف ۱۲۹۴ھ/۱۸۷۷ء) بار اول قاہرہ ۱۲۹۹ھ/ ۱۸۸۲ء رشید رضا کے مطابق مصنف نے اپنی زندگی کے آخری حصہ میں اپنے عہد شباب کی تحریروں پر نظرثانی کی (یہ تحریریں علم کلام، تصوف اور فلسفہ کے بارے میں تھیں)؛ (۱۰) محمد عبدہ' : الاسلام والنصرانیۃ مع العلم والمدنیۃ، قاہرہ ۱۳۰۲ھ/ ۱۹۰۲ء (جوابات ومناظرانہ تردیدیں)؛ (۱۱) رشید رضا: تفسیر القرآن الحکیم الشہیر بالتفسیر المنار، بارہ جلدیں، قاہرہ ۱۳۴۶۔۱۳۵۳ھ/۱۹۲۷ء۔۱۹۳۴ء(یہ تفسیر سورۃ ۱۲[یوسف]: ۵۲ پر ختم ہوجاتی ہے، اور قرآن حکیم کے صرف ۵/۲ حصے پر مشتمل ہے)؛ (۱۲) وہی مصنف: تاریخ الاستاذ الامام الشیخ محمد عبدہٗ ،(دیکھیے اوپر بذیل ۳)؛ (۱۳) وہی مصنف: الخلافۃ اوالامامۃ العظمی، قاہرہ ۱۳۴۱ھ/۱۹۲۲ء۔۱۹۲۳ء فرانسیسی ترجمہ H.Laoust: *Le Califat dams la doctrine de R. R.*، بیروت ۱۹۳۸ء۔

(ط) (۱۴) وہی مصنف: المنار والازھر قاہرہ ۱۳۵۳ھ/ ۱۹۳۴ء (الازھر کے قدامت پسند حلقوں کے ساتھ مناظرات)؛ بہت سے کتابچے جو منار سے مقتبس مقالہ کے خیالات کی تائید کرتے ہیں سب سے زیادہ: (۱۵) الوحدۃ الاسلامیہ والاخوۃ الدینیہ، قاہرہ ۱۳۴۶ھ/۱۹۲۸ء (تقلید و اجتہاد کے موضوعات پر)؛ (۱۶) عبدالحمید بن بادلیس: مجالس التذکیر من کلام الحکیم الخبیر جو محمد بشیر ابراہیمی کے تعارف کے ساتھ احمد بوکمان نے قسطنطیہ سے ۱۹۴۸ء میں شائع کی، ۹۹ صفحات: محمد صالح رمضان وعبداللہ شاہین کی طرف سے قاہرہ ۱۳۸۴ھ/۱۹۶۴ء سے شائع کردہ ۴۹۶ صفحات (پر مشتمل) مکمل، مگر غیر تنقیدی طباعت؛ (۱۷) مبارک المیلی، رسالۃ الشرک ومظاہرہ قسطنطینہ ۱۳۵۶ھ/ ۱۹۳۷ء (وہابی نظریات سے بہت زیادہ متاثر دینی اخلاقی کتاب)؛ (۱۸) محمد البشیر الابراہیمی: عیون البصائر، قاہرہ ۱۹۶۳ء (البصائر، الجزائر ۱۹۴۷۔۱۹۵۶ء کے اداریہ جات خالص "اصلاحی" تحریک کے نقطہ نظر سے دینی، معاشرتی اور ثقافتی موضوعات پر)؛ (۱۸) محمود شلتوت: الاسلام عقیدۃ وشریعۃ ، قاہرہ بدون تاریخ [۱۹۵۹ء]؛ (۱۹) اہم جرائد و مجلّات: (۲۰) المنار (ماہنامہ، قاہرہ ۱۸۹۸ء۔ ۱۹۳۵ء مدیر رشید رضا) (۲۱) الفتح (ہفت روزہ، قاہرہ، اجراء ۱۹۲۶ء، مدیر محب الدین الخطیب؛ (۲۲) مجلّہ شبان المسلمین (ماہنامہ، قاہرہ، اجراء ۱۹۲۸ء، جمیعۃ الشبان المسلمین کا ترجمان)؛ (۲۳) الشہاب (قسطنطینیہ ۱۹۲۵ء۔۱۹۳۹ء، ماہنامہ، اجراء ۱۹۲۷ء مدیر ابن بادلیس)؛ (۵) البصائر (ہفت روزہ، الجزائر ۱۹۳۶۔۱۹۳۹ء مدیر طیب العقبی) جدید سلسلہ ۱۹۴۷ء۔ ۱۹۵۶ء؛ مدیر بشیر ابراہیمی)۔

۵۔ تجزیاتی وتنقیدی مطالعات: محمد اقبال ، H. Laoust، H.A.R. Gibb، L.Gardet اور J. Jomier کی متذکرہ بالا کتب کے علاوہ دیکھیے: (۱) Goldziher : *Die Richutgen der Islamishen Koranauslegung*، لائیڈن ۱۹۲۰ء، بار دوم ۱۹۷۰ء (عربی ترجمہ عبدالحلیم النجار: مذاہب التفسیر الاسلامی، قاہرہ ۱۳۷۴ھ/ ۱۹۵۵ء) ؛(۲) رسالۃ التوحید کے فرانسیسی ترجمے کا مقدمہ ، ص ۹۔ ۸۵)؛ (۳) عثمان امین: Muhammad Abduh: *Essai surses idees philos.et relig*، قاہرہ ۱۹۴۴ء انگریزی ترجمہ Ch. wendell: *Muhammad Abduh*، واشنگٹن ۱۹۵۳ء؛ دیکھیے اس ترجمے میں Fr.Rosenthal کی طرف سے کی گئی تصحیحات، در *JAOS* ،شمارہ ۷۴ (۱۹۵۴ء): ۱۰۱۔۱۰۲؛ (۳) وہی مصنف: رائد الفکر المصری، محمد عبدہ، قاہرہ ۱۹۵۵ء (متذکرہ بالا تحریر کی مفصل صورت)؛ (۴) R. Casper: *Le Renouveau du motazilisme*، در *MIDEO*، ۴ (۱۹۵۷ء): ۱۴۱۔۲۰۲ (اس موضوع پر نہایت بھرپور مطالعہ

مع مراجع وحوالہ)؛ (۵) P. Rondot: *L Islam et les Musulmans d'aujord hui* ، پیرس، ج ۱ (۱۹۶۸ء)، ج ۲ (۱۹۶۰ء) (شخصی تجربے پر مبنی مقبول تصنیف)؛ (۶) J.Berque: J.p. Charnay و دیگر: *Normes et valeurs de l'Islam Contemparian* ، پیرس ۱۹۶۶ء (بیسویں صدی میں مسلم فکر کے "اصلاحی" دھاروں کے بارے میں کچھ دلچسپ تبصرے)؛ (۷) M. kerr: *Islamic Reform (The Polit. and Legal Theories of Muhammad Abduh and Rashid Raza*) برکلے و لاس اینجلس ۱۹۶۶ء (تحریک اصلاح کی فکر میں بعض تناقضات کی نشان دہی)؛ (۸) اے مراد: *Le Reformisme Musulman en Algerie de 1925 a 1940* کتاب ۲، ص ۲۱۱-۲۴۳ (نظریہ اصلاح کا ایک جائزہ)؛ (۹) وہی مصنف: *Ibn Badis, Commentateur du Coran* (قرآن کریم کی تفسیر، شہاب کا موضوعاتی تجزیہ).

(۶) جرائد ورسائل جو عرب سیاق وسباق سے اکثر اصلاحی تحریک کے بارے میں لکھتے رہتے ہیں: (۱) *L' Afrique et L' Asie*؛ (۲) *Cahiers de L'Orient*؛ (۳) *Contem Porain IBLA*؛ (۴) Islamic Culture؛ (۵) *JAOS*؛ (۶) *MIDEU*؛ (۷) *Orient*؛ (۸) OM؛ *The old Revue du Monde Musulaman* اور دوسرے.

(اے مراد)

۲- ایران

ایران میں واضح طور پر جدید چھاپ کا حامل اسلامی فکر دیار عرب یا برعظیم پاک وہند کے مقابلے میں نسبتاً کم کمیت وکیفیت رکھتا ہے۔ اثر ونفوذ یا ادبی تخلیق کی مالک کوئی شخصیت (علامہ) محمد اقبال یا سید قطب کی ہم پایہ (یہاں) نہیں ابھری۔ اس کا سبب کسی حد تک شیعیت قبول کر لینے سے ایران کی مسلم دنیا کے دیگر حصوں سے نسبتاً دوری و علیحدگی ہے اور کسی حد تک شیعیت کی نوعیت ہے جو کہ اپنی اصل (کے لحاظ) سے ایک باطنیت ہے، جو تاریخی تبدیلی کے طوفان سے بہت کم اثر پذیر ہوئی ہے، جس کی وجہ سے ہر کہیں جدیدیت پسند رد عمل برپا ہوچکا ہے۔ علاوہ ازیں روایتی تعلیم اور رواج و دستور، ایران میں غیر معمولی طور پر بخوبی محفوظ رہے ہیں، جبکہ دوسرے ممالک میں جدیدیت، عقائد کے بارے میں، علما کے رویوں اور ان کی آزادانہ طور پر تشریح کرنے اور عمل درآمد کی خواہش کی بنا پر ظہور پذیر ہوئی ہے، اس کے برخلاف ایرانی علما (اپنے) اثرو رسوخ اور وقار کا بلند معیار برقرار رکھے ہوے ہیں۔ اس کے باوجود ایران میں جدیدیت کے اظہار کی کچھ لہریں آئی ہیں، جن میں سے اکثر مغربی اثر کی مرہون منت ہیں اور جو سب سے بڑھ کر معاشرتی اور سیاسی اصلاح کی مصطلحات میں اسلام کو پیش کرنے کی طرف مائل ہیں اور جدید سائنس اور استدلالیت سے ہم آہنگی کی طرف بھی [مقالہ نگار کا یہ تجزیہ خاصا پرانا ہے۔ موجودہ ایران علامہ آیت اللہ خمینی کے زیر اثر بڑی حد تک "اصلاح" کے عمل سے گزر چکا ہے اور اب وہاں بھی قدامت آمیز جدیدیت کا دور دورہ ہے۔ رک بہ ایران]۔

ایسے اظہار کی ابتدا فتح علی شاہ (۱۷۹۷ء-۱۸۳۴ء) کے دور حکومت سے ہوئی، جب ولی عہد عباس مرزا نے مغربی طرز کی بعض فوجی اصلاحات کو متعارف کرانے کے لیے قرآنی جواز کا سہارا لیا۔ دینی وعظ ونصیحت اور فریضہ تبلیغ سے ماخوذ معاشرتی اور سیاسی اصلاح کا بیان بعد ازاں "اصلاحی" فکر میں معمولی چیز بن گیا، تاہم اس کی کوئی باقاعدہ تشریح نہ کی گئی اور اس کے حق میں آواز اٹھانے والے اکثر خود ٹھوس علم کے مالک نہ تھے اور سب سے بڑھ کر وہ مغربیت اور اصلاح کے لیے علما اور عوام کی حمایت حاصل کرنے کے لیے ایک دانش مندانہ ترکیب تیار کرنا چاہتے تھے، اس طبقہ میں نمایاں اور مؤثر ترین ایرانی ارمنی نژاد مرزا مالکم خان (۱۸۳۴ء-۱۹۰۸ء) ہیں۔ ان کے ذاتی حیثیت میں دیئے گئے بیانات سے (خصوصاً جن کے مخاطب ان کے دوست ومعتمد اخوندزادہ ہیں) یہ نتیجہ اخذ کیا جا سکتا ہے کہ وہ ایک آزاد فکر دانشور تھے؛ تاہم وہ [موجودہ دور میں]اسلام کے قابل قبول ہونے اور اصلاح کی

ضرورت کے بارے میں اپنے موزوں اور پر اثر بیانات کی بنا پر ایران میں اسلامی جدیدیت کی تاریخ سے تعلق رکھتے ہیں۔ انہوں نے اس موضوع پر بہت سے مقالات وغیرہ خصوصاً "کتابچہ غیبی" میں اظہار خیال کیا ہے اور سب سے بڑھ کر اپنے مشہور مجلّہ "قانون" میں جو ۱۸۹۰ء سے ۱۸۹۸ء تک لنڈن سے شائع ہوتا رہا تھا۔

اصلاح کے نقطۂ نظر سے دینی فرائض کے تشخص میں قانون کے سوال نے ایک فیصلہ کن کردار ادا کیا: آیا ایک ذمہ دار ریاست کے قانون کو شریعت کے طور پر اپنایا جائے یا مغربی اثرات کے (حامل) مجموعہ قانون کے طور پر اس مسئلے کو اس طرح حل کر لیا گیا، اگرچہ یہ حل اپنے فوری اور ظاہری مفہوم میں تھا، کہ مشترکہ مبادیات کی بنیاد پر دونوں کی برابری سے خوشحالی اور ترقی کے لیے کام کیا جائے۔ معاشرے کی منصفانہ اور منظم کارکردگی (سے) اس برابری کو، جو مالکم خان کے مجلّہ کے نام میں بھی مضمر ہے، زیادہ واضح طور پر (غالباً زیادہ یقین کے ساتھ) مرزا یوسف خاں مستشار الدولہ نے اپنے مقالے بعنوان "یک کلمہ" (۱۸۷۰ء) میں پیش کیا۔ "یک کلمہ" کا موضوع قانون ہے جو ایران کے جملہ مسائل کا کافی اور شافی حل پیش کرتا ہے اور فرانسیسی مجموعہ ہاے قانون پر مشتمل ہے، جنھیں مرزا یوسف خاں قرآن وحدیث کے اقتباسات کے ذریعے اسلام سے ہم آہنگ ثابت کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔ انہوں نے ایک اور مقالہ بعنوان "روح اسلام" اسی انداز سے لکھا، جس میں انہوں نے بیان کیا ہے کہ "میں نے قرآن کریم اور معتبر روایات سے ترقی اور تہذیب کے تمام ذرائع کے لیے ثبوت اور شہادتیں تلاش کر لی ہیں تاکہ آج کے بعد کوئی یہ نہ کہہ سکے کہ فلاں فلاں معاملہ اسلام کے اصولوں کے خلاف ہے یا اسلام کے اصول ترقی اور تہذیب کی راہ میں روکاٹ ہیں"۔

ایران میں [علامہ] سید جمال الدین اسد آبادی (افغانی) کا اثر ورسوخ مغربی طرز کی اصلاح کی اسی جہت کی طرف میلان رکھتا تھا۔ اگرچہ دینی انداز اور ان کے فکر کی گہرائی مالکم خاں یا مرزا یوسف کے مقابلے میں زیادہ تھی۔ یہ بات اب پوری طرح مسلم ہے کہ وہ ایرانی نژاد تھے؛ تاہم ان کا اثر وکردار دنیائے اسلام کے دیگر حصوں میں اپنے وطن کی نسبت یقیناً زیادہ تھا۔ مذہب کے دفاع میں ان کی اہم تصنیف "حقیقت مذہب نیچری" حیدر آباد [دکن] (۱۸۸۱ء) میں لکھی گئی اور پہلی دفعہ شائع ہوئی جو کہ مخصوص مقامی ہندوستانی صورت حالات کا جوابی رد عمل تھی اور اس کا عربی ترجمہ بعنوان "الرد علی الدہریین" اغلباً اصل (فارسی) کتاب سے زیادہ پڑھا گیا۔ تاہم جمال الدین افغانیؒ کے دو مرتبہ کے سفر ایران (۱۸۸۶ء۔۱۸۸۷ء) اور (۱۸۸۹۔۱۸۹۱ء) کے دوران میں وہ (ایسے) بہت سے لوگوں سے ملے جنھیں وہ کافی با اثر سمجھتے تھے۔ ان لوگوں میں آئینی انقلاب کی حمایت میں سرگرم نامور مجتہد سید محمد طباطبائی کے والد سید صادق طباطبائی اور آئینی انقلاب کے مشہور حامی مرزا نصراللہ اصفہانی ملک المتکلمین شامل ہیں۔ ۱۸۹۰ء میں تہران کے جنوب میں واقع درگاہ شاہ عبدالعظیم میں پناہ لیکر اپنے قیام کے دوران میں وہ بہت کم اہم لوگوں سے بھی ملے اور انہیں عمومی طور پر ایرانی جدیدیت کی لہر کو مستحکم کرنے والی شخصیت تصور کیا جاتا ہے، اگرچہ ان کی وفات کے بعد کیے جانے والے دعوؤں کی نسبت ان کی حیثیت کم تر تھی۔

جمال الدین افغانیؒ کے اثر ورسوخ سے روایتی طور پر مربوط موضوعات میں سے نمایاں ترین (موضوع) اتحاد امت(Pan Islamism) ہے، جس نے ایران کی اسلامی جدیدیت میں ایک خاص مقام حاصل کر رکھا ہے، باوجود شیعیت کے نتیجے میں وقوع پذیر ہونے والے انفعال وافتراق کے، یہ محسوس کیا گیا کہ عثمانی اور ایرانی ہر دو سلطنتیں مغربی استعمار کے ہاتھوں انہدام کے خطرہ سے دوچار ہیں اور یہ کہ عثمانی حکمران بطور سلطان نہ کہ بطور خلیفہ کی سربراہی میں ایک اتحاد (کا قیام) ایک مستحسن دفاعی اقدام ہوگا۔ سید جمال الدین افغانیؒ نے ۱۸۹۲ء میں استانبول میں (مقیم) ایرانی جلاوطن افراد کا حلقہ "ازلی" (کے نام سے)

قائم کیا۔ جس کا مقصد حیران کن طور پر ایسے ہی جلاوطن افراد کو مستحکم کرنے کے لیے نشرواشاعت کا کام کرنا تھا۔ ایران و عراق دونوں مقدس شہروں میں (مقیم) شیعہ علما کو خطوط بھجوائے گئے، جن کا موافق رد عمل ظاہر ہوا۔ استانبول اور شیعہ علما کے مابین روابط جمال الدین افغانی کی وفات تک برقرار رہے اور کئی سالوں خصوصاً ۱۹۰۰ء۔ ۱۹۰۳ء تک ان روابط نے ایران کے امور میں کسی حد تک اہم کردار ادا کیا۔ فارسی زبان میں "اتحاد امت" کے بارے میں صرف ٹھوس کام قاچار شہزادے مرزا ابوالقاسم شیخ الرئیس کا تحریر کردہ ایک رسالہ بعنوان "اتحاد اسلامی" (بمبئی ۱۸۹۴ء) ہے، حالیہ سالوں میں اسلامی یک جہتی کی آرزوؤں نے ازسر نو اظہار پالیا ہے، لیکن ان کا مقصد سیاسی اتحاد یا فیڈریشن کے مقابلے میں سنی شیعہ تعلقات کی تجدید ہے۔

جدیدیت کے بعض موضوعات، خصوصاً معاشرتی و تعلیمی اصلاح اور جدید سائنسی تعلیم کے حصول سے دین اسلام کی مناسبت (وموافقت) کو ان کتب میں زیادہ اہمیت نہیں دی گئی، جو انداز اور مقصد کے لحاظ سے بنیادی طور پر دینی (نوعیت کی حامل) نہ تھیں، مثلاً "کتاب احمد" (۱۸۹۶ء) اور "مسالک المحسنین" (۱۹۰۵ء) از طالبوف آذربائیجانی اور اس کے ہم وطن زین العابدین مراغی کا تحریر کردہ "سیاحت نامہ ابراہیم بیگ" (تین جلدیں ۱۹۰۳ء۔۱۹۰۹ء)۔

اگرچہ علما میں سے چند ایک کسی حد تک اصلاحی تحریک سے متاثر ہوچکے تھے، مگر انہوں نے تاحال اپنی تصانیف اور میلانات کے ذریعے اس سے متاثر ہونے کا کوئی اظہار نہیں کیا تھا۔ البتہ جب دستوری انقلاب کا دور (۱۹۰۵ء۔۱۹۱۱ء) آیا تو ہمیں طبقہ علما کی طرف سے، حقیقی پریشانی سے متاثر ہونے کے بعد، عالمانہ اسلوب بیان میں جاری کردہ سیاسی اور معاشرتی اصلاح کے سوالات سے متعلق ایک مربوط اور سنجیدہ بیان دیکھنے کو ملتا ہے۔ زیر بحث تحریر شیعی عقائد کے نقطہ نظر سے دستوری حکومت کے بارے میں ایک مقالہ ہے، جس کا عنوان ہے: "تنبیہ الامۃ وتنزیہ الملۃ در اساس واصول مشروطیت" (بار اول ۱۹۰۹ء، بار دوم مع تعارف تحریر کردہ سید محمود طالقانی، ۱۹۵۵ء)۔ اس کے مصنف شیخ محمد حسین نائینی (۱۸۶۰ء۔ ۱۹۳۶ء) نجف میں مقیم ایک مجتہد تھے، جو تمباکو کے بائیکاٹ (۱۸۹۱ء۔ ۱۸۹۲ء) کا نہایت مؤثر اور زور دار فتویٰ جاری کرنے والے مشہور عالم مرزا حسن شیرازی کے شاگرد رہ چکے تھے اور مشہور دستوریت پسند علما ملا کاظم خراسانی اور ملا عبداللہ مازندرانی کے گہرے دوست تھے۔ دستوری انقلاب (کی تحریک) میں ایرانی علما کی وسیع اور نمایاں شمولیت کو اکثر وبیشتر ابتری اور حالات کے دباؤ (اور) کسی نئی چیز کو تسلیم کرنے میں ناکامی کی صورت میں روایتی علما کی طرف سے ریاست کی مخالفت کے تسلسل کا نتیجہ تصور کیا جاتا ہے، نائینی کے مقالے میں دستوریت کی حمایت میں ایسے مثبت دلائل بیان کیے گئے ہیں جو مستحکم طور پر قرآن و سنت پر مبنی ہیں۔ وہ معاشرے کے اندر توازن قائم کرنے اور بیرونی حملے سے اس کے دفاع کو ریاست کا فرض منصبی قرار دیتے ہیں اور یہ کہ ریاست کے اختیارات صرف ان ذمہ داریوں کی بجا آوری کے لیے ضروری حد تک محدود ہونے چاہئیں؛ (ان میں) کسی قسم کا اضافہ ناگزیر طور پر استبداد کی طرف لے جاتا ہے، جو حکمران کو حقیقی حکمرانی کی خدائی صفات کے قبضہ پر اکساتا ہے اور اس طرح وہ شرک جیسے سنگین گناہ کا ارتکاب کر لیتا ہے۔ ایسی بے راہ روی کو صرف حکمران کی پاک دامنی کی بنا پر روکا جا سکتا ہے اور اسی بنا پر آئمہ کی زندگیوں میں حکومت کا استحقاق انہیں کے لیے مخصوص تھا۔ جو بارھویں امام کی غیوبت کے بعد روئے زمین سے واپس لے لیا گیا اور تمام موجود حکومتوں میں کسی حد تک غصب کا مسلط ہونا یقینی امر ہے۔ تاہم یہ ممکن اور مستحسن بات ہے کہ حکمرانوں کے اختیارات کو کم سے کم کرکے اور نمائندگان کی ایک مجلس (اسمبلی) تشکیل دے کر اس حد کو گھٹا دیا جائے، جو کہ قرآن حکیم میں بیان کیے گئے مشاورتی اصولوں کو عملی جامہ پہنائے گی۔ ایسی مجلس شریعت میں پہلے سے غیر فیصلہ شدہ معاملات یا قرآن وسنت کے عمومی طریقے کے مطابق

مرتب کیے گئے قوانین کو خصوصی طور پر نافذ کرنے کے لیے ایک دستور ساز ادارے کے طور پر کام کرے گی۔ اس مجلس کی کارکردگی کو ایک دستور منضبط کرے گا اور (یہ) اعتراض کہ دستور بہر حال ایک نئے اور جامع ضابطہ قانون کی حیثیت سے شریعت کا مقابلہ کرتا ہے، غلط معلومات اور شرارت آمیزی پر مبنی ہے۔ مجلس دستور ساز (کی حیثیت) کو تسلیم کر لینے کا نتیجہ ایک محدود دستور سازی کے اختیارات (اور) دینی قانون اور لا دینی قانون کی دو عملی ہوگا، لیکن لادینی قانون کی بے ضرری کی ضمانت مجلس دستور ساز میں بہت سے مجتہد حضرات کی موجودگی ہوگی اور بہر صورت شریعت کا مکمل اور عملی نفاذ اس کے احکام کے مطابق زندگی کے تمام مربوط و مدغم پہلوؤں پر ہوتا رہے گا، جب تک کہ امام (غائب) منصۂ شہود پر دوبارہ نہیں آتے۔ دستوری حکومت کی پسندیدگی کے بارے میں نائینی کا بیان شیعی مصطلحات میں نہ صرف یہ کہ اس بات کا اشارہ دیتا ہے کہ علما بعد کے عشروں میں سیاسی زندگی کی قوت حاکمہ کے مصدر کی حیثیت سے قرآن اور دستور دونوں کی طرف رجوع کرنے کے کس طرح اہل ہوے، بلکہ یہ بھی کہ یہ ان کے لیے کیسے ممکن ہوا کہ تمام سیاسی مقاصد کے حصول میں اپنے آپ کو لادینی عناصر کا اتحادی بنائیں۔

جدیدیت پسند فکر و اظہار رضا شاہ کے عہد (۱۹۲۶-۱۹۴۱ء) کے دوران میں مخفی رہا، جس کے زیر اہتمام لادینی نظام کے حامیوں اور مخالف اسلام میلانات (رکھنے والے افراد) نے ایک قوم پرستانہ نظریہ حیات تیار کیا، جس میں اگرچہ اتنی ہمت و توانائی نہ تھی جتنی کہ ہمسایہ ملک ترکی میں، اس کی معزولی اور (اسکے بیٹے) محمدؐ رضا شاہ کی تخت نشینی کے بعد اظہار (خیال) کی کچھ آزادی میسر آئی، جس سے متعدد دینی حلقوں نے فائدہ اٹھایا۔ اگرچہ بعد میں آزادانہ اظہار کے امکانات کو ایک تیز(رفتار) زوال دیکھنا پڑا۔ ایران میں اسلامی جدیدیت نے عالمی جنگ کے بعد کے دور میں مسلسل ترقی کی ہے، خصوصاً آخری عشرہ کے دوران میں دینی ادب کا ایک بڑا ادارہ وجود پذیر ہوا ہے جو جدید انداز فکر کاحامل ہے اور معاشرتی مسائل اورسائنس اور مذہب کے باہمی تعلقات اس کے موضوعات غوروفکر ہیں اور لادینی تعلیم رکھنے والے نوجوانوں کے لیے اسلام کو ایک قابل ادراک انداز میں پیش کرنا اس کا کار (منصبی) ہے۔

محمد رضا شاہ کی تخت نشینی اور جولائی ۱۹۵۳ء میں وزیر اعظم محمد مصدق کی معزولی کے درمیانی عرصہ میں، عوامی امور میں دوبارہ اسلام کا غلبہ، انتہائی درجہ کی فعالیت کے ساتھ دیکھنے میں آیا۔ یہ غلبہ اس دور کی ان سیاسی سرگرمیوں کا نتیجہ تھا جنھیں مقامی ادب کی حمایت حاصل رہی۔ یہ تبدیلی نواب صفوی اور آیت اللہ ابوالقاسم کاشانی اور ان کی زیر سرپرستی چلنے والی تنظیم فدائین اسلام [رک بآں] ہر دو کے اثرات کا نتیجہ تھی۔ فدائین نے کبھی کوئی ہم آہنگ نظریۂ حیات مرتب نہ کیا اورنہ ہی اسلامی مصطلاحات میں ریاست اور معاشرے کی تشکیل نو کے لیے کوئی سنجیدہ پروگرام بنایا۔ ان کے ترجمان مجلہ "زلزلہ" میں اکثر اپنے وقت کے سوالات و موضوعات پر تبصرے کیے جاتے تھے، جبکہ مستقل موضوعات پر صرف جزوی توجہ ہی دی جاتی تھی۔ صدی کے اولین حصے کے مجتہدین کی روایت کو اپناتے ہوے اگرچہ کاشانی نے عارضی طورپر فدائین سے تعاون کیا، یہاں یہ امر یاد دلایا جاسکتا ہے کہ وہ نجف میں ملا کاظم خراسانی کے نمایاں ترین شاگرد رہ چکے تھے۔ اپنی تقاریر اور مراسلات میں کاشانی نے نائینی ہی کی طرح قرآن اور دستور کو سیاسی حاکمیت کے دوہرے ماخذ تسلیم کرتے ہوے اپنے اسلاف کی فکر کو منعکس کیا۔ اس موضوع پر ان کا بیان ایک جارح مناظراتی اثر رکھتا تھا جو اس دور میں (پائی جانے والی) انتہائی درجہ کی کشیدگیوں کا غماز ہے۔

اس وقت ایران کی دینی زندگی میں نمایاں شخصیت کاشانی نہ تھے، بلکہ آیت اللہ حسن بروجردی (۱۸۷۵-۱۹۶۲ء) تھے جو پارسائی اور علم میں کاشانی پر سبقت رکھتے

تھے اور سبقت مسلمہ تھی، وہ خاموش طبع تھے حتیٰ کہ سیاسی رویوں میں گا ہے بگا ہے حکومت وقت کے ہم خیال بن جایا کرتے تھے ۔ بروجردی کو کسی مفہوم میں جدیدیت پسند نہیں کہا جا سکتا، کیونکہ انہوں نے کسی قابل ذکر حد تک اپنے آپ کو سیاسی یا معاشرتی مسائل سے متعلق نہیں کیا تھا، تاہم پندرہ سالوں کے دوران میں، جبکہ انہوں نے واحد "مرجع تقلید" کی حیثیت سے کام کیا ، تو دینی دستور و روایت میں تجدید اور خود تنقیدی کے عمل کی ابتدا کی ، جس نے ان کی وفات کے بعد اپنی رفتار تیز کر دی اور ایران میں مذہبی تشویش و فکر کے (اٹھنے والے) معاصر طوفان میں حصہ لیا۔ بروجردی نے قم سے ملک کے تمام حصوں تک ابلاغ عامہ کا ایک جال بچھایا تاکہ "سہم امام" کی وصولی کو باقاعدہ بنایا جا سکے ۔ یہ ایک ایسا اقدام تھا ، جو بعد کے دور میں دینی رہنمائی اور ہدایات کو لوگوں تک پہنچانے میں مفید ثابت ہوا۔ خالص علمی میدان میں انہوں نے حدیث کے آزادانہ مطالعہ (کے طریقہ) کا احیا کیا اور شیعہ مذہب کی بنیادی کتاب "وسائل الشیعہ تحقیق مسائل الشریعۃ" مؤلفہ محمد بن قسن الحر الآملی پر ناقدانہ طور پر نظرثانی کی۔ انھوں نے شیعہ سنی مفاہمت میں خصوصی دلچسپی لی، اس مقصد کے لیے انہوں نے الازھر کے (یکے بعد دیگرے آنے والے) کئی سربراہوں سے خط و کتابت کی۔ ان کے تعاون سے قاہرہ میں ادارہ "دار التقریب بین المذاہب الاسلامیہ" کے نام سے قائم کیا گیا، جس کا ایک ذیلی دفتر قم میں بنایا گیا، جس نے اپنا ایک ترجمان مجلّہ "الاسلام" نکالا۔ البروجردی نے اپنی وفات تک اس عنوان پر اپنی دلچسپی کو برقرار رکھا، جبکہ کئی سالوں تک تہران اور قاہرہ کے درمیان سفارتی تعلقات کی عدم موجودگی نے الازہر سے روابط کو جاری رکھنا مشکل بنا دیا تھا۔ یہ رکاوٹ ستمبر ۱۹۷۰ء میں دور ہوئی اور الازہر کے سربراہ محمد الفہام نے ۱۹۷۱ء کے موسم گرما میں ایران کا توسیعی دورہ کیا، جس کے دوران میں وہ مشہد میں آیت اللہ محمد ہادی میلانی سمیت بہت سے سرکردہ مجتہدین سے ملے۔ بروجردی کا ایک اور قدم، جس کی بار آوری کا سلسلہ جاری ہے، مغربی یورپ میں شیعہ مبلغین کو بھجوانا ہے، تاکہ وہاں پر مقیم ایرانیوں کی تبلیغی ضروریات کو پورا کیا جا سکے اور (اسلام میں) دلچسپی رکھنے والے یورپی افراد میں شیعی اسلام کی تبلیغ کی جائے.

بروجردی کی وفات سے شیعہ برادری اپنے واحد مرجع سے محروم ہو گئی اور ان کی ہدایت و رہنمائی کا مسئلہ شدید طریقے سے متاثر ہوا۔ یہ بات کھلے بندوں محسوس کی گئی کہ روایتی عمل ، جس کے تحت تقویٰ اور دینی علم میں مسلّمہ حیثیت کے حامل ایک یا زیادہ مجتہد رہنمائی کا منبع و مصدر بنے ، ناقص اور شیعہ برادری کی حقیقی ضروریات کو پورا کرنے سے قاصر تھا۔ بروجردی بے پایاں احترام حاصل کر لینے کے باوجود مصدق کے دور حکومت میں ایران کو ہلا کر رکھ دینے والے واقعات کے رونما ہونے کے دوران میں مستند و معتبر رہنمائی مہیا کرنے میں ناکام رہے اور اس ناکامی کو ایک خامی کے طور پر محسوس کیا گیا اور یہ بھی کہ ان کے جانشینوں کو مثالی طور پر اس سے مبرا ہونا چاہیے ؛ علاوہ ازیں یہ بھی تسلیم کیا گیا کہ روایتی دینی علوم میں مہارت تامہ بذات خود معاشرے کی مؤثر رہنمائی اور عصر حاضر کے مسائل کے اسلامی حل کی دریافت کے لیے ہرگز موزوں (چیز) نہیں ہے، (بلکہ) اس کے برعکس تخصیصی علم کی مختلف قسموں میں اکتساب فیض ، جو کہ اس کام کے لیے لازمی تصور کیا جاتا تھا ، واضح طور پر فرد واحد کی صلاحیتوں سے ماوراء تھا ، اس لیے کچھ (مفکرین) نے یہ نتیجہ اخذ کیا کہ ایک اجتماعی مرجع مستحسن امر ہے ، ان بہت سی تجاویز کو مجوزہ حلوں کے ساتھ ایک کتاب میں یکجا کر دیا گیا ہے ، جسے "بحث دربارۂ مرجعت و روحانیت" کے عنوان سے ۱۹۶۳ء میں پہلی بار شائع کیا گیا اور بعد ازاں وہ "ضمیمہ جات" کے ساتھ شائع ہوئی۔ یہ کتاب جو سات مصنفین بشمول علماء و عام ادبا کی کاوش ہے ، غالبًا نائینی کے دستوری حکومت کے مباحث کے بعد سب سے زیادہ مؤثر اور ٹھوس (تحقیقی) دینی کام ہے۔ اس میں بعض بنیادی

تصورات، مثلاً تقلید ، اجتہاد اور ولایت (تحریر کردہ سید محمد حسین طباطبائی و سید مرتضٰی مطہری) اور عمومی طور پر دینی طبقات اور خصوصی طور پر مرجع کے اصل معاشرتی فرائض (تحریر کردہ مہدی بازرگان و سید محمد بہشتی) کے بارے میں مختصر اور واضح طور پر بیان کیا گیا ہے۔ ممکنہ طور پر اس (کتاب) کے اہم ترین حصے وہ ہیں جن میں بہشتی نے مذہبی ادارے کے لیے ایک آزاد (وخودمختار) معاشی بنیاد فراہم کرنے کی ضرورت پر بحث کی ہے، تاکہ ریاست اور عوام، دونوں کی تابع فرمانی سے اسے آزاد کرایا جائے اور وہ حصے بھی جن میں بازرگان اورسید مرتضٰی جزائری نے انفرادی مرجع کی بجائے اجتماعی مرجع کی تجویز پیش کی ہے (اجتماعی مرجع کے لیے "شورائے فتویٰ " کی نئی ترکیب استعمال کی گئی ہے).

موجودہ دور میں ایران میں شیعیت سے متعلقہ مسائل کے بارے میں، ایسے مباحث (پر مبنی کتابوں) کے علاوہ (دوسری) عالمی جنگ کے بعد دنیاے اسلام میں جدیدیت کے حامی مصنفین کی کتب کے فارسی تراجم بھی پہنچ گئے ہیں۔ جن مصنفین کی اکثر کتب کا ترجمہ کیا گیا۔ ان میں سید قطب ، یوسف قرضاوی اور اخوان المسلمین سے وابستہ دیگر اصحاب اور مولانا ابوالاعلیٰ مودودی (امیر جماعت اسلامی پاکستان) شامل ہیں۔ ان متاثر کن ترجمہ شدہ کتب میں سے سید قطب کی کتاب "العدالة الاجتماعية فی الاسلام" خصوصی طور پر قابل ذکر ہے۔ ان ترجمہ کردہ کتب میں جہاں کہیں شیعی نقطۂ نظر سے مختلف و متضاد آراء آئی ہیں وہاں حسب ضرورت شیعی نقطہ نظر کو حواشی میں بیان کر دیا گیا ہے.

ایران میں موجودہ دور میں سب سے زیادہ لکھنے والے اور جدیدیت پسند مؤثر ادیب مہدی بازرگان ہیں جو کہ متذکرہ بالا اجتماعی طور پر تحریر کی گئی کتاب کے مصنفین میں شامل ہیں۔ ان کی تالیفات میں بعض سنی جدیدیت پسندوں کا واضح اثر (موجود) ہے ، یعنی سائنسی حقیقت کا دینی صداقت کے ساتھ ارتباط و اتصال اور ایک دائمی قائل کر لینے والا انداز بیان، ان کی پہلی تصنیف "مطہریات دراسلام" (مطبوعہ ۱۹۴۳ء و بعد ازاں دوبارہ شائع شدہ) تھی جس میں عبادات کے سلسلے میں اسلام کی تجویز کردہ طہارت میں (مضمر) حیاتیاتی اور صحت بخش افادیت کو تفصیل کے ساتھ اجاگر کیا گیا ہے۔ان کی بعد کی تصانیف کی تعداد تقریباً بیس ہے۔ ان میں مندرجہ ذیل قابل ذکر ہیں : "عشق وپرستش" ایک کتاب بعنوان ذیل "انسان کا مشتری تحرک (Thermodynmics man)" دعا (مطبوعہ ۱۹۶۴ء) جس میں نماز کے نفسیاتی فوائد پر بحث کی گئی ہے اور "درس دینداری" (مطبوعہ ۱۹۶۵ء) جس میں جدید دنیا میں فرد اور معاشرہ کے لیے مذہب کی ضرورت پر زور دیا گیا ہے وہ حکومت مخالف قومی محاذ میں شامل دینی ذہن رکھنے والے طبقہ کی (نئی پارٹی) "نہضت آزادی" کے پس پردہ متحرک افراد میں سے ایک کی حیثیت سے بھی سیاسی طور پر سرگرم رہے۔ اس اہم کام میں سید محمود طالقانی ان کے ساتھیوں میں سے ایک تھے، جو ایک اہم مقالہ "جہاد شہادت" سمیت بہت سی کتب کے مصنف ہیں.

بازرگان اور طالقانی کی اکثر تصانیف "شرکت انتشار" کے نام سے تہران میں قائم ایک ادارہ نے شائع کی ہیں جو کہ جدیدیت پسند دینی ادب کی کتب کی تعداد میں مسلسل اضافہ کر رہا ہے ۔ مثال کے طور پر ان میں سے چند کتب یہ ہیں : علمی غفوری کی کتاب "اسلام و اعلامیہ جہانی حقوق بشر" (مطبوعہ ۱۹۶۴ء) جو اس امر کو، واضح کرتی ہے کہ عالمی انسانی حقوق کا تصور اسلام نے بہت پہلے دے دیا تھا: محمد تقی شریعتی کی تفسیر نوین (مطبوعہ ۱۹۶۷ء) قرآن حکیم کے آخری پارے کی تفسیر جس کا استدلالی انداز بیان نمایاں ہے، محمد مجتہد شبستری کی کتاب "جامعیء انسانی اسلام" (مطبوعہ ۱۹۶۹ء) جس میں اسلام کے آفاقی اور مبنی بر اخوت پہلوؤں پر خصوصی بحث کی گئی ہے.

دینی ادب کی بعض خصوصی اصناف بھی قابل ملاحظہ ہیں۔ ایک تو مقبول عام دینی سوانح عمریاں ہیں۔ جن کے نمایاں ترین مصنف زین العابدین رہنما ہیں ۔ان کی

تحریر کردہ بے حد کامیاب سوانح رسول اکرم "پیامبر" ہے جو پہلی بار ۱۹۲۷ء میں شائع ہوئی اور وہ اب تک پندرہ سے زیادہ مرتبہ طبع ہو چکی ہے، جبکہ پیرس سے ۱۹۵۷ء میں اس کا فرانسیسی ترجمہ شائع ہو چکا ہے۔ رہنما کی کتاب کی نمایاں خصوصیات بیانیہ انداز تحریر اور اختراع کردہ مکالمے کا آزادانہ استعمال ہیں C.V.Gheorghiua فرانسیسی زبان میں تحریر کردہ سیرت رسول اکرم کا فارسی ترجمہ بعنوان "محمدؐ پیا مبرے کہ ازنو باید شناخت" بھی اسی زمرے میں آتی ہے۔

مناظراتی ادب معاصر دینی نگارشات کی ایک اور صنف ہے۔ شیعہ مذہب کے منفرد تشخص پر کثیر تعداد میں کتابیں لکھی گئی ہیں جن میں سے کچھ شیعہ سنی مفاہمت کی کوششوں کے حق میں اور کچھ اس کی مخالفت میں ہیں۔ غالبًا اس زمرے کی بہترین کتاب سید محمد حسین طباطبائی کی "شیعہ دراسلام" (مطبوعہ ۱۹۶۹ء) ہے۔ قم کے مجمع (علمی) کے ہاں سے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے جانشین کے طور پر حضرت علیؓ کے تقرر کے بارے میں شیخ عبدالحسین الامینی کی عربی میں تحریر کردہ بہترین ضخیم کتاب "الغدیر" کا جزوی طور پر فارسی میں ترجمہ کیا جا چکا ہے۔ اس موضوع پر ایک نسبتًا زیادہ مقبول عام گمنام مصنفین کی اجتماعی طور پر تحریر کردہ کتاب "حساس ترین فراز تاریخ یا داستان غدیر" (مطبوعہ ۱۹۶۹ء) ہے۔ دیگر کتب میں علما کے ایک انتہائی مخالف احمد خسروی کی بار بار طبع ہونے والی کتاب "شیعہ گری" ہے جو شیعی عقائد پر کیے گئے اعتراضات کی تردید کی خاطر لکھی گئی ہیں۔ اس فہرست میں پہلے الحاج سراج انصاری کی کتاب "شیعہ چہ می گویئند" (بار سوم مطبوعہ ۱۹۶۶ء) اور محمد تقی شریعتی کی کتاب "فائدہ و لزوم دین" قابل ذکر ہیں۔ آخری بات یہ ہے کہ بہائیت کے خلاف اکثر کتابچوں کی صورت میں وسیع ادب منصۂ شہود پر آ چکا ہے۔

شائع شدہ کتب کے علاوہ نشریاتی لیکچروں نے معاصر اسلامی فکر کو، خصوصاً مساجد میں (نمازیوں کی) گھٹتی ہوئی تعداد کے دور میں، پھیلانے میں بڑا اہم کردار ادا کیا ہے، نامور مبلغین میں سے محمد تقی الفلسفی اور حسین رشید کے نام قابل ذکر ہیں، ان کے لیکچروں کے متن یکجا کرکے کتابی شکل میں شائع کیے جا چکے ہیں۔

عالمی جنگ کے بعد کے دور کی ایک جدت (ایسی) انجمنوں اور تنظیمات کا قیام ہے جو طبع شدہ مواد اور زبانی تقاریر کے ذریعے دین کی تبلیغ کے لیے ہمہ تن مصروف ہیں، ان میں سے اولین "انجمن تبلیغات اسلامی" ہے جس کی بنیاد ڈاکٹر عطا اللہ شہاب پور نے ۱۹۴۳ء میں رکھی۔ اس کا صدر دفتر تہران میں ہے، جب کہ کئی صوبائی شہروں میں اس کے ذیلی دفاتر ہیں۔ اس نے دین کی مبادیات پر بہت سی کتب شائع کی ہیں اور "نوردانش" کے نام سے ایک مجلّہ نکالا ہے اور اسی نام سے ایک سالنامہ بھی۔ اس تنظیم کی سرگرمیاں ۱۹۵۰ء کے عشرہ کے اواخر میں ماند پڑ گئیں۔

۱۹۶۵ء میں مرحوم بروجردی کی خواہشات کی تکمیل کے سلسلے میں ایک دوسرے مجتہد آیت اللہ محمد کاظم شریعت مداری کی سرکردگی میں قم میں "دارالتبلیغ الاسلامی" کے نام سے ایک ادارے کا قیام عمل میں لایا گیا۔ یہ ادارہ محض خالص علم کی خاطر روایتی مدارس کی مانند طلبہ کو دینی علوم نہیں سکھاتا، بلکہ عوام میں مؤثر دینی تبلیغ کے نقطہ نظر سے تعلیم و تربیت فراہم کرتا ہے۔ پڑھائے جانے والے مضامین میں سے ایک انگریزی زبان ہے اور تبلیغی سرگرمیوں کو غیر ممالک تک وسیع کرنے کی تجویز ہے۔ ادارہ کی چوتھی سالگرہ کے موقع پر ایک شاندار اور عمدہ کتاب بعنوان "سیمائے اسلام" شائع کی گئی ہے، جو معاصر دینی ادبا کے رشحات فکر پر مبنی ہے۔ دارالتبلیغ کی سرگرمیوں سے قریبی طور پر وابستہ سید ہادی خراسانی نامی ایک مصنف ہیں جو بین الاقوامی اسلامی حلقوں میں جانی پہچانی شخصیت ہیں اور مشہور دینی مجلّہ "مکتب اسلام" (جاری شدہ ۱۹۵۸ء) کے مدیر ہیں۔

ابھی حال ہی میں تہران میں ایک ادارہ "حسینیہ

ارشاد" قائم کیا گیا ہے جہاں علما اور علمی دنیا کی نامور شخصیات دینی موضوعات پر وقیع لیکچر دیتے ہیں۔ یہ ادارہ اشاعتی کام بھی کرتا ہے ، اس کی مطبوعات میں سے نہایت قابل ذکر "محمد خاتم پیغمبران" (مطبوعہ ۱۹۶۹ء) دو جلدوں پر مشتمل ہے۔ ایام حج کے دوران منیٰ میں "حسینیء ارشاد" کا ایک عارضی ذیلی مرکز قائم کر دیا جاتا ہے، جہاں ایرانی حجاج کو رہنمائی فراہم کی جاتی ہے اور حج کی فضیلت پر لیکچر دیے جاتے ہیں [انقلاب ایران ۱۹۷۹ء کے بعد جو علامہ آیت اللہ خمینی کی زیر قیادت برپا ہوا ، ایران میں صورت حال مکمل طور پر تبدیل ہو چکی ہے ، اس کے لیے رک بہ ایران ، بذیل مادہ در تکملہ]۔

مآخذ : (۱) فریدون آدمیت : فکر آزادی و مقدمہ نہضت مشروطیت ایران، تہران ۱۳۴۰ش ھ /۱۹۶۱ء ؛ (۲) حامد الگر: The Role : Religion and state in Iran of ulma in Qajar Period 1785-1905 ، برکلے ولاس اینجلس ۱۹۶۹ء ؛(۳) وہی مصنف : : Mirza Malkum Khan ، Al Ibiographical study in history of Qajar Iran (زیر طبع) ؛(۴) وہی مصنف : The oppositional role of Sufis, Sants در ، Ulema in twentieth century Iran ، and Scholers طبع ؛ Nikki R.Keddie (۵) یحیٰی مجانی : The world of Islamic Literature in post war Iran ، لنڈن ۱۹۶۰ء، ص ۲۷۱-۲۸۲ ؛(۶) R. Cottam: Nationalism in Iran ، سینٹ پیٹرز برگ ۱۹۶۴ء ؛(۷) Nikke R. Kiddie: An Islamic response to Imperialism Poltical and religions writings of sayyid Jamal-al-Din "al-Afghani" ، برکلے و لاس اینجلس ۱۹۶۸ء ؛ (۹) وہی مصنف : Religion and irreligion in early Iranian nationalism ، در in comparative studies in Society and history ، ۳/۴ (اپریل ۱۹۶۲ء) ، ۲۶۵-۲۹۵؛ (۱۰) آیت اللہ روح اللہ خمینی : حکومت اسلامی یا ولایت فقیہ ، نجف ۱۳۸۹ھ/۱۹۶۹ء ؛(۱۱) K.S Lambton : A recons-ideration of the position of the Marja, Al Taqlid and the religious Institution ، در studia Islamica ، ۲۰ (۱۹۶۴ء) : ۱۱۵-۱۲۵.

(حامد الگر)

۳۔ترکی

عثمانی ، ترکی سیاق و سباق میں "اصلاح" سے شاذ و نادر ہی مذہب میں جدیدیت مراد لی جاتی ہے۔ یہ لفظ زیادہ تر سیاسی اصلاح سے وابستہ رہا ہے ، جس کا مفہوم پہلے پہل (گیارہویں صدی ہجری /سترہویں صدی عیسوی و بارہویں صدی ہجری /اٹھارہویں صدی عیسوی کے دوران میں) پرانے سیاسی نظام کی بحالی اور بعد میں (تقریباً ۱۸۰۰ء کے بعد) بادشاہت اور خلافت کے اصولوں سے مختلف ضوابط کی بنیاد پر ایک سیاسی نظام کی تشکیل نو تھا۔ دینی جدیدیت کے نظریے کو واضح کرنے کے لیے موافقت کے ساتھ کوئی لفظ استعمال نہیں کیا گیا۔ جو دینی اداروں، مثلاً مدارس کو جدید بنانے سے ممتاز (ومختلف) ہو جہاں یہی لفظ ہی استعمال کیا جاتا ہو، ترکی میں اسلامی دنیا کے دیگر ممالک میں پائی جانے والی جدیدیت کی دینی تحریکوں کے مقابلے کی کوئی بڑی ایسی تحریک وجود میں نہیں آئی۔

دینی جدیدیت کی تحریک اور اس کے تصور کی عدم موجودگی دین اور ریاست کی یک جائی کے عثمانی امتیاز کا نتیجہ ہے جو کہ عثمانی ادبا کی طرف سے "دین و دولت" کی اصطلاح کے بکثرت استعمال کی بنا پر ایک علامت بن چکا ہے۔ ادارتی یا دینی مفہوم میں سیاسی اصلاحی تحریکوں سے بے نیاز ہو کر کسی دینی جدیدیت کے ظہور پذیر ہونے کا امکان نہ ہونے کے برابر تھا۔ عثمانی نظام حکومت اسلام اور دینی نمائندوں یعنی علما کو ریاستی تنظیم کے ڈھانچے کے اندر برقرار رکھنے میں سب سے زیادہ کامیاب رہا۔ دینی نظام ، جو کسی روحانی یا مذہبی حاکمیت کی نمائندگی نہ کرتا تھا ، حکمران ادارے کا محض ایک حصہ تھا اور ایک نظم یا اجق [رک بآں] سے منسلک تھا ، اس کا منصب خاص طور پر فقہ کا ارتقا یعنی افتا اور قضا تھا۔ "مدرسہ" دینیات کی ابتدائی درس گاہ نہ تھا، بلکہ فقہ کی تعلیم و تربیت کا مرکز تھا۔ ریاست اور

عدالتوں نے سنی صحیح العقیدگی کو اپنا رکھا تھا اور ماتریدی علم الکلام اور حنفی فقہی مسلک پر خاص زور دیا جاتا تھا۔ یوں دینی مباحث و مناقشات کا امکان محدود ہو کر رہ گیا تھا۔

تاہم سخت تعلیمی و عدالتی نظم و ضبط اور دینی پیشوائیت کے حامل راسخ العقیدگی پر مبنی رواج کے ساتھ ساتھ دینی دستوریت کی ایک دوسری لہر کو بھی رسائی دی گئی، جسے خود مختار روحانی دستور سے قریب تر تصور کیا جا سکتا ہے۔ متصوفانہ سلاسل یا طریقے اپنی کثیر تعداد کے نتیجے میں شاندار تنوع رکھتے تھے ، تاہم ان میں اکثر کم از کم ظاہری طور پر، دنیا و ریاست کے بارے میں نمایاں قدامت پسند معتدلانہ اور انتہا پسندانہ رجحانات میں سے کسی ایک رجحان سے متعلق تھے۔ دینی مناقشے کا امکان صرف اس وقت پیدا ہوا جب علما اور متصوفانہ سلاسل کے مابین مسلمہ حدود کے اندر رہتے ہوے ایک مرتبہ تصادم واقع ہوا۔ جب یہ تصادم صحیح العقیدگی کے اصول تک بڑھا تو علما نے دینی مصطلاحات کی بجاے سیاسی مصطلاحات میں اس کا جائزہ لیا اور ان تصورات کے پیش کرنے والوں کو بدعتی قرار دیا۔ ان تمام معاملات میں علما نے بآسانی سیاسی قوتوں کی تائید حاصل کر لی۔ تاہم ان طریقوں یا متصوفانہ سلاسل کی اکثریت نے کھلے بندوں اظہار خیال سے احتراز کیا اور عثمانی نظام حکومت کے ڈھانچے کے اندر رہ کر اپنی حیثیت کو برقرار رکھا۔ انہوں نے دینی اور سیاسی معاملات میں سکوت اور بے توجہی اختیار کی اور عبادات کی ادائیگی، وظائف اعمال یا شاعری کی طرف زیادہ متوجہ ہو گئے۔ اس رجحان سے نہ صرف ان کا وجود برقرار رہا ، بلکہ معاشرے کے مختلف طبقات خصوصاً صناعوں، فوجیوں اور افسروں میں ان کا وقار بڑھا اور مقبولیت میں اضافہ ہوا۔ یوں متصوفانہ سلاسل نے نہ صرف علما بلکہ عالی مرتبہ سیاستدانوں، بلکہ خود حکمرانوں کو اپنی طرف متوجہ کرکے دین اور سیاست کے مابین اتحاد کی ایک اور مثال پیش کی۔ مزید براں بعد کے دور میں عثمانی سلطنت نے مختلف مجلسی (و معاشرتی) معاملات میں علما کے ساتھ ساتھ مشائخ کی شراکت کو تسلیم کر لیا، یوں وہ سلاسل طریقت کو ریاست کا ایک نیم سرکاری رکن بنانے میں کامیاب ہو گئی۔

بایں ہمہ ریاست میں، علما اور متصوفانہ سلاسل کے طویل عرصے تک شامل رہنے کے باوجود اس وقت دینی و روحانی مناقشات ظہور پذیر ہوگئے جب (گیارہویں صدی ہجری/سترہویں صدی عیسوی) کے دوران میں ان سب کو جدید دنیا کے چیلنجوں کا سامنا کرنا پڑا۔ ان کے مباحث مثلاً قہوہ نوشی، تمباکو نوشی، نشہ بازی، زیورات و جواہرات یا ریشم کا استعمال، روز مرہ زندگی یا دینی رسوم میں غیر ضروری طور پر اسراف ، ریاست اور خدا سے بالا یا ماوراء اختیارات کا عقیدۂ و اعتقاد وغیرہ غیر اہم دکھائی دیتے ہیں، لیکن یہ وہ جدتیں تھیں جو کسی حد تک حکمران طبقہ کے مادی تمول و افراط زر کا شکار معیشت کے ظہور پذیر ہونے کے سبب سے پیدا ہونے والے مالیاتی بحرانوں اور ان کے ساتھ مستلزم عثمانی نظام حکومت میں واقع ہونے والی ٹوٹ پھوٹ کی لائی ہوئی تھیں جو اپنے ہمراہ عوام کا افلاس بھی لائی تھیں۔ ان عوامل کے یک جا ہونے سے "بدعت" دینی مناقشات کا مرکزی موضوع بن گئی۔ علما اور مشائخ نے ان بدعات کے سلسلے میں ایک دوسرے کو مورد الزام ٹھہرایا، جبکہ ریاست کو جو کہ شاید اصل مجرم تھی ، دونوں طبقوں پر اپنی گرفت مضبوط کرنے کا موقع ملا۔ تاہم علما اور صوفیانہ سلسلوں کے روایتی نقطۂ نظر میں جدید دنیا کے چیلنج کے روبرو ہونے سے کوئی اساسی تبدیلی نہ آئی، اس سے اگرچہ یہ نتیجہ اخذ نہیں کرنا چاہیے کہ ایجادات کے بارے میں علما نے ہمیشہ منفی رویہ اپنائے رکھا ۔ عثمانی نظام کی بقا سے وابستہ اپنے مفادات کی بنا پر کسی ممکنہ تبدیلی کے بارے میں ان کا رویہ اصول مصلحت کے تابع تھا۔ صرف چند معاملات میں ہی انہوں نے کھلم کھلا حکومت کی پالیسیوں اور اصلاحی کوششوں کی مخالفت کی۔ کشیدگی کے ادوار میں علما ریاست کی بجاے صوفیا کے مخالف ہو گئے اور ان کے حملوں سے ان کے سلاسل اور زیادہ بدنام ہوے۔ یہ زمانہ مابعد کے زوال اور بدنامی کا ایک اہم دور تھا ، علما

نے مجموعی طور پر مستقل مزاجی کے ساتھ حکومت کی طرف داری کی ، اگرچہ نسبتاً کم درجہ کی لچک کے ساتھ ، لیکن بحران کے پہلے دور میں انہوں نے دینی قوت اور اقدام کے ایک واضح نقصان کے باوجود اپنے آپ کو بچائے رکھا۔ لہٰذا یہ دونوں دینی ادارے ۱۸۰۰ء سے کافی پہلے زوال پذیر ہوچکے تھے ۔ قبل ازیں گیارہویں صدی ہجری/سترہویں صدی عیسوی کے وسط میں قوچی بیگ [رک باں] اپنے "رسالہ" میں طبقہ علما کی بدعنوانی کے بارے میں اظہار خیال کر چکا تھا اور بعد میں حاجی خلیفہ(کاتب چلبی [رک باں]) نے اپنی تصنیف "میزان الحق فی اختیار الحق" (انگریزی ترجمہ از The balance of truth:G.L.Lewis ، ۱۹۵۷ء) میں علما اور مشائخ کے مابین ہونے والے بیہودہ مناقشات کا تمسخر اڑایا ہے اور مدارس میں عقلی اور دینی علوم میں انتہائی درجہ کی بے علمی کا رونا رویا ہے۔ متصوفانہ سلاسل حقیقت سے زیادہ دور ہوتے گئے، جبکہ علما مکمل طور پر دنیا کی طرف متوجہ ہو گئے۔

(سلطان) سلیم ثالث کے دور حکومت (۱۷۸۹۔ ۱۸۰۷ء) میں ، جو کہ جامع اصلاحات کے سلسلے میں سنجیدہ کوشش کا اولین دور ہے ، علما دینی اصلاح کی نسبت دنیوی معاملات میں زیادہ سرگرم دکھائی دیے۔ اس سلطان کو پیش کیے جانے والے منصوبوں میں سے بہترین منصوبہ ایک بلند مرتبہ عالم ملا عبداللہ کا تیار کردہ تھا۔ تاہم دینی اداروں کی اصلاح کے سلسلے میں اس کی سفارشات میں سے کسی ایک نے نہ تو علما کے سربراہ شیخ الاسلام کو متاثر کیا اور نہ اس کے ساتھی علما کو، اس طرح (ان سفارشات) نے کوئی ایسی واضح اثر پذیری نہ دکھائی جسے دین میں جدیدیت قرار دیا جا سکے اس کے بجائے اس سے ، صوفیانہ سلسلوں کی مزید رسوائی ہوئی اور ۱۸۲۶ء میں محمود ثانی کی فوجی رجمنٹ کی طرف سے علما کی حمایت کے ساتھ ان میں سے ایک بکتا شیہ پر لائی ہوئی تباہی کی بدولت ان پر ایک مہلک ضرب لگی، کیونکہ ان دونوں (طبقات) میں مبیّنہ طور پر اتحاد ہو چکا تھا۔ اس وقت سے (تاحال) صوفیوں کی قوت، دو وقفوں، یعنی عبد الحمید ثانی (۱۸۷۶۔۱۹۰۹ء) اور ۱۹۴۰ء کے سوا، کبھی بحال نہیں ہوئی۔

دینی ادارہ کے مرتبہ میں بنیادی تبدیلی کا اولین نشان اس وقت ظاہر ہوا جب تنظیمات چارٹر کی کچھ دفعات کو عملی جامہ پہنایا گیا۔ پہلے پہل علما دینی جدیدیت کے لیے "تنظیمات" کی اصلاحات کے نتائج سے بے خبر رہے ، جبکہ یہ "تنظیمات" مذہبی ادارے کو سیاست میں مزید ملوث کرنے میں ایک نیا قدم ثابت ہوئیں، اس کے ساتھ ہی انہوں نے دین اور ریاست کے مابین اوّلین تفریق کو عیاں کر دیا ، مثال کے طور پر جبکہ دینی ادارہ کے سربراہ کی حیثیت سے شیخ الاسلام کو کابینہ میں ایک مستقل اور نمایاں مرتبہ دیا گیا ، نصف عدالتی نظام کو نئی وزارت انصاف کے لیے مختص کر دیا گیا ، کارخیر کے اداروں کا انتظام وزارت اوقاف کو سونپا گیا اور نئے قائم ہونے والے سکولوں کو وزارت تعلیم کے ماتحت کر دیا گیا۔

اداروں کے عوامی بنائے جانے کے اس رجحان کے باوجود، جو کہ روایتی طور پر شیخ الاسلام اور "مدارس" کے زیر کنٹرول تھے اداروں نے دنیوی معاملات میں واضح کردار ادا کرنے کا آغاز کر دیا ۔ ان سرگرمیوں میں اداروں کو عوامی بنانے کی جدوجہد سے لیکر "مجلّہ" کی قانونی تدوین کو سبوتاژ کرنے اور یورپی طاقتوں کی طرف سے اصلاحات کو مزید لادینی بنانے کے خلاف ریاست کی حمایت کرنے اور حکمرانوں کی معزولی کے لیے خفیہ سازشوں میں حصہ لینے تک (کے کام) شامل ہیں۔ یہ اس حقیقت کی طرف اشارہ ہے کہ علما اپنا داخلی اتحاد کھو چکے تھے اور ریاست کے ساتھ ان کا تعلق و رابطہ کمزور پڑ چکا تھا۔

"تنظیمات" اور نوجوان عثمانیوں کی دستوری تحریک کے دوران میں علما میں کوئی نمایاں دینی مفکر نہ ابھرا ، طبقہء علما میں صرف نمایاں شخصیت احمد جودت پاشا (۱۸۲۲۔ ۱۸۹۵ء [رک باں]) کی تھی۔ وہ صرف اس وقت مشہور ہوے ، جب انہوں نے دینی دستور کو چھوڑا اور ایک لادینی سیاست دان بنے۔ وہ اپنے دور کے عظیم ترین مصلح تھے۔

ایک جانب تو وہ تنظیمات کے سیاستدانوں کی طرف سے (ظاہر کیے جانے) نئے فرانسیسی ضابطہ قانون کے مکمل اخذ و قبول کے رجحان کو کچلنے میں کامیاب ہوے تو دوسری جانب انہوں نے ایک جدید قانونی نظام کی ضروریات کو پورا کرنے میں شریعت کے نمائندوں کی حیثیت سے علما کی نااہلی کو تسلیم کیا۔ "مجلّہ" [رک باں] تدوین (۱۸۷۰۔ ۱۸۷۷ء) اور "قانون اراضی" اسلامی قانون کی تدوین اور اسے جدید بنانے کے سلسلے میں ان کی مساعی کا ثمرہ تھیں، تاہم روشن خیالی پر مبنی ان کا نظریہ جدید دستوریت تک وسعت نہ رکھتا تھا ، جبکہ فقہی امور میں نوجوان عثمانیوں کی طرف سے ان کے جدیدیت پسند ہونے کی حیثیت سے ان کی تحسین کی گئی۔ انہوں نے دستوریت کے حامیوں کے خلاف (سلطان) عبد الحمید ثانی کی حمایت کی۔ اگرچہ یہ وہی حکمران تھا جس نے قدامت پسند شیخ الاسلام حسن فہمی [رک باں] کے دباؤ کے تحت قانون کی تدوین کے سلسلے میں جودت پاشا کے کام میں مداخلت کی تھی۔

(سلطان) عبد الحمید ثانی(۱۸۷۶۔۱۹۰۹ء)[رک باں] کا دور حکومت کسی بھی طرح کی دینی اصلاح کے لیے مکمل طور پر ناموافق تھا۔ اس کی بجائے متصوفانہ سلاسل اور خصوصاً وہ جو عثمانی سلطنت میں کوئی تاریخی حیثیت نہ رکھتے تھے اور زیادہ تر شمالی افریقہ سے درآمد کیے گئے تھے اور عرب ممالک میں عثمانی اثر و نفوذ کی تجدید کے لیے سلطان عبدالحمید جن کی حوصلہ افزائی کرتے دکھائی دیتے تھے، دوبارہ ابھرے۔ یہ سلاسل گمنامی کے مراکز بن گئے اور سیاسی مقاصد کے لیے انہیں استعمال کرنے کی کوشش نے ماضی کے مقبول مذاہب کی قسمت کا فیصلہ کر دیا۔ یہ بات قابل لحاظ ہے کہ "اتحاد امت" کے حامی (سلطان) عبد الحمید کے عہد حکومت میں محمد عبدہ' [رک باں] جیسے جدیدیت کے علمبرداروں کے نظریات کی کوئی جھلک (ترکی میں) دکھائی نہیں دیتی۔ اگرچہ (وہاں) مادہ پرستوں کی تردید و تغلیط کے سلسلے میں علامہ جمال الدین افغانی" [رک باں] سے فیضان یافتہ صنف ادب کی بہتات تھی۔

اس کے برعکس محمد عبدہ' کی جدیدیت کا کچھ اثر سلطان عبد الحمید سے برسرپیکار لادینی دانش ور طبقہ کی ۱۹۰۸ء سے قبل کی تحریروں میں پایا جاتا ہے، نوجوان ترکوں میں سب سے زیادہ ملحد تصور کیے جانے والے ڈاکٹر عبد اللہ جودت پہلے آدمی تھے جنھوں نے اپنی جلاوطنی کے دوران میں شائع کیے جانے والے اپنے مجلّہ "اجتہاد" میں محمد عبدہ' کے نظریات کو جگہ دی۔ ۱۹۰۸ء میں دستوری حکومت کی بحالی کے بعد پہلا جدیدیت پسند مجلّہ "صراط مستقیم" (بعد ازاں سبیل الرشاد) ان نوجوان علما کے ترجمان کی حیثیت سے سامنے آیا جو قدیم عثمانی عہد کے مفہوم میں کسی دینی نظام میں منضبط نہ تھے۔ اس جدیدیت پسند مجلّہ کی اہم ترین شخصیات تاہم نوجوان ترکوں کی بین الاقوامی عثمانیت اور مصری جدیدیت پسندوں کی عرب قوم پرستی کے درمیان (رونما) ہونے والے تصادم سے پیدا ہونے والے اشکالات کی وجہ سے معذور اور بے طاقت ہو گئیں۔ یہ مجلّہ محمد عبدہ' کی بجائے رشید رضا کا اتباع کرتا نظر آتا تھا۔ درحقیقت صراط مستقیم میں محمد عبدہ' کو بہت ہی کم جگہ دی گئی؛ ان کے بارے میں صرف دو مقالے شائع کیے گئے اور وہ بھی ترجمہ شدہ۔ عرب ممالک میں جدیدیت تصور کی جانے والی چیز ترکی میں عثمانی خلافت کے خلاف دینی ردعمل سمجھا جاتا تھا۔ مغربیت پسند لادینی لوگ ان جدیدیت پسندوں کو رجعت پسند کہہ کر ان کی مذمت کرتے تھے۔ دو شاعروں توفیق فکرت اور محمد عاکف کے مابین (ہونے والا) مباحثہ جدیدیت پسندوں اور لادینیت کے حامی لوگوں کے مابین متصادم نظریات کی کش مکش کی ایک مثال ہے، جبکہ صراط مستقیم کے جدیدیت پسند "سبیل الرشاد" میں مستعدی سے قدامت پسند بن گئے۔ جونہی مغربیت پسندوں اور قوم پرستوں نے انہیں دعوت مبارزت دی، دینی جدیدیت کے مقصد کو لادینی دانش ورانہ طبقے نے زیادہ قوت سے اپنا لیا۔ عبداللہ جودت [رک بہ جودت] اور قلیچ زادہ دونوں نے "اجتہاد" میں (اپنی تحریروں میں) روایتی علما اور جدیدیت پسندوں دونوں پر حملے کیے ۔ تاہم ترک قوم

پرست طبقات میں نمایاں ترین اور بااثر شخصیت ضیاگولپ (۱۸۷۶-۱۹۲۴ء) [رکّ بہ گولپ] ہیں۔ وہ اپنے ہم عصر روسی سلطنت میں ترک مسلمانوں کے دینی عالم اور مصلح موسیٰ جار اللہ یا بے جف کے برعکس ماہر دینیات یا دینی مفکر نہ تھے۔ ایک رومانیت پسند ہر دل عزیز لیڈر اور قوم پرست ماہر سماجیات کی حیثیت سے انہوں نے تین اصولوں پر مبنی نظریہ حیات مرتب کیا۔ جس میں اسلام صرف مغرب زدہ جدیدیت اور ترک قوم پرستی کے ثقافتی احیاے نو کے (دائرہ) کے اندر اندر شاندار (اور اہم) مقام رکھتا تھا۔ گولپ کی بکھری ہوئی تحریروں (طبع و ترجمہ N.Berkes) میں ان کے اسلامی جدیدیت پر مبنی نظریات اور لادینی ریاست اور قومی ثقافت کے بارے میں ان کے تصورات ایک دوسرے سے لازم و ملزوم ہیں۔

گولپ کی "دینی جدیدیت" نے کمالی عہد (۱۹۲۳-۱۹۳۸ء) کے زیادہ بنیادی لادینی نظام (سیکولرازم) کے لیے راستہ ہموار کیا۔ کمال اتاترک (۱۸۸۱-۱۹۳۸ء) "اسلامی علوم" علما ، مدارس اور متصوفانہ سلاسل سے اور بھی زیادہ اجنبیت اور دوری رکھتے تھے، جنہیں وہ ہمیشہ پس ماندگی ، جہالت ، توہّم اور سازش سے مستلزم گردانتے تھے اور سیاسی اور سماجی اداروں میں انہیں کوئی مرتبہء و مقام نہ دیتے تھے۔ ان کی نمایاں انقلابی تبدیلیوں میں سلطانیت ، خلافت اور اسلامی قانون کی ممانعت شامل تھی ، علما کی تنظیم ، مدارس اور متصوفانہ زاویے ختم کر دیے گئے اور ان کی املاک وقف انتظامیہ کو منتقل کر دی گئیں جو کہ پہلے ہی سے حکومت کا ایک محکمہ بن چکی تھی۔

کمالی اصلاحات کو اسلام کا مکمل قلع قمع تصور کرنا درست نہ ہو گا۔ درحقیقت جس اسلام کا قلع قمع کیا گیا وہ عثمانی طرز حکومت و مذہب میں پیچیدہ طور پر الجھا ہوا نظام تھا۔ جس حد تک اسلام اس تاریخی نظام سلطنت میں دستور یا رواج بنا ہوا تھا ، یہ ہمیشہ رسم پرستی اور جمود پن میں مبتلا رہا (اور) اس نظام سلطنت کے خاتمے سے اسے ناگزیر طور پر نقصان پہنچا ۔ اب اسلام کو(اس کے) ماننے والے کی رضاکارانہ پابندی پر منحصر کر دیا گیا۔ مقامات عبادت کو کھلا رکھا گیا اور ان کا انتظام دینی امور کے ایک محکمہ کے سپرد کر دیا گیا، جس کے مالی معاملات ریاست کے کنٹرول میں تھے ، لیکن یہ محکمہ دینی یا اعتقادی حاکمیت کے کسی خصوصی استحقاق سے محروم تھا، جب کہ تسلیم شدہ مذاہب (اسلام ، عیسائیت اور یہودیت) کو قانونی تحفظ دیا گیا، ان مذاہب سے متعلق کسی سیاسی تنظیم کی ممانعت کر دی گئی اور کسی نئے فرقے یا صوفی سلسلے کے قیام کو ممنوع قرار دیا گیا۔ سلطنت عثمانیہ کے زوال اور سقوط کا مظاہر تصور کیے جانے والے قدیم مذہبی اداروں کے زوال وجمود اور بدعنوانی نے کمالی اصلاحات کو زیادہ آسان بنا دیا اور بعض اوقات انہیں اس سے بھی زیادہ قابل بنا دیا جتنا کہ ہم خیال کرتے ہیں۔

دوسری عالمی جنگ کے بعد جوش و خروش سے (جس کی وجہ سے کمالی دینی اصلاحات کو عملی جامہ پہنانا بہت زیادہ آسان ہو گیا تھا) اسلام کے بارے میں ایک نئی دل چسپی پیدا ہو گئی۔ یہاں دوبارہ اب جدیدیت کے مفہوم میں ہمیں :سلاح کا کوئی نشان نظر نہیں آتا، جیسا کہ ہمیشہ ترکی روایت کا معاملہ رہا ہے۔ ارتقاء کے چار خطوط امتیازی قرار دیے جا سکتے ہیں: (۱) اسلام میں علمی دلچسپی ، تاریخی نوعیت کی کتب کے ایڈیشن یا (ان کے) متون کے تراجم اور کچھ عمرانیاتی مطالعات ؛ (۲) ابھرتے ہوے طبقہء امرا کی مذہب سے بڑھتی ہوئی دلچسپی ، جس کا اظہار خصوصاً قدیم دینی عمارات کی مرمت یا نئی مساجد کی تعمیر کے سلسلے میں اور مذہب کے مظاہر، مثلاً مذہبی تعطیلات کی پابندی، تلاوت قرآن ، مولد (النبیؐ) کے موقع پر نعت خوانی ، خیرات ، حج اور روزے کی ادائیگی میں ہوا ؛ (۳) نئے غیر قانونی و اکثر غیر روایتی طرز کے صوفیانہ سلاسل کا ظہور، مثلاً فرقہ وارانہ احتجاجی گروہ جنہیں مجموعی طور پر صنّاعوں ، چھوٹے دوکانداروں اور تاجروں کی تائید و حمایت حاصل تھی ؛ (۴) شریعت اور حتی کہ اسلامی ریاست کی بحالی کے پر شور مطالبہ کرنے کے غیر لادینی رجحانات۔ اس فیصلہ کن

مخالف کمالی رجحان کو مغرب زدہ دانشوروں کے غیر مطمئن طبقات اور قوم پرست نوجوانوں کے ایک دھڑے کی تائید و حمایت حاصل تھی۔ ان سب کو مکمل آزادی ، کسی حد تک ایک جماعتی، حکمرانی کی بجائے حزب اختلاف میں کثیر جماعتی نظام کے وجود میں آنے پر دی گئی اور کسی حد تک جمہوری آزادی کے مستحکم ہونے پر، اس حقیقت نے ان لوگوں کی ، جو انہیں مذہبی جدیدیت کی علامت سمجھتے ہیں اور ان کے بارے میں یہ یقین بھی رکھتے ہیں کہ وہ ماضی کی طرف رجعت پسندانہ عود کی علامت ہیں۔ اس طرف رہنمائی کی کہ وہ انہیں مذہبی اصلاح کے کمالی تصور سے آگے کے مرحلے کے طور پر پیش کرتے ہوے ان کے ساتھ ایک مبالغہ آمیز اہمیت وابستہ کریں۔ یہ سب (کچھ)، جو مختلف طبقوں، پیشوں، خطے اور سیاسی حلقوں کے محرکات اور صف بندیاں دکھائی دیتے ہیں ، اس بات کی غمازی کرتے ہیں کہ مذہب سیاسی کشمکش کا نکتہ بن سکتا ہے، جیسا کہ یہ تمام جمہوریتوں میں (بنا ہوا) ہے [ترکی میں بھی حالیہ برسوں میں وسیع تبدیلیاں رونما ہوئی ہیں اور وہاں مذہبی جدیدیت کے خدوخال بڑی تیزی سے ابھر رہے ہیں ، اس کے لیے دیکھیے ترکی ، بذیل مادہ ، در آ آ ، تکملہ]۔

مآخذ: ضیا گوک الپ: Turkish Nationalism and westem civilzation ، طبع و ترجمہ N.Berkes، ۱۹۵۹ء ؛ (۲) G.Jaschke: Nationalismus und religion Im turkischen Befreiungskriege، در WI، ۱۸، (۱۹۳۶ء)، ص ۵۴-۶۹ ؛ (۳) وہی مصنف : Zur Krisis des Islams Beitrage zur Arabisik, semitistik in der Turkei und Islamwissen schaft، (۱۹۴۴ء) ، ص ۵۱۴-۵۳۰ ؛ (۴) Der Islam in der neuen turkei، در WI ، بغیر نمبر شمار شمارہ ۱ (۱۹۵۱ء) ؛ (۵) J.k Birge: Bektashi order of dervishes ، ۱۹۳۷ء ؛ (۶) S.Yaltkaya: Tanzimattan Evvel ve sonra Medreseler، Tanzimat ، در Tanaimat، جلد ۱ (استانبول) ۱۹۴۰ء ، ۴۶۳-۴۶۷ ؛ (۷) H.A.R.Gibb: Modem trends in Islam، لندن ۱۹۴۵ء ؛ (۸) H.Bowen: Islamic society and the west ، وہی مصنف و لندن ۱۹۵۷ء ؛ (۹) ابو العلا مادرینی: Ahmet cevdet pasa ، استانبول ۱۹۴۶ء ؛ (۱۰) U.Heyd: The ottoman seripta and westernization in the time of selim III and Mahmud II ، در Scripta Hierosoloymitama، ۹ (۱۹۶۱ء): ۶۳-۶۹ ؛ (۱۱) وہی مصنف : Islam in Modern turkey، در R.C.AS.J ، (۱۹۴۷ء) ، : ۲۹۹-۳۰۸ ؛ (۱۲) وہی مصنف: Foundations of Turkish nationalism ، ۱۹۵۰ء ؛ (۱۳) E.Erisirgil : Bir fikr Adaminin Romani, Zia Gokalp، استانبول ۱۹۵۱ء ؛ (۱۴) وہی مصنف : Mehmet Akif Islamic bir sairin romani، انقرہ ۱۹۵۶ء ؛ (۱۴) A. Adnan Adivar: Interaction of Near Easleen Islamic and western thought in turkey، در Eastern Culture and Society، طبع T. Cuyler Young، ۱۹۵۱ء ؛ (۱۵) B.Lewis: Islamic revival in Turkey ، در International Affaris، ۲۸ (۱۹۵۲ء) ص ۳۸-۴۸ ؛ (۱۶) وہی مصنف : The emergence of Modern Turkey ، لندن ۱۹۶۸ء ؛ (۱۷) L.V.Thomas: Recent developments Turkish Islam، در MEJ ، (۱۹۵۲ء) ص ۲۲-۴۰ ؛ (۱۸) E.Marm-orstein : Religious opposition to nationalism in the Midle East، در International Affairs، ۲۸ (۱۹۵۲ء): ۳۴۴-۳۵۹ ؛ (۱۹) H.J.Kissling: The Social and Educational role of dervish orders in the ottoman Empire ، در Studies of Islamic cultural History ، طبع G.E.Von Gruneliaum ، ۱۹۵۴ء ؛ (۲۰) H.Reed: Revival of Islam in secular Turkey ، در MEJ ، ۶ (۱۹۵۴ء) ، ص ۲۶۷-۲۸۲ ؛ (۲۱) A.D. Rustow : Politics and Islam in Turkey ، در Islam and the west ، طبع R.Frye ، ۱۹۵۷ء ؛ (۲۲) W.C.Smith: Islam in Modern History ، پرنسٹن ۱۹۵۷ء ؛ (۲۳) T.Z.Uunaya: Islamiclik cereyani ، استانبول ۱۹۶۴ء ؛ (۲۴) I.H. Uzu- ncarsili: Osmanli Devletinin Ilmiye Teskilati ، انقرہ ۱۹۶۵ء ؛ (۲۵)

The government of the ottoman Empire:A.H.Lybyer ، ۱۹۲۲ء ؛ (۳۶) Din ve Ideoloji :S.Mardin، انقرہ ۱۹۶۹ء ؛ (۲۷) The development of secularism in :N.Berkes Turkey ،مطبوعہ مانٹریال ۱۹۶۴ء .

(N.Berkes)

۴۔ برصغیر پاک و ہند

ملت اسلامیہ میں سے سب سے پہلے ہندوستانی مسلمانوں کو مغربی تہذیب سے واسطہ پڑا، لیکن یہ جنگ پلاسی ۱۷۵۷ء کے بعد برطانوی ایسٹ انڈیا کمپنی کی حکومت کے دور حکومت کی بات ہے کہ ان کی زندگیاں اور ذہن مغربی اداروں کے براہ راست زیر اثر آئے۔ شرعی قانون کی شخصی دفعات کے سوا سول و فوجداری اصلاحات "اینگلو محمڈن لاء" کی شکل میں اٹھارہویں صدی عیسوی کے آخری عشروں میں کی گئیں [رکّ بہ پاکستان]۔ یہ ہندوستانی مسلمانوں کی قانونی اور معاشرتی زندگی میں متأثر کرنے والی اصلاحات کی پہلی اہم مداخلت تھی، لیکن انہوں نے اس جدیدیت کی تشکیل و ارتقا میں کوئی کردار ادا نہ کیا۔

اٹھارہویں صدی کے اواخر اور انیسویں کی ابتدا میں کچھ ہندوستانی مسلمان سیاحوں نے مغرب کا براہ راست اثر محسوس کیا۔ ان میں احتشام الدین ، یوسف خاں کمبل پوش اور مرزا ابو طالب خاں [رک بآں] شامل ہیں، ان میں آخری صاحب سب سے زیادہ اثر پذیر اور تجزیاتی (ذہن رکھتے) تھے۔ ہندوستان کے مسلمان امرا میں رائے کو تشکیل دینے میں ان سیاحوں کا اثر قابل ذکر نہیں ہے۔

جدیدیت کی مناظراتی تشکیل کے سلسلے میں سر سید احمد خاں [رک بآں] کا نام لیا جاتا ہے۔ بلاشبہ جن کی تحریروں نے بعد کے ارتقا کے لیے بنیاد کا کام دیا ، لیکن ان مباحثوں کا حقیقی (اور اصلی) نمونہ ایک عشرہ یا اس سے پیشتر کرامت علی جونپوری (م۱۸۷۳ء) نے اپنی تصنیف مآخذ العلوم میں پیش کیا ہے (انگریزی ترجمہ ، عبیدی و امیر علی ، کلکتہ ۱۹۶۷ء)۔ بعد ازاں وہ ایک بالکل مانوس مناظراتی نظریہ پیش کرتے ہیں کہ جدید سائنسی اکتشافات نہ صرف قرآن حکیم سے مطابقت رکھتے ہیں، بلکہ یہ اس کے فیضان کا نتیجہ ہیں۔ جو سپین سے یورپ میں پہنچا اور یہ کہ مغربی سائنسی اکتشافات میں انہماک سے وہ حقیقۃً اپنے مذہب میں مضمر صداقت کی طرف مائل ہوں گے.

سر سید احمد خاں کی عظیم شخصیت ہندوستانی مسلم جدیدیت کے سارے ڈھانچے پر چھائی ہوئی ہے۔ وہ انیسویں صدی کے دو معیاروں "عقل" اور "فطرت" کے ادراک سے قرآنی وحی کی مدلول صداقت اورمراد لی جانے والی تعبیرات کو برابر کا درجہ دیتے ہیں۔ وحی خدا کا کلام ہے اور فطرت خدا کی تخلیق ہے ، ان ہر دو کے درمیان کوئی تضاد نہیں ہو سکتا ۔ اسلامی قانون کے چار مآخذ میں سے وہ اجماع [رک بآں] کو مسترد کرتے ہیں ، اس کی جگہ پر قیاس [رک بآں] بذریعہ اجتہاد [رک بآں] کے قائل ہیں جسے کہ وہ ہر تعلیم یافتہ اور ذہین مسلمان کا حق تصور کرتے ہیں ؛ وہ حدیث [رک بآں] کے وسیع ذخیرے کی ثقاہت اور قانونی جواز پر شک کرتے ہیں اور قرآن حکیم کی مکمل طور پر از سر نو تعبیر و تشریح پر اپنی توجہ مرکوز کرتے ہیں۔ وہ اپنی تفسیر قرآن میں نسخ (دیکھیے) کے جواز کو تسلیم نہیں کرتے (اور) اسے یہودی ، عیسائی اور مسلم الہامی کتب کے تاریخی سلسلہ کے تناظر میں دیکھتے ہیں کہ بعد کی الہامی کتب سابقہ کتب کو منسوخ کرتی ہیں۔ ان کا عقیدۂ جرم وسزا ، تصور ملائکہ اور تصورِ جنات ٹھوس و مربوط نہیں ہے ، بلکہ عقلیات پر مبنی ہے ۔ اسلام کے سماجی نظام کی تفصیل و وضاحت میں وہ غلامی یا کثیر الازدواجی کے جواز کے خلاف تھے۔ دوسری طرف وہ جائیداد یا سرمایہ پر سود کو جائز قرار دیتے تھے اور ربا کو سود مرکب کہتے تھے.

سر سید احمد خاں کے (اس) کام کو ان کے رفقا نے آگے بڑھایا جن میں سے چراغ علی نے ایک جدید مسلم ریاست میں اصلاح کے امکانات کے بارے میں بھرپور انداز سے لکھا ہے اور جہاد [رک بآں]کے بارے میں وہ (مسلمانوں کے مسلمہ مؤقف کے برعکس) زیادہ جدید انقلابی تصور رکھتے تھے۔ سرسید کی تعلیمی اور سیاسی پالیسیوں کو عملی

جامہ پہنانے والے ان کے جانشین محسن الملک مہدی علی خاں کے دینی نظریات مقابلتاً زیادہ معتدل تھے۔ سر سید احمد خاں اور ان کے رفقا کے تصورات کو برعظیم پاک و ہند کے امیر اور متوسط طبقہ کے امرا نے صرف جزوی طور پر تسلیم کیا، ان نظریات کے اکثر و بیشتر وضاحتی حصوں کو مسترد کر دیا گیا، لیکن بحیثیت مجموعی ان تصورات نے (ذہنی) افق کو وسعت دی اور دینی اعتقادات میں آزاد خیالی کو جگہ ملی۔ علما نے ان نظریات کی مکمل طور پر تغلیط و تردید کی۔

سید امیر علی [رک باں] نے مسلمان اور مغربی قارئین (دونوں) کے لیے بھر پور طریقے سے انگریزی زبان میں لکھا۔ سر سید احمد خاں کی تحریک علی گڑھ سے ان کا کوئی تعلق نہ تھا، لیکن وہ اس سے کافی حد تک متاثر تھے اور انہوں نے اس (تحریک) کے مناظراتی اور اصلاحی نظریات کی اشاعت کی۔

اگرچہ سرسید احمد خاں احیاے دین کی تحریک کو رجعت پسندانہ تصور کرتے ہوے اس کے مخالف تھے، تاہم ان کے ساتھی حالی [رک باں] کی "مسدس" دوسری نظموں میں جدیدیت کے ضمن میں یہ ایک اکثر زیر بحث آنے والا موضوع بن گئی؛ یہ عنصر اقبال [رک باں] کی شاعری میں اوج کمال پر جا پہنچا [بحیثیت مجموعی سرسید احمد خاں مسلمانوں میں تعلیمی جذبہ پھونکنے میں تو کامیاب ہوے، لیکن وہ مذہب میں اپنے جدید خیالات سے متاثر کرنے میں بری طرح ناکام رہے، ان کے خیالات و افکار نے ایک محدود حلقے کے سوا کوئی اثرات نہیں چھوڑے]۔

محمد اقبال (۱۸۷۵ـ۱۹۳۸ء) بیسویں صدی کی ہندوستانی مسلم جدیدیت کے سلسلے میں سب سے اہم شخصیت ہیں؛ سید احمد خاں کے مقابلے میں ان کا تصور جدیدیت اور تجزیہ زیادہ لطیف، مبہم، بحیثیت مجموعی، عسیر الفہم اور بعض اوقات متضاد و متصادم ہے، ان کا پیغام بنیادی طور پر شاعرانہ، کسی حد تک دانشورانہ ہے، لیکن مؤثر دینیاتی انداز سے عاری ہے۔

اقدار کا مجموعہ، جس کا انتخاب اقبال نے کم و بیش اپنی مرضی سے کیا ہے، براہ راست قرآن حکیم سے ماخوذ نہیں ہے، بلکہ مناظراتی ہے۔ یہ اقدار حرکت، طاقت اور آزادی ہیں جو ان کی شاعری اور مدلل نثری تحریروں میں بار بار زیر بحث آنے والے موضوعات ہیں۔ ان کے دینی تصور میں وجدان ایک بنیادی چیز ہے اور وہ اسے ذہانت کی بلند تر صورت و شکل قرار دیتے ہیں۔ بعض مراحل پر اسے پیغمبری کا ہم پلہ قرار دیا گیا ہے اور یہ اقبالؒ کے برگسانی نظریہ ارتقاء میں ایک اہم کردار ادا کرتا ہے، جو کہ بنیادی طور پر طاقت کی قدر پر اپنے انحصار کے باوجود، اخلاقی ہے۔ قانون میں بھی اقبال اجتہاد پر بڑا زور دیتے ہیں، سر سید احمد خاں کے برعکس وہ اجماع کے جواز کو تسلیم کرتے ہیں اور اس کے تصور میں وسعت پیدا کرکے جمہوریت یا پارلیمانی نظام حکومت تک اس کا دائرہ بڑھا دیتے ہیں؛ اس کے ساتھ ہی اس نظریہ کو بھی کسی حد تک تسلیم کرتے ہیں کہ اصلاح پسند میں توازن برقرار رکھنے کے لیے اس سلسلے کی کسی بھی تحریک میں علما کو بھی اپنا کردار ادا کرنا ہوتا ہے۔ اسی نظریہ سے کافی حد تک متاثر ہو کر پاکستان میں آئین سازی کا کام کیا گیا ہے، وہ ہندوستانی اسلام کے لیے قدامت پسندی کا ایک کردار تجویز کرتے ہیں جو ترکی کے اپنائے ہوے لادینی نظام کا توڑ ہو سکتا ہے۔

ان کے ہم عصر ابو الکلام آزاد (۱۸۸۸ـ۱۹۵۸ء) جدیدیت کے پورے طور پر حامی نہیں، وہ اپنی تفسیر قرآن میں اللہ کے اسماے حسنٰی رب، وکیل، رحمٰن و رحیم میں پائی جانے والی صفات پر زور دیتے ہوے اسلامی اعتقاد کو فراخ دلانہ اور نرم دلانہ بتاتے ہیں، حالانکہ اقبال نے انسان کو خدا کے نائب کی حیثیت سے لامحدود مخفی صلاحیتوں کے ساتھ کائنات میں مرکزی مقام دیا ہے۔ وہ آزاد کائنات میں خدا کو مقتدر اعلیٰ تسلیم کرتے ہیں اور انسان کے لیے اس کی حمد، اطاعت، عبادت اور فرمانبرداری (جیسے فرائض) تجویز کرتے ہیں۔

اقبال اور آزاد دونوں نے غلام احمد پرویز کے

افکار، کو متاثر کیا ہے جن کی جدیدیت پسندی ، مجموعی طور پر، دینوی اور عملی ہے ، لیکن قرآنی مصطلاحات کی غیر مستحکم (طور پر) حد سے متجاوز اور بعید از فہم تعبیر و تشریح پر مبنی ہے۔ ان کی تفسیری موشگافیوں کی بنا پر جدیدیت پسند امرا کے طبقہ پر ان کا اثر بہت ہی کم (ہوا) ہے۔

ہندوستان کے دور جدید میں اسلام کی ذہنی تاریخ کے یہ نقوش ۱۹۴۷ء تک مسلمانوں کے اعلیٰ طبقات کی معاشرتی جدیدیت پسندی پر کسی حد تک اثر انداز ہوے ۔ بعد ازاں پاکستان میں مغربیت اور راسخ العقیدگی کے مابین بڑا مباحثہ شروع ہوا جو تاحال جاری ہے۔ معاشرتی اصلاح کی رو سے پاکستان میں جدیدیت پسندی کی طرف سے یہ ایک غیر یقینی فائدہ ابھی تک ہوا ہے کہ مسلم عائلی قوانین پر نظر ثانی کی گئی ہے ، جس کی بنا پر کثیر الازدواجی قانون کو قدرے مشکل اور طلاق کو قدرے کم آسان بنا دیا گیا ہے۔ امرا کا طبقہ ، جس نے پاکستان بنایا اور بعد ازاں اس پر حکمرانی کی ، مجموعی طور پر اپنے معاشرتی نقطۂ نظر اور فیصلہ کن انتظامی امور میں جدیدیت پسند اور مغرب زدہ ہے ، لیکن سیاسیات اور آئین سازی میں جدیدیت پسندیدی راسخ العقیدہ طبقہ خصوصاً (مولانا) ابو الاعلیٰ مودودیؒ [اور دوسرے علما] کی بنیاد پرست تحریک کے دباؤ تلے آیا ہوا ہے [نیز رکّ بہ احیاء و تجدید دین ، بذیل مادہ]۔

مآخذ : (۱) C.A.Storey ، ص ۸۷۸ـ۸۷۹ ؛ (۲) سر سید احمد خاں : خطبات احمدیہ ، آگرہ ۱۸۷۰ء ؛ (۳) وہی مصنف : تفسیر القرآن ، لاہور ۱۸۸۰ـ۱۸۹۵ء ؛(۴) وہی مصنف : ازالۃ الغین عن ذی القرنین ، آگرہ ۱۸۹۰ء ؛ (۵) وہی مصنف : ترقیم فی قصۃ اصحاب الکہف والرقیم ، آگرہ ۱۸۹۰ء ؛ (۶) وہی مصنف : Kekcar سدھور ، ۱۸۹۲ء ؛ (۷) وہی مصنف : التحریر فی اصول التفسیر، آگرہ ۱۸۹۲ء ؛ (۸) وہی مصنف : ابطال غلامی ، آگرہ ۱۸۹۳ء ؛ (۹) وہی مصنف : تصانیف احمدیہ ، آگرہ ۱۹۰۳ء ؛ (۱۰) وہی مصنف : مقالات (یکجا کی جانے والی نگارشات) ، لاہور ۱۹۶۲ء ؛ (۱۱)وہی مصنف : تہذیب الاخلاق (یکجا شدہ اشاعت نو) مطبوعہ لاہور ، بدون تاریخ ؛ (۱۲) چراغ علی : رسائل ، حیدر آباد ۱۹۱۸ـ۱۹۱۹ء ؛ (۱۳) وہی مصنف : The Proposed Political , Legal and social reforms in the ottoman empire and other Mohammadan states ، بمبئی ۱۸۸۳ء؛ (۱۴) وہی مصنف : A critical exposition of popular Jihad ، کلکتہ ۱۵۸۵ء ؛ (۱۵) امیر علی : The Ethics of Islam ، کلکتہ ۱۸۹۳ء ؛ (۱۶) وہی مصنف : The Spirit of Islam ، لنڈن ۱۹۲۲ء ؛ (۱۷) الطاف حسین حالی : مسدس، مدوجزر اسلام ، دہلی ۱۸۷۹ء ؛ (۱۸) محمد اقبال (دیکھیے مآخذ مقالہ اقبال) ؛ (۱۹) ابو الکلام آزاد : ترجمان القرآن لاہور ۱۹۶۱ء ؛ (۲۰) وہی مصنف : باقیات ترجمان القرآن ، لاہور ۱۹۶۱ء ؛ (۲۱) وہی مصنف : عروج و زوال کا قرآنی دستور، لاہور ۱۹۶۴ء ؛(۲۲) غلام احمد پرویز : معراج انسانیت، کراچی ۱۹۴۹ء ؛ (۲۳) وہی مصنف : اسلامی نظام، لاہور ۱۹۴۲ء ؛ (۲۴) وہی مصنف : سلیم کے نام خطوط، کراچی ۱۹۵۳ء ؛ (۲۵)وہی مصنف : نظام ربوبیت ، مطبوعہ ۱۹۵۴ء ؛ (۲۶) وہی مصنف : تقدیر امم ، مطبوعہ کراچی ۱۹۵۷ء ؛ (۲۷) وہی مصنف : لغات القرآن ، مطبوعہ لاہور ۱۹۶۰ـ۱۹۶۱ء ؛ (۲۸) وہی مصنف : Islam a challenge to religion ، ۱۹۶۸ء ؛ (۲۹) ... اے اے فیضی: A Modern Approach to Islam ، بمبئی ۱۹۶۳ء؛ (۳۰) Wilfred Cantwell smith: Modem Islam in India ، لنڈن ۱۹۶۴ء ؛ (۳۱) عزیز احمد : Islamic Modernism in India and Pakistan ، ۱۸۵۷ـ۱۹۶۴ء، لنڈن ۱۹۶۷ء ؛ (۳۲) Freeland Abbot: Islam in Pakistan اتھاکا ۱۹۶۸ء ؛ (۳۳) عزیز احمد و G.E.Von Grunebaum : Muslim self-statement in India and Pakistan 1857-1968 ، ویز بیڈن ۱۹۷۰ء ؛ (۳۴) L.Binder: Religion and Politics in Pakistan ، برکلے ۱۹۶۱ء ؛(۳۶) ایس۔ایم۔اکرام: Modern Muslim India and the birth of Pakistan ، لاہور ۱۹۶۵ء ؛ (۳۷) J.M.S. Bolion: Modem Muslim Koran interpretation 1880-1960 ، لائیڈن

۱۹۶۱ء ؛ (۳۸) ایضاً : The reforms and religious ideas of Sir Syed Ahmad khan ،لائیڈن ۱۹۴۹ء ؛(۳۸) بشیر احمد ڈار: Religious thought of Sayyid Ahmad Khan لاہور ۱۹۵۷ء ؛(۳۹) شاہد حسین رزاقی : سرسید اور اصلاح معاشرہ ، لاہور ۱۹۶۳ء ؛(۴۰) حالی : حیات جاوید ، مطبوعہ کان پور ، ۱۹۰۱ء ؛(۴۱) کے کے عزیز: His life and work ، لاہور ۱۹۶۸ء ؛ (۴۲) ایس ایم اکرام : موج کوثر ، مطبوعہ لاہور ۱۹۵۸ء ؛ (۴۳) J.N. Farquhar: Modern religious movements in India ، لنڈن ۱۹۲۴ء.

(عزیز احمد [ت: ظفر احمد ؛ ن: محمود الحسن عارف مع اضافات])

••-------------••

⊗ **اصلاحی، امین احسن:** پاکستان کے ایک عالم دین خصوصا ماہر قرآنیات۔ وہ ۱۹۰۴ء میں بھارت کے صوبہ اترپردیش کے ایک گاؤں بھور ضلع اعظم گڑھ میں پیدا ہوے۔ ان کے والد حافظ محمد مرتضٰی بن وزیر علی ایک متوسط درجے کے زمیندار تھے اور ان کا تعلق علاقے کی راجپوت برادری سے تھا۔ علامہ شبلی نعمانی، مولانا حمیدالدین فراہی کا بھی تعلق اسی برادری سے تھا۔

مولانا اصلاحی نے ابتدائی تعلیم اپنے گاؤں میں حاصل کی، پھر دس سال کی عمر میں گاؤں کے ایک عالم مولانا شبلی متکلم کے مشورے پر انہیں دینی وعصری تعلیم کے لیے مدرسۃ الاصلاح سرائے میر میں داخل کروا دیا گیا، جس کے وہ مہتمم تھے۔ یہاں سے انہوں نے ۱۹۲۲ء میں سند فراغ حاصل کی اور اسی مدرسے کے حوالے سے "اصلاحی" ان کے نام کا لاحقہ بن گیا۔ اس مدرسہ میں مولانا عبدالرحمٰن نگرامی نے مولانا امین احسن کی علمی، ادبی اور تقریری صلاحیتوں کو پروان چڑھایا اور ان کے اندر مطالعے اور عربی ادب کا ذوق پیدا کیا۔ (شہزاد سلیم: مولانا اصلاحی کی کہانی ان کی اپنی زبانی، ص ۱۰۹ بعد در ماہنامہ اشراق لاہور، شمارہ جنوری/ فروری ۱۹۹۹ء)۔ ۱۹۲۵ء میں مولانا فراہی ریاست حیدر آباد کے دارالعلوم عثمانیہ سے فارغ ہو کر وطن واپس آئے تو انہوں نے مدرسۃ الاصلاح کا انتظام سنبھال لیا اور نوجوان امین احسن کو، جو اس وقت بجنور میں بطور صحافی کام کر رہے تھے، ترغیب دی کہ وہ صحافت چھوڑ کر علمی زندگی اختیار کریں، خصوصاً ان سے قرآن سیکھیں، چنانچہ امین احسن سرائے میر آگئے اور مدرسہ میں عربی ادب اور قرآن پڑھانے لگے اور مولانا فراہی سے قرآن سیکھنے لگے۔ اس خصوصی درس میں مولانا اختر، احسن اصلاحی اور مدرسہ کے دوسرے اساتذہ بھی شریک ہوتے۔ یہ سلسلہ نومبر ۱۹۳۰ء تک مولانا فراہی کی اچانک وفات تک جاری رہا۔ اس دوران میں مولانا اصلاحی نے فراہی اصول تفسیر کے مطابق، جس میں نظم قرآن اور ادب جاہلی پر خصوصی توجہ دی جاتی تھی، نہ صرف قرآن حکیم کا فنی مطالعہ کیا، بلکہ مولانا فراہی سے فلسفہ وسیاسیات کی بعض انگریزی کتب بھی سبقاً سبقاً پڑھیں۔

مدرسۃ الاصلاح اور مولانا فراہی سے کسب فیض کے بعد مولانا اصلاحی نے علم حدیث کی تحصیل کے لیے مولانا عبدالرحمٰن مبارکپوری صاحب تحفۃ الاحوذی سے رجوع کیا اور ان سے اصول حدیث میں خطیب بغدادی کی نخبۃ الفکر اور جامع ترمذی پڑھی۔ انہوں نے رجال حدیث کی تحقیق میں کچھ دیر مولانا کا ہاتھ بھی بٹایا اور ان سے اجازہ حاصل کیا (خالد مسعود: علم وعرفان کے ماہ کامل کا غروب، ص ۶ بعد در ماہنامہ شمس الاسلام، شمارہ بابت جنوری۔مارچ ۱۹۹۸ء)۔

مدرسۃ الاصلاح سے فارغ ہونے کے بعد مولانا اصلاحی نے بجنور سے شائع ہونے والے اخبار مدینہ کے نائب مدیر کے طور پر عملی زندگی کی ابتدا کی۔ اس دوران میں اسی ادارے کی طرف سے شائع ہونے والے بچوں کے ہفت روزہ غنچہ کی ادارت بھی انہی کے ذمہ رہی۔ اس زمانے میں وہ مولانا عبدالماجد دریا بادیؒ کے رسالے سچ کے لیے بھی لکھتے رہے۔ ۱۹۲۵ء میں وہ صحافت کا پیشہ چھوڑ کر مدرسۃ الاصلاح آگئے اور یہاں پڑھانے لگے۔ مولانا فراہی کی وفات کے بعد مدرسہ میں دائرۂ حمیدیہ کے نام سے ایک ادارہ قائم ہوا جس کا کام مولانا فراہی کی غیر مطبوعہ تصانیف کی ترتیب وتہذیب اور ترجمہ و اشاعت تھا اور ماہنامہ

الاصلاح کا اجرا بھی اسی ادارے نے کیا۔ مولانا اصلاحی نے علامہ فراہی کی کئی عربی تالیفات کا اردو ترجمہ کیا جو الاصلاح میں شائع ہوتا رہا۔ ان کے اپنے رشحات فکر بھی اسی رسالے میں شائع ہوتے رہے تاآنکہ ۱۹۳۹ء میں نامساعد حالات کی وجہ سے یہ رسالہ بند ہوگیا۔

مولانا اصلاحی مدرسۃ الاصلاح میں تدریس اور دائرہ حمیدیہ میں ترجمہ وتحقیق وتالیف کا کام کر رہے تھے کہ مولانا ابوالاعلیٰ مودودی نے اپنی دینی تحریک کی ابتدا کر دی۔ مولانا اصلاحی کے دوست مولانا محمد منظور نعمانی بھی ان لوگوں میں شامل تھے جو ابتداء مولانا مودودی کی فکر سے بہت متاثر تھے۔ چنانچہ جماعت اسلامی کے تاسیسی اجتماع لاہور (۲۶ اگست ۱۹۴۱ء) میں اگرچہ مولانا اصلاحی موجود نہیں تھے، لیکن مولانا نعمانی کے کہنے پر ان کا نام بھی شرکا کی فہرست میں شامل کر لیا گیا۔ ویسے بھی وہ مولانا مودودی کے پروگرام سے متفق تھے، چنانچہ جب مولانا مودودی نے مشرقی پنجاب میں پٹھانکوٹ کو اپنا مرکز بنایا تو انہیں بھی وہیں بلا لیا۔ مولانا اصلاحی مدرسۃ الاصلاح چھوڑنا تو نہیں چاہتے تھے، لیکن ایک طرف مولانا مودودی کا اصرار تھا تو دوسری طرف مدرسہ میں بھی انہیں بعض رقیبانہ چپقلشوں کا سامنا تھا، بالآخر انہوں نے پٹھانکوٹ منتقلی کا فیصلہ کر لیا۔ بہت جلد وہ اپنی صلاحیتوں کی بنا پر مولانا مودودی کے بعد جماعت کے اہم ترین آدمی بن گئے۔ تقسیم برصغیر کے وقت ۱۹۴۷ء میں جماعت نے فیصلہ کیا کہ مولانا اصلاحی (پاکستان کی بجائے) ہندوستان میں جماعت اسلامی کی تنظیم کی ذمہ داری سنبھالیں، لیکن فسادات نے اس کا موقع نہ دیا اور بعد میں مولانا مستقل لاہور ہی کے ہو کر رہ گئے۔ مولانا مودودی اور جماعت اسلامی کے ساتھ انہوں نے بڑی سرگرمی سے سترہ سال کام کیا اور اپنی ساری علمی وادبی اور تحریری وتقریری صلاحیتیں جماعت کے لیے لگا دیں اور دینی وعلمی حلقوں میں جماعت اسلامی کا خوب دفاع کیا۔ وہ برسوں جماعت کے نائب امیر، مولانا مودودی کی غیر موجودگی میں قائم مقام امیر اور مرکزی شوریٰ کے رکن رہے۔ قیام پاکستان کے بعد جماعت اسلامی کے بڑھتے ہوئے سیاسی کام خصوصاً انتخابات میں حصہ لینے اور دعوتی واصلاحی کاموں سے تغافل کے رجحانات پر وہ مضطرب اور غیر مطمئن تھے۔ اس کے باوجود وہ جماعت کے ساتھ کام کرتے رہے، یہاں تک کہ جماعت نے پنجاب کے ۱۹۵۱ء کے انتخابات میں انہیں بھی لاہور سے بطور امیدوار اسمبلی کھڑا کر دیا، جس میں جماعت کو شکست کا سامنا کرنا پڑا ، جبکہ اس سے پہلے "مطالبہ نظام اسلامی" کی مہم میں بھی وہ کئی ماہ تک جیل میں رہے تھے۔ ۱۹۵۳ء میں قادیانیوں کے خلاف تحریک میں بھی مولانا اصلاحی ڈیڑھ سال تک جیل میں رہے۔ جماعت کے اختلافات نے ۱۹۵۶ء میں بحران کی صورت اختیار کر لی اور مولانا اصلاحی اور بہت سے دوسرے اہم افراد نے ۱۹۵۷ء میں جماعت سے کنارہ کشی کر لی۔

۱۹۵۶ء میں حکومت پاکستان نے "اسلامک لاء کمشن" قائم کیا جس میں مولانا اصلاحی کو بھی رکن نامزد کیا گیا، لیکن ۱۹۵۸ء میں جب جنرل محمد ایوب خان نے مارشل لا نافذ کر دیا تو یہ کمشن بھی ختم ہوگیا۔ اس دوران میں وہ اپنے ان علمی کاموں کے لیے یکسو ہوگئے جن کے لیے زیادہ وقت وہ جماعت اسلامی کے کاموں کی مصروفیت میں نہیں نکال پائے تھے، چنانچہ انہوں نے نظم قرآن کے حوالے سے تفسیر لکھنے کا کام شروع کر دیا جو ان کے دوست حکیم عبدالرحیم اشرف کے رسالے ہفت روزہ المنبر (فیصل آباد) میں بالاقساط چھپتا تھا۔ بعد میں مولانا اصلاحی نے میثاق کے نام سے ۱۹۵۹ء میں اپنا رسالہ جاری کیا تو ان کے تفسیری اور دوسرے مضامین اس میں شائع ہونے لگے۔

دریں اثنا جماعت اسلامی سے الگ ہونے والے لوگوں نے مل کر ایک نئی جماعت بنانے کی کوشش کی اور اس کی سربراہی مولانا اصلاحی کے سپرد کرنا چاہی، لیکن مولانا نے اس سے معذرت کر لی۔ ۱۹۶۱ء میں مولانا نے کالجوں کے طلبہ اور ملازم پیشہ حضرات کو دین کی تعلیم دینے کی غرض سے حلقۂ تدبر قرآن قائم کیا جس میں

عربی زبان وادب، قرآن مجید اور صحیح مسلم کی تعلیم دی۔ ۱۹۶۵ء میں مولانا کے صاحبزادے ابوصالحی اصلاح (اڈیٹر روزنامہ مشرق) کی حادثاتی موت کے نتیجے میں پیدا ہونے والے مسائل میں ماہنامہ میثاق اور حلقہ تدبر قرآن دونوں کا سلسلہ منقطع ہوگیا۔ کچھ مدت بعد مولانا اصلاحی نے ڈاکٹر اسرار احمد کو یہ رسالہ دے دیا، جو اب تک اسے شائع کر رہے ہیں، اگرچہ ڈاکٹر صاحب کے ساتھ فکری مناسبت نہ ہونے کی وجہ سے مولانا کا تعلق اس سے زیادہ دیر قائم نہ رہا۔

۱۹۷۲ء میں مولانا مالی مشکلات کی بنا پر لاہور چھوڑ کر شیخوپورہ کے نواح میں ایک گاؤں رحمان آباد میں منتقل ہوگئے جہاں ان کی اہلیہ کی زمین تھی، یہاں اگرچہ شہری سہولتوں کا فقدان تھا، لیکن دوسری مصروفیتوں سے ناطہ ٹوٹا تو تفسیر لکھنے کے کام میں تیزی آگئی۔ ۱۹۷۹ء میں اہلیہ کی بیماری اور علاج معالجہ کی سہولتوں کے فقدان کے باعث انہیں لاہور واپس آنا پڑا۔ اگست ۱۹۸۰ء میں تقریباً تیئیس سال کی محنت شاقہ کے بعد تفسیر تدبر قرآن نوجلدوں میں مکمل ہوئی۔ تفسیر قرآن کی تکمیل کے بعد مولانا اصلاحیؒ نے حدیث پر کام شروع کیا اور اس غرض کے لیے یکم محرم ۱۴۰۱ھ کو "ادارہ تدبر قرآن وحدیث" کے نام سے ایک ادارہ لاہور میں قائم کیا گیا۔ اس کے تحت ایک مجلہ تدبر کا اجرا ہوا جس میں مولانا کی علمی تحقیقات شائع ہوتی رہیں۔ ادارہ کے زیر اہتمام مولانا کے قرآن و حدیث کے دروس کا سلسلہ جاری ہوا۔ اس میں انہوں نے کتب حدیث میں سے موطا امام مالک کی تکمیل کی اور صحیح بخاری کا ایک معتدبہ حصہ پڑھایا۔

مولانا اصلاحیؒ ضعیف العمری کے باوجود تدریس و تالیف میں مصروف رہے۔ وفات سے تین سال قبل ضعف کے بڑھ جانے سے یہ سلسلہ موقوف ہوا۔ وفات سے ڈیڑھ سال پہلے ان پر فالج کا حملہ ہوا جس نے انہیں مستقلاً صاحب فراش بنا دیا۔ ۱۵دسمبر ۱۹۹۷ء کی صبح وہ راہیٔ ملک عدم ہوئے۔

مولانا اصلاحیؒ ایک انتھک محقق اور با رسوخ عالم دین تھے، خصوصاً جاہلی ادب پر ان کی گہری نظر تھی۔ تاہم ان کے شذوذ و تفردات خصوصاً رد رجم، تصوف دشمنی اور انکار حدیث کے رجحانات کی وجہ سے معاصر علما ان پر تنقید کرتے رہے ہیں۔ ہندوستان میں علی گڑھ اور مدرسۃ الاصلاح کے علاوہ دوسرے علمی مراکز میں بھی مولانا فراہیؒ اور اصلاحی کی فکر پر کام ہو رہا ہے۔ پاکستان میں مولانا اصلاحیؒ کے متعدد شاگرد ان کے افکار کی ترویج کے لیے کوشاں ہیں۔ مشی گن یونیورسٹی (امریکہ)، جامع ازھر (قاہرہ) اور بین الاقوامی اسلامی یونیورسٹی اسلام آباد میں مولانا اصلاحی کے افکار پر تحقیقی مقالات لکھے گئے ہیں اور دوسری کئی جامعات میں بھی ان پر تحقیقی کام ہو رہا ہے۔ فیڈرل شریعت کورٹ نے رجم کے بارے میں مولانا کی فکر کے مطابق فیصلہ کرکے پاکستان کے دینی حلقوں میں تشویش کی لہر دوڑا دی، جس پر سابق صدر پاکستان ضیاء الحق کو عدالت میں علما کی تعیناتی کا فیصلہ کرنا پڑا۔ جس کی بنا پر یہ فیصلہ منسوخ کر دیا گیا۔ ان کی فکر کا ایک دلچسپ پہلو یہ بھی ہے کہ جماعت سے علیحدگی کے بعد انہوں نے اپنی آرا سے رجوع کا بھی اظہار نہیں کیا جو وہ سابقہ زمانہ میں رکھتے تھے، چنانچہ ان کے انتقال کے بعد جماعت کے حلقے سے جو تحریریں سامنے آئیں اس میں وہ علیحدگی کے باوجود مولانا اصلاحی کو جماعت کا فکری رہنما قرار دیتے ہیں (دیکھیے پروفیسر خورشید احمد: مولانا احسن اصلاحی کی یاد میں در ماہنامہ ترجمان القرآن، لاہور ص ۶۹ ببعد، مارچ، اپریل ۱۹۹۸ء)، لیکن ان کے قریبی شاگرد دعوی کرتے ہیں کہ وہ سابقہ آرا سے رجوع کر چکے تھے (دیکھیے مثلاً خالد مسعود: علم و عرفان کے ماہ کامل کا غروب، در ماہنامہ شمس الاسلام، بھیرہ ص ۶ ببعد، شمارہ فروری، مارچ ۱۹۹۸ء؛ نیز دیکھیے ماہنامہ اشراق، لاہور ص ۹ ببعد، شمارہ جنوری/فروری ۱۹۹۸ء).

دینی نظریات: مولانا اصلاحیؒ کا اصل میدان تفسیر قرآن ہے۔ اس میں ان کا منہج یہ ہے کہ تفسیر کرتے وقت قرآن کی زبان، نظم قرآن اور قرآن کے اپنے شواہد و نظائر کو بنیادی اہمیت دی جائے، دوسری تمام چیزوں،

مثلاً احادیث، قدیم آسمانی صحائف اور تاریخی روایات وغیرہ کو وہ ثانوی حیثیت دیتے تھے اور ان میں جو چیز ان کے مذکورہ اصولوں کے مطابق ہوتی اسے قبول کرتے ورنہ رد کر دیتے تھے۔ وہ قرآن حکیم کی سورتوں کو سات گروہوں میں تقسیم کرتے تھے۔ ان کے نزدیک ہر گروپ کا ایک مرکزی موضوع ہے۔ ساری سورتیں جوڑا جوڑا ہیں اور ہر سورت اپنا ایک عمود اور مرکزی مضمون رکھتی ہے، بلکہ ہر آیت دوسری آیت سے مربوط ہے، انہوں نے اپنی تفسیر تدبر قرآن میں اپنے استاد مولانا حمید الدین فراہیؒ کے قائم کردہ مذکورہ اصولوں کی تفصیلی تطبیق پیش کی ہے، حدیث میں بھی ان کا اپنا ایک خاص نقطۂ نظر ہے وہ سنت اور حدیث میں فرق کرتے ہیں۔ تواتر عملی پر مبنی سنت، ان کے نزدیک قرآن کی طرح حجت ہے، جبکہ اخبار احاد کو وہ حجت نہیں سمجھتے اور انہیں صرف اسی وقت قابل قبول سمجھتے ہیں جب وہ ان کے طے کردہ اصولوں کے تحت قرآن حکیم کے مطابق ہوں۔ اسی بنا پر وہ احادیث رجم اور دوسری بہت سی احادیث کو رد کر دیتے ہیں۔ انہوں نے اپنی کتاب مبادی تدبر حدیث میں محدثین کے صرف سند کو اہمیت دینے کے مسلک پر بھی تنقید کی ہے اور روایت کے علاوہ درایت کو اہمیت دینے پر زور دیا ہے، فقہ میں وہ تقلید کے خلاف تھے اور اجتہاد اور علمی آزادی کے علمبردار تھے، ان کی یہ بھی رائے تھی کہ جدید اسلامی ریاست میں قانون سازی کسی ایک فقہی مسلک کے مطابق نہیں ہونا چاہیے، تصوّف کو ہ ایک غیر اسلامی ادارہ قرار دیتے تھے، جس کا قرآن و سنت سے کوئی تعلق نہیں، وہ اسے یونانی، ایرانی اور ہندی فلسفے کا ملغوبہ سمجھتے تھے، جس میں غیر اسلامی رسوم ورواج کی بھر مار ہے۔ مولانا اصلاحی اپنے ان خیالات کو پیش کرنے میں نہایت جری تھے اور انہوں نے ان کے بیان کرنے میں کبھی مداہنت سے کام نہیں لیا، گو علما نے ان کی مخالفت بھی بہت کی۔

تصانیف: زمانی لحاظ سے مولانا اصلاحی کے تصنیفی کام کو چار مراحل میں تقسیم کیا جا سکتا ہے، پہلا مرحلہ پیشہ صحافت سے وابستگی کا، جب انہوں نے محی الدین الخیاط کی تاریخ اسلام کا عربی سے اردو میں ترجمہ کیا جو تین جلدوں میں شائع ہوا۔ اسی طرح مولانا نے ایک عربی ناول کا ترجمہ ہندوستانی جاسوس، کے عنوان سے کیا۔ دونوں کتابیں مدینہ بجنور نے شائع کیں۔ دوسرا مرحلہ وہ ہے جب مولانا اصلاحی مدرسۃ الاصلاح اور دائرہ حمیدیہ سے وابستہ تھے اور انہوں نے رسالۃ الاصلاح کا اجرا کیا تھا۔ اس دوران میں انہوں نے مولانا فراہی کی تحریروں کے ترجمے بھی کیے اور اپنے مضامین بھی لکھے جو الاصلاح میں چھپے اور بعد میں کتابی صورت میں شائع ہوئے۔ ان میں مجموعہ تفسیر فراہی، ذبیح کون؟ اور اقسام القرآن وغیرہ شامل ہیں۔ ان کی اپنی تحریروں میں حقیقت توحید، حقیقت شرک، حقیقت تقوی، مبادی تدبر قرآن، اور حقیقت نماز شامل ہیں۔ مولانا کا تیسرا تالیفی دور وہ ہے جب وہ جماعت اسلامی سے وابستہ تھے۔ اس سترہ سالہ دور میں تزکیہء نفس (دو جلدیں)، اسلامی ریاست، قرآن میں پردہ کے احکام، پاکستانی عورت دوراہے پر، اسلامی معاشرہ میں عورت کا مقام، اسلامی قانون کی تدوین، دعوت دین اور اس کا طریق کار، اسلامی ریاست میں فقہی اختلافات کا حل، جیسی کتابیں ان کے قلم سے نکلیں۔ چوتھا دور وہ ہے جب وہ جماعت اسلامی سے الگ ہوے اور تنہا علمی کام کیا۔ اس دوران میں انہوں نے تیئیس سال کی محنت سے ۹ جلدوں میں تدبر قرآن لکھی ،نیز مبادی تدبر حدیث اور فلسفے کے بنیادی مسائل قرآن حکیم کی روشنی میں ، ان کے قلم سے نکلیں۔ موطا امام مالک اور صحیح بخاری پر ان کا کام ابھی زیر طبع ہے۔ ان کے متفرق علمی مقالات تنقیدات، توضیحات اور مقالات اصلاحی کے نام سے شائع ہو چکے ہیں۔

مآخذ: (۱) ماہنامہ، اشراق، لاہور، شمارہ جنوری/ر فروری ۱۹۹۸ء؛ (۲) تدبر، اصلاحی نمبر، شمارہ ٦٠ اپریل ۱۹۹۸ء؛ (۳) مکاتیب، اصلاحی نمبر شمارہ ٦١، جولائی ۱۹۹۸ء؛ (۴)پروفیسر خورشید احمد: مولانا امین احسن اصلاحی کی یاد میں، در ماہنامہ ترجمان القرآن، لاہور ص ۴۹ بعد، شمارہ

مارچ ۱۹۹۸ء و ص ۴۷ شمارہ اپریل ۱۹۹۸ء؛ (۵) ماہنامہ شمس الاسلام، بھیرہ، اصلاحی نمبر شمارہ فروری۔مارچ ۱۹۹۸ء؛ (۶) عطاء الرحمٰن، ایک منفرد مفسر، درہفت روزہ زندگی، لاہور، شمارہ ۲۱ تا ۲۷ دسمبر ۱۹۹۷ء؛ (۷) حافظ صلاح الدین یوسف: مولانا امین احسن اصلاحی، تصویر کا دوسرا رخ، درہفت روزہ الاعتصام، لاہور، شمارہ ۹ جنوری و ۱۶ جنوری ۱۹۹۹ء (مولانا اصلاحیؒ کی فکر پر ایک تنقیدی تحریر)؛ جرائد میں سے چند قابل ذکر یہ ہیں: (۷) نازش احتشام اصلاحی: مولانا امین احسن اصلاحی، حیات و خدمات، در ماہنامہ زندگی نو، نئی دہلی ص ۵۵ بعد، شمارہ اپریل ۱۹۹۸ء؛ (۸) ابوسفیان اصلاحی: مولانا امین احسن اصلاحی کا انتقال پر ملال، در ماہنامہ حیات نو ، بلیریا گنج، شمارہ جنوری ۱۹۹۸ء؛ (۹) ماہنامہ نوائے اسلام، دہلی، شمارہ، جنوری/فروری ۱۹۹۸ء؛ (۱۰) ذاکر الاعظمی : اک شمع رہ گئی تھی سو وہ بھی خموش ہے، درہفت روزہ دعوت، نئی دھلی، شمارہ ۱۶ جنوری ۱۹۹۸ء؛ (۱۱) ششماہی علوم القرآن، علی گڑھ (اداریہ) شمارہ جنوری تا دسمبر ۱۹۹۶ء؛ (۱۲)مستنصر میر: The matic and Structural Coherence in the Quran: a study of Islahi,s Concept of Nazam ، مشی گن یونیورسٹی، امریکہ، ۱۹۸۳ء.

(محمد امین)

••------------••

⊗ **اصول فقہ**: (ع) ایک معروف ترین اصطلاح اور علم کی ایک کثیر الاستعمال شاخ .

(الف) اصطلاحی اور لغوی بحث:اصول فقہ درحقیقت دو الفاظ سے مرکب اضافی ہے، جن میں ایک (اصول) مضاف اور دوسرا (فقہ) مضاف الیہ ہے۔ اس کے لفظی معنی ہیں "فقہ کے اصول"، اس لیے ضروری ہے کہ اس کے ان دونوں بنیادی الفاظ کے مفہوم پر بھی ایک نظر ڈال لی جائے.

پہلا لفظ (اصول) اصل کی جمع ہے اور عربی زبان میں "اصل" کے لغوی معنی کسی شے کی اساس، جڑ اور بنیاد کے ہیں "ما بنی علیه ذلك الشیء" (جس پر اس شے کی اساس رکھی جائے)، (دیکھیے بہاری: مسلم الثبوت، ۸:۱ مطبع الامیریہ، قاہرہ، ۱۳۲۲ھ).

اصطلاحی طور پر یہ ایک کثیر الاستعمال اصطلاح ہے، جسے کئی معانی میں استعمال کیا جاتا ہے، جن میں سے درج ذیل زیادہ اہم ہیں: (الف) دلیل (مآخذ، بنیاد)، اس معنی کے اعتبار سے اس کا مطلب ایسے دلائل ہیں جو "فقہ" کی اساس ہیں، جیسے کہ کہا جاتا ہے کہ اس مسئلے کی اصل اجماع ہے۔ یہ دلائل چار ہیں، یعنی قرآن، سنۃ، اجماع اور قیاس (ڈاکٹر محمد معروف الدوالیبی: المدخل الی اصول الفقہ، ص ۱۱).

(ب) راجح: (ترجیح یافتہ)، بعض اوقات اصل (باصول) سے مراد "راجح" حکم ہوتا ہے، جیسے کہ یہ کہا جاتا ہے کہ "کلام میں اصل "حقیقت "ہے" جس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ "حقیقت" مجاز کے مقابلے میں راجح ہے۔ اسی طرح کہا جاتا ہے "قیاس کے مقابلے میں اصل قرآن مجید ہے" (عبدالکریم زیدان: الوجیز فی اصول الفقہ، ص ۲۸)۔ جس کا مفہوم یہ ہے کہ "قیاس کے مقابلے میں کتاب کو ترجیح حاصل ہے؛ (ج) قاعدہ (یا عام ضابطہ)، بعض اوقات اصل کا استعمال کسی عمومی ضابطے یا قاعدے کے لیے بھی ہوتا ہے، مثال کے طور پر کہا جاتا ہے کہ "مجبور شخص کے لیے، حرام کھانے کی اجازت خلاف اصل ہے"، جس سے مراد یہ ہے کہ شریعت اسلامیہ کا یہ حکم، شریعت کے عام قواعد کے خلاف ہے۔

(د) استصحاب حال : بعض اوقات اصل کا اطلاق استصحاب حال حال پر بھی کیا جاتا ہے، جس سے مراد کسی شے کی وہ حالت ہے جو پہلے سے چلی آتی ہو، چنانچہ اس مفہوم کو ادا کرنے کے لیے بھی "اصل" کا لفظ استعمال ہوتا ہے، مثال کے طور پر کہا جاتا ہے: " انسان کا ذمہ داری سے بریٔ الذمہ ہونا اصل ہے" تو اس کا مطلب یہ ہے کہ انسان اپنی اصلی یا ابتدائی حالت میں ذمہ داری سے بری ہوتا ہے تاوقتیکہ اس کے خلاف دلیل سے کوئی حکم ثابت

نہ ہو جائے (التھانوی: کشاف اصطلاحات الفنون، ۱:۱۵)

اس مرکب کا دوسرا لفظ فقہ ہے۔ جس کے لغوی معنی ''سوجھ بوجھ'' کے ہیں۔ [رکّ بہ فقہ]، جبکہ قرآن حکیم کی رو سے، اس کے معنی کسی شے کو گہرائی اور باریک بینی سے جاننے کے ہیں۔ مثال کے طور پر اللہ تعالی نے ارشاد فرمایا: فَمَالِ هٰٓؤُلَآءِ الْقَوْمِ لَا يَكَادُوْنَ يَفْقَهُوْنَ حَدِيْثًا (۴ : [النسآء]۷۸) یعنی ان لوگوں کو کیا ہوگیا ہے کہ یہ لوگ بات کو سمجھ ہی نہیں پاتے ۔ اس طرح اس کے معنی گہری سوجھ بوجھ اور مضمون پر گہری بصیرت اور ادراک رکھنے کے ہیں.

اصطلاحی طور پر فقہ کے معنی ہیں: العلم بالاحکام الشرعیة العملیة المکتسبة من ادلتها التفصیلیه (البیضاوی: منہاج الوصول، ص ۲۲)، یعنی ایسا علم جس میں ان شرعی احکام سے بحث ہوتی ہے، جن کا تعلق عمل سے ہو اور جن کو تفصیلی دلائل کے ذریعے حاصل کیا جاتا ہو۔ دوسرے لفظوں میں فقہ، مختلف اشیا کی بابت شرعی حکم کے جاننے سے عبارت ہے.

لفظ فقہ کا اطلاق تمام شرعی احکام کے مجموعے پر بھی ہوتا ہے اور شریعت کے کچھ احکام پر بھی۔ البتہ یہ ضروری ہے کہ وہ احکام عملی ہونے چاہئیں۔ یعنی بندوں کے افعال سے ان کا تعلق ہو، جیسے کہ نماز، روزہ، خریدوفروخت اور جرائم وغیرہ سے متعلق احکام، لہذا ایسے احکام فقہ میں داخل نہیں ہیں، جن کا تعلق عقیدے (علم الاعتقاد،[رک بآں]) سے ہو، جیسے کہ اللہ تعالی اور روز آخرت پر ایمان لانا وغیرہ ہیں (لفظ شریعت میں یہ تمام امور داخل ہیں) ۔اسی طرح ''فقہی احکام'' کے لیے یہ بھی لازم ہے، کہ وہ غور وفکر اور استدلال کے ذریعہ تفصیلی دلائل سے حاصل کیے گئے ہوں، لہذا اللہ تعالی کے علم، رسول اللہ علیہ وسلم اور مقلدین کے علم کو ''فقہ'' نہیں کہا جائیگا (الوجیز ، ص ۳۰۔۳۲).

اصول فقہ کی تعریف: ان دونوں الفاظ یعنی اصول اور ''فقہ'' کے انفرادی مطالعے سے دونوں لفظوں کا کسی قدر مفہوم تو واضح ہوگیا ہے۔ تاہم اصول فقہ کی اصطلاحی تعریف جاننے کی ضرورت بہرحال موجود ہے۔ نامور فقیہ علامہ صدر الشریعة لکھتے ہیں: ''ھی القواعد التی یتوسل بھا المجتھد إلی الاحکام الشرعیة العملیة من الادلة التفصیلیه'' (التوضیح والتلویح، ۱:۴۵)، یعنی یہ ایسے قاعدوں اور اصولوں سے عبارت ہے۔ جن کے ذریعے، مجتہد تفصیلی دلائل سے، شریعت کے عملی احکام تک پہنچتا ہے۔ ''نامور فلسفی اور فقیہ ابو حامد الغزالیؒ نے اس کی درج ذیل تعریف کی ہے: ھو العلم الباحث فی ادلة الاحکام الشرعیة فی وجوه دلالتها علی تلك الاحکام (الغزالی: المستصفی، مطبع الامیریة، قاہرہ ۱۳۲۲ھ، ۱:۵) یعنی اس سے مراد وہ علم ہے، جو احکام شرعی کے دلائل پر اور ان دلائل کے ان احکام پر دلالت کرنے کے طریقوں پر بحث کرے۔''

نامور فقیہ علامہ ابن نجیم اور المحلاوی نے اس کی یوں تعریف کی ہے: العلم بالقواعد والادلة الاجمالیه التی یتوصل إلی استنباط الفقه (محلاوی: تسہیل الوصول إلی علم الاصول، ص۱)، یعنی ایسے قاعدوں اور ایسی اجمالی دلیلوں کا علم، جن کے ذریعے فقہ کے استنباط تک رسائی ہوسکے۔ اس تعریف کی رو سے، اصول فقہ کا اطلاق اس کی اجمالی دلیلوں پر ہوتا ہے۔ قواعد (واحد قاعدہ) سے مراد ایسے کلی ضوابط ہیں، جن کے ذریعے جزئیات کا حکم معلوم کیا جاتا ہے، مثال کے طور پر: (الف) مسلمہ اصول یہ ہے کہ الامرللوجوب (امر وجوب کے لیے ہوتا ہے)، تاوقتیکہ اس کے خلاف کوئی قرینہ نہ ملے۔ جو یہ ظاہر کرے کہ یہاں امر وجوب کے لیے نہیں ہے تو اس صورت میں امر وجوب کے لیے نہیں ہوگا۔ اس قاعدے میں، قرآن حکیم کے تمام نصوص داخل ہیں(زیدان، ص ۳۲، ۳۳).

(ب) اسی طرح ایک مسلمہ قاعدہ یہ بھی ہے کہ نہی کا صیغہ (کسی فعل سے روکنے والا لفظ)، متعلقہ فعل کی حرمت کو ظاہر کرتا ہے، سوائے اس کے کہ کوئی ایسا قرینہ موجود ہو جو یہ ظاہر کرے کہ یہاں (ممانعت) حرمت کے لیے نہیں ہے، چنانچہ اس اصول کی روشنی میں قرآن و سنة

میں آنے والی تمام اقسام نہی کا حکم جانا سکتا ہے۔

اس طرح کے مسلّمہ قواعد کے ذریعہ ایک مجتہد، فقہی احکام آسانی سے اخذ کر سکتا ہے۔ یعنی ان تفصیلی دلیلوں سے شرعی احکام بآسانی معلوم کر سکتا ہے، مثال کے طور پر، کوئی فقیہ نماز کے بارے میں حکم جاننا چاہتا ہے۔ تو وہ قرآن مجید کی آیت وَاَقِيمُوا الصَّلٰوةَ (۲ [البقرۃ]:۴۳) پڑھتا ہے، اور دیکھتا ہے کہ اس میں اَقِيمُوْاُ امر کا صیغہ (فعل) ہے اور اس جگہ کوئی ایسا قرینہ بھی موجود نہیں ہے جو یہ ظاہر کرے کہ یہاں امر وجوب کے لیے استعمال نہیں ہے، لہٰذا اس سے یہ سمجھ لیا جائے گا کہ نماز ہر مسلمان پر فرض ہے۔

رہی وہ اجمالی دلیلیں، جن سے اصول فقہ میں بحث ہوتی ہے، تو وہ احکام کے شرعی مآخذ (قرآن، سنۃ اجماع اور قیاس) ہیں۔ ان کے علم سے مراد ہے کہ ایک مجتہد کو ان کی حجیت کے بارے میں علم ہو کہ استدلال کرنے میں ان کا باہمی درجہ کیا ہے؟ نص کی دلالت کس طرح ہوتی ہے؟ اجماع کے معنی اور اس کی کیا شرائط ہیں؟ نیز وہ قیاس کی اقسام، علت کی تفصیلات اور قیاس کے طریقوں کو جانتا ہو۔ الغرض ان چاروں مآخذوں سے متعلق بنیادی اصولوں پر مجتہد کو عبور حاصل ہو (الوجیز، ص۳۴)۔

ب۔ فقہ اور اصول فقہ میں فرق: اس تفصیل سے یہ بات بھی واضح ہوجاتی ہے کہ اصول فقہ کا عالم اجمالی دلیلوں سے بحث کرتا ہے کہ وہ کہاں تک احکام کو بتاتی ہیں اور کسی خاص حکم پر اس کی نظر نہیں ہوتی۔ اسی طرح وہ ایسے کلی قواعد سے بھی بحث کرتا ہے، جو اجمالی دلیلوں سے شرعی احکام کے اجتہاد واستنباط کے لیے مقرر ہیں (التھانوی: کشاف، ۱:۸۵)، جبکہ فقیہ احکام کے جزئی دلائل سے بحث کرتا ہے تاکہ ان سے جزئی احکام اخذ کرسکے۔

دوسرے لفظوں میں فقہ میں محض احکام سے بحث ہوتی ہے اور اس کے مآخذ کا ذکر ہوتا ہے، جبکہ اصول فقہ میں مذکورہ مآخذ (دلیل) سے طریقۂ استنباط زیر بحث لایا جاتا ہے۔ مثال کے طور پر یہ بات معلوم ہے کہ شریعت اسلامیہ میں "زکوٰۃ فرض ہے" اور اس کے لیے قرآن حکیم میں متعدد آیتیں موجود ہیں مثال کے طور پر یہ ارشاد باری تعالیٰ : وَاٰتُوا الزَّکٰوۃَ (اور تم زکوٰۃ ادا کرو) (۲ [البقرہ]:۴۳)، فقہ سے ہمیں اس بات کا پتہ چلتا ہے کہ زکوٰۃ کی ادائیگی فرض ہے، جس کا مآخذ مذکورہ بالا قرآنی آیت ہے، جبکہ اصول فقہ میں یہ بات زیر بحث آتی ہے کہ زکوٰۃ کی فرضیت کا حکم مذکورہ آیت سے کیسے لیا گیا۔ چنانچہ اس بارے میں دو باتیں پیش نظر رہتی ہیں، اولاً یہ کہ اس کا مآخذ قرآن حکیم ہے، جو احکام شریعت کے لیے بنیادی مآخذ ہے اور جس کے احکام امت کے لیے حجت قطعیہ ہیں، ثانیاً یہ کہ یہ حکم جس لفظ سے دیا گیا ہے، وہ نحوی قاعدے کی روسے امر ہے اور امر وجوب ولزوم کے لیے ہوتا ہے، تاوقتیکہ اس کے خلاف کوئی قرینہ موجود نہ ہو، اور یہاں اس کے خلاف کوئی قرینہ موجود نہیں ہے (زیدان، ص۳۵)۔

۲۔ غرض وغایت: اس علم کی غرض وغایت ایسے قواعد اور ایسے اصول وضع کرنا ہے جن کے ذریعے ان شرعی احکام تک رسائی ہوسکے جن کا تعلق عمل سے ہے اور جن قواعد وضوابط پر عمل کر کے ایک مجتہد اجتہاد میں خطا اور لغزش سے محفوظ رہ سکے (زیدان، ص ۳۵)۔

اس کی مزید تفصیل اس طرح ہے کہ ہر قانون یا آئین لازماً کسی نہ کسی پہلو سے یا تو مبہم ہوگا یا پھر، پیش آئندہ ضروریات کے لیے ناکافی ہوگا۔ جس کی وجہ یہ ہے ، جیسا کہ فرانسیسی دائرہ معارف بزرگ میں صراحت کی گئی ہے کہ کسی بھی قانون یا آئین کے لیے آئندہ دور میں پیش آنے والی تمام ضرورتوں اور تمام واقعات واحوال کا احاطہ کرنا ناممکن ہے، لہٰذا ہر قانون کو حالت ابہام میں بیان اور تشریح کی اور عدم کفایت کی صورت میں رائے اور اجتہاد کی ضرورت پیش آتی ہے۔ پھر اگر تو اس توضیح و تشریح اور اس رائے اور اجتہاد کے لیے کوئی ضابطہ نہ ہو تو تشریح کرنے اور اجتہاد کرنے والوں کو من مانی کرنے کا

موقع ملے گا، لہٰذا یہ بات ضروری ہے کہ قانون کی تشریح و توضیح اور اس سے اجتہاد واستنباط کے لیے بھی کچھ اصول اور ضوابط مقرر کیے جائیں تاکہ عدالتوں اور قانون کی تشریح کرنے والوں کو من مانی کارروائی کرنے کا موقعہ نہ ملے۔ اسی لیے رومانی قانون دان کہا کرتے تھے کہ سب سے اچھا قانون وہ ہے، جس میں قاضیوں کو کم سے کم من مانی کرنے کا موقع ملے (المدخل اِلی علم اصول الفقہ، ص ۷) بحوالہ La grander Encyclopaedia des sciences des lettres et des arts, art. interpetation، ۲۰:۲۔۹، ۴۔۹).

چونکہ تمام فقہا اور ائمہ کا اس بات پر اجماع ہے کہ اجتہاد کا سلسلہ قیامت تک جاری رہے گا اور جن علماء و فقہا نے اجتہاد کا دروازہ بند ہونے کی بات کی ہے، تو اس کی وجہ انہوں نے یہ بیان کی ہے، کہ کچھ نااہل لوگوں نے شریعت کے احکام کو کھلونا بنانا شروع کر دیا اور ایسے ایسے لوگ اجتہاد واستنباط کے دعویدار بن گئے تھے، جنہیں اس کے نام کے سوا کسی بات کا علم نہ تھا لہٰذا علما نے مذکورہ فتوی دیا تھا، لہذا سابق مجتہدین کے کام کو سمجھنے اور ان کے مختلف اقوال کے مابین ترجیح دینے اور علم الفقہ کی حقیقت و ماہیت جاننے کے لیے بھی اس علم کی ضرورت ہے، اس کے علاوہ وکلا، قضاۃ، مدرسین اور ملکی قوانین سے تعلق رکھنے والے لوگوں کے لیے بھی اس علم کا مطالعہ ضروری ہے (زیدان).

سچ تو یہ ہے کہ علم اصول فقہ اپنی ذات میں ایک بہت گہرا اور وسیع علم ہے، جس میں بہت سے اہم اور بنیادی اصول وقوانین وضع کیے گئے ہیں، جس سے انسانی ذہن میں وسعت پیدا ہوتی ہے اور شریعت اسلامیہ کے مقاصد واسرار پر روشنی پڑتی ہے۔ چنانچہ اس علم کے تحت بہت سے بنیادی ضابطے زیر بحث آتے ہیں، مثلاً قیاس کا تصور اور اس کے اصول، نصوص کو سمجھنے کے قواعد، الفاظ اور عبارتوں کے اپنے معانی پر دلالت کرنے کے طریقے، دلالت کی مختلف صورتیں اور مختلف دلائل کے یکجا ہونے کی صورت میں، ان کے مابین ترجیح وتوافق کے قاعدے، الغرض یہ ایک ایسا پاکیزہ علم ہے جس میں مسلمان علما اور مجتہدین نے برس ہا برس کی محنت اور غوروفکر کا نچوڑ نکال کر پیش کیا ہے اور یہ ایسا علم ہے جس کی مثال دوسری قومیں اور دوسری شریعتیں پیش کرنے سے قاصر ہیں، اس لیے اس علم میں جہاں دینی اور شرعی علوم کے حامل لوگوں کے لیے بصیرت موجود ہے، وہاں وضعی اور ملکی قوانین سے دل چسپی رکھنے والے لوگوں کے لیے بڑی دل چسپی موجود ہے (زیدان، ص ۳۶).

۳۔ تاریخی ارتقاء: علم فقہ اور علم اصول فقہ دونوں ایک دوسرے کے لیے لازم وملزوم ہیں، اس کے لیے کہ "فقہ" کا تصور "اصول فقہ" کے بغیر اور اصول فقہ فقہ کے بغیر ناتمام ہی نہیں، بلکہ نامکمل بھی ہے، اس لیے اصولی طورپر، تمام علما اس بات پر متفق ہیں کہ یہ دونوں علوم ایک ساتھ معرض وجود میں آئے۔ اس لیے کہ فقہ کے لیے اصول وقواعد کی ضرورت تھی، انہی اصولوں اور قواعد پر اصول فقہ کی تاسیس کی گئی لیکن یہ ایک مسلمہ حقیقت ہے کہ علم "فقہ" کی تدوین پہلے اور علم "اصول فقہ" کی بعد میں ہوئی، بالفاظ دیگر اصول فقہ کے قاعدوں کی تدوین اور اس کے ایک علیحدہ فن کی صورت میں آنے سے پہلے، فقہ مدون ہوچکی تھی، اس کے مسائل چھانٹ کر علیحدہ لکھے جا چکے تھے۔ اس کے قاعدے اور ضوابط بن چکے تھے.

تاہم اس کا یہ مطلب نہیں لیا جا سکتا کہ اس سے پہلے، اصول فقہ کے قواعد اورضوابط موجود نہ تھے، اس لیے کہ اس کے بنیادی قواعد واصول مجتہدین کے ذہنوں میں موجود تھے، گو وہ ان اصولوں کی تصریح نہیں کرتے تھے۔ جس طرح کہ عربی گرائمر (صرف ونحو) کے وجود میں آنے سے قبل اس کے قواعد وضوابط موجود تھے اور علم منطق کی تدوین سے پہلے بھی عقل مند لوگ اپنی روزمرہ گفتگو میں ان قواعد کا استعمال کرتے تھے، بلکہ اگر یہ کہا جائے تو بجا ہوگا کہ اصول فقہ کے باقاعدہ آغاز سے

بہت پہلے سے یہ علم موجود تھا، اس لیے یہ علم بنیادی طور پر عبارت کے فہم، عربی صرف و نحو اور علم بدیع اور علم بیان وغیرہ کے بنیادی قواعد پر مشتمل ہے، جس کا بنیادی علم سیکڑوں برسوں سے دنیا میں موجود ہے اور مختلف آرا اور قواعد کو جانچنے کے لیے یہ علم ایک میزان اور کسوٹی کا کام دیتا رہا ہے، البتہ فقہ سے پہلے اس کے اظہار کی ضرورت نہیں سمجھی گئی۔

(الف) ابتدائی دور میں علم اصول فقہ اور صدر اول: اس پس منظر میں یہ کہنا صحیح ہوگا کہ اصول فقہ کے تمام قواعد اور اس کے اکثر بنیادی اصولوں کا کسی نہ کسی طرح تذکرہ خود قرآن حکیم اور سنت نبویہ میں موجود ہے، مثال کے طور پر قرآن حکیم میں یہ صراحت موجود ہے کہ اللہ تعالیٰ کا نازل کردہ یہ دستور اور یہ آئین ہی سب سے برتر اور سب سے اعلیٰ مآخذ قانون ہے (۴ [النسآء]: ۵۹)، اصول فقہ کا دوسرا مآخذ سنت نبوی ہے، قرآن کریم میں بیسیوں مرتبہ سنت نبویہ کی اہمیت اور اس کی غیر مشروط اتباع واطاعت کا تذکرہ کیا گیا [رکّ بہ سنت اور شریعت، بذیل مادہ]، اسلام کا تیسرا مآخذ اجماع ہے، قرآن حکیم نے اسے سبیل المؤمنین کا عنوان عطا کرکے، اس کی اہمیت وعظمت کو اجاگر کیا ہے (۴[النسآء]:۱۱۵)، جبکہ چوتھا مآخذ شریعت ''اجتہاد'' ہے، قرآن حکیم اسے تفقُّہ (۹ [التوبہ] : ۱۲۲) ، تدبُّر فی القرآن (۴[النسآء]: ۸۲) اور استنباط (۴[النسآء]: ۸۳) وغیرہ کا عنوان عطا کرتا ہے۔

اسی طرح اصول فقہ کے بعض اصول ضمنی طور پر سمجھے جاتے ہیں، مثلاً یہ کہ امر وجوب کے لیے ہوتا ہے اور نہی ممانعت اور تحریم کے لیے اس لیے کہ قرآن حکیم اللہ تعالیٰ اپنے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی اطاعت و اتباع کی سختی سے تلقین کرتا ہے اور ان دونوں کی نافرمانی پر دنیوی اور اخروی سزاؤں کی وعیدیں سناتا ہے۔ اسی طرح نسخ کے بنیادی اصولوں کا تذکرہ بھی قرآن حکیم میں موجود ہے۔

علاوہ ازیں نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی اپنی پاکیزہ تعلیمات کے ذریعے اصول فقہ کے بہت سے بنیادی اصولوں اور قواعد کی وضاحت فرمائی، مثال کے طور پر، قرآن حکیم کی عدم موجودگی میں بعض معاملات میں اجتماعی طور پر مشورے کا اہتمام فرمانا (مثلاً اذان کے لیے، دیکھیے، البخاری، کتاب الصلوۃ)، جس سے ''اجماع'' کے اصول کی طرف رہنمائی ہوتی ہے۔ یا اسی طرح قرآن و سنۃ میں واضح حکم کی عدم دستیابی کی صورت میں قیاس (رائے) کا حکم عطا فرمایا (ابوداؤد، کتاب الاقضیہ؛ ابن القیم: اعلام الموقعین، ص ۲۴۲، مطبع النیل، القاہرہ)۔ اس کی عملی طور پر تربیت کے لیے بعض اوقات ایسا بھی ہوتا کہ آپؐ اپنے سامنے پیش ہونے والے کسی قضیے (عدالتی مسئلے) کو مجلس میں موجود کسی صحابی کو سونپ دیتے اور اسے کتاب و سنت کے مطابق فیصلہ کرنے کی ہدایت فرماتے۔ ایک مرتبہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عمروؓ بن العاص سے فرمایا تھا، ''ان دو شخصوں کے درمیان فیصلہ کرو، انہوں نے عرض کیا: یارسول اللہ! آپؐ کی موجودگی میں؟ فرمایا ہاں، پوچھا کس طرح؟ فرمایا: اس طرح کہ اگر تو نے اجتہاد کیا اور صحیح فیصلہ کیا، تو تجھے دس نیکیاں ملیں گی اور اگر تو نے غلطی کی تو تجھے ایک نیکی ملے گی (البزدوی: شرح، ۲۲:۴).

اس کے علاوہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے مختلف اوقات میں صحابہ کرامؓ کے سامنے ''اصول فقہ'' کے متعدد اصولوں کی وضاحت فرمائی، مثال کے طور پر ایک مرتبہ حضرت عمرؓ نے دوران روزہ اپنی بیوی کا بوسہ لے لیا، انہوں نے اس کے بارے میں حکم دریافت کیا۔ فرمایا: آخر تم کلی بھی کرتے ہو، اس سے روزہ نہیں ٹوٹتا؟'' پھر بوسہ لینے سے کیسے ٹوٹے گا؟۔ اسی طرح ایک مرتبہ ایک خاتون نے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے دریافت فرمایا کہ وہ اپنے بوڑھے والد کی طرف سے حج کرنا چاہتی ہے؟ کیا یہ جائز ہے؟ فرمایا: ''اگر تمہارے باپ پر کسی شخص کا قرض ہوتا تو کیا تم اس کو ادا نہ کرتیں؟ اللہ تعالیٰ تو اس بات کا زیادہ مستحق ہے کہ اس کے حق کو ادا کیا جائے'' (مسند احمد)۔ اس مثال میں اس اصول کی طرف اشارہ ہے کہ اللہ

تعالیٰ کے حقوق کی ادائیگی بھی انسانی حقوق ہی کی طرح ہے۔ اس طرح نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے مختلف اوقات میں امت کو نہ صرف مسائل فقہ کی تعلیم دی، بلکہ اس کے اصولوں اور قوانین کی طرف بھی متوجہ فرمایا تاہم چونکہ اس دور میں نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات اقدس، صحابہ کرام کے درمیان موجود تھی اس لیے اس منہج پر زیادہ کام نہیں ہوا۔

۲۔ عہد صحابہ: نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات (۱۲ ربیع الاول ۱۱ھ / ۶۳۲ء) کے بعد صورت حال بدل گئی۔ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے وصال کے بعد، وحی کی آمد کا سلسلہ ہمیشہ کے لیے منقطع ہوگیا، مگر دوسری طرف تمدنی اور معاشرتی ضرورتیں بڑھنے کی بنا پر آئے دن نت نئے واقعات اور مسائل سامنے آنے لگے، جس کی بنا پر اجتہاد اور قیاس کی ضرورت بڑھ گئی۔

تاہم اس دور میں چونکہ اسلامی معاشرہ اور اس کی ضروریات محدود تھیں، اس لیے جب بھی کوئی غیر معمولی واقعہ پیش آتا۔ تو صحابہ کرام مسجد نبوی میں جمع ہوتے اور طویل بحث ومباحثے کے بعد، کسی نہ کسی نتیجے تک پہنچ جاتے، اس سے ایک طرف تو "اجماع امت" کا ایک مستقل ادارہ معرض وجود میں آیا، دوسری طرف قیاس اور اجتہاد کو بھی فروغ حاصل ہوا۔

حضرت عمر فاروقؓ کے دور میں تشریع اسلامی کے ان دونوں اصولوں پر پہلے سے زیادہ عمل ہوا۔ حضرت عمر فاروقؓ اپنے عمال کو بھی اسی کی ہدایت اور تاکید فرماتے تھے۔ چنانچہ ان کے زمانے میں حضرت شریحؒ کو کوفہ کا قاضی مقرر کیا گیا۔ تو انہوں نے انہیں لکھا: "اگر تمہیں کوئی حکم کتاب اللہ میں ملے تو اس کے بارے میں کسی سے مت پوچھو اور اگر اس میں کوئی واضح حکم نہ ہو، تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت کی پیروی کرو اور اگر کوئی حکم تمہیں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت میں بھی نہ ملے، تو اس کے متعلق اپنی رائے سے اجتہاد کرو" (الدوالیبی، ص ۱۵) اور حضرت ابو موسیٰ الاشعریؓ کو لکھا:

"اگر کوئی حکم تمہیں کتاب اللہ اور سنت نبوی میں نہ ملے اور وہ بات تمہارے دل میں کھٹکے، تو سمجھ سے کام لو، اس کے مشابہہ صورتوں اور اس کی مثالوں کو پہچانو اور اس وقت معاملات کو ان پر قیاس کرو" (حوالہ مذکور)۔

اس طرح، جہاں رفتہ رفتہ "فقہ اسلامی" کی تشکیل و تدوین پر کام جاری تھا، وہاں استنباط اور اجتہاد کے اصولوں پر بھی ذہن وفکر کے بند دریچے کھلتے گئے، چنانچہ حضرت عمر فاروقؓ کا مذکورہ قول: (اعرف الامثال وقس الامور عند ذلك) اس بارے میں بڑی اہمیت کا حامل ہے۔ اسی طرح حضرت عبداللہ بن مسعودؓ ایسی حاملہ عورت، جس کے خاوند کا انتقال ہوجائے، کی عدت وضع حمل قرار دیتے تھے۔ ان کا استدلال سورۃ الطلاق (۶۵/۴) کی آیت سے تھا جس میں حاملہ عورتوں کی عدت وضع حمل قرار دی گئی ہے۔ وہ یہ فرمایا کرتے تھے، کہ میں جانتا ہوں کہ یہ آیت سورۃ البقرہ کی آیت (۲/۲۳۴) کے بعد نازل ہوئی ہے (جس میں بیوی کو چار ماہ دس دن عدت گزارنے کی ہدایت کی گئی ہے)، اس طرح انہوں نے اصول فقہ کے اہم قاعدے "نسخ" سے استدلال کیا۔

بایں ہمہ اس زمانے میں قیاس اور اجتہاد کے کوئی اصول اور قواعد مقرر نہ تھے، اس کے برعکس یہ حضرات "روح شریعت اور مصالح احکام" کو پیش نظر رکھتے تھے، اسی لیے صحابہ کرامؓ کے فتاویٰ میں اختلاف اور تنوع پیدا ہوا، اور اسی اختلاف نے آئندہ دور میں ہونے والے اجتہادات اور ان کے اصولوں پر بھی اثر ڈالا (الخضری: تاریخ التشریع الاسلامی، ص ۱۰۶)۔

صحابہ کرامؓ چونکہ پیدائشی طور پر عرب تھے اور عربی ان کی مادری زبان تھی، اس لیے انہوں نے اپنے اجتہاد کے اصولوں اور طریقوں پر گفتگو مناسب نہ سمجھی، وہ اس کے اسالیب اور اس کے قواعد خوب سمجھتے تھے، انہیں اس بات کا بھی علم تھا کہ عربی الفاظ اور عبارتیں اپنے معنی ومفہوم پر کس طرح دلالت کرتی ہیں۔ نیز وہ شریعت کے اسرار، اس کی حکمتوں، مختلف آیتوں کے شان ہائے

نزول اور احادیث کے مواقع سے خوب واقف تھے، لہذا نہ تو ان کے دور میں اصول استنباط و قواعد مرتب ہوئے اور نہ ہی انہیں اس کی حاجت محسوس ہوئی۔

۳۔ دور تابعین: تابعین کا دور بھی، اپنے فیوض واثرات کے اعتبار سے صحابہ کرامؓ کے زمانے سے مختلف نہ تھا، بلکہ یہ دور ہر اعتبار سے صحابہ کرامؓ ہی کے دور مسعود کا تسلسل اور اس کی صورت جاریہ کی حیثیت رکھتا تھا۔ اس لیے اس دور میں بھی اس نہج پر کام ہوا اور نہ ہی اس کی حاجت وضرورت محسوس کی گئی۔

۴۔ دور تبع تابعین/تدوین: لیکن جب تابعین کے شاگردوں (تبع تابعین) کا دور آیا اور فقہ کی تدوین پر معتد بہ کام مکمل ہوگیا، تو اس علم، اس کی مبادیات اور اصولوں کی ضرورت محسوس کی جانے لگی اس دور میں اسلامی سلطنت میں بہت زیادہ وسعت پیدا ہوگئی۔ عربوں کے ساتھ، غیر عربوں (عجمیوں) کا اس طرح اختلاط ہوا کہ عربی زبان کی شکل وصورت بگڑنے لگی، نت نئے مسائل سامنے آنے لگے اور اجتہاد کا وسیع طور پر عمل دخل بڑھنے لگا، جس پر فقہا نے اس بات کی ضرورت محسوس کی کہ اجتہاد کے بنیادی قواعد اور اصول مرتب اور مدون کر دیئے جائیں تاکہ باہمی اختلاف کی صورت میں ان کی طرف رجوع کیا جا سکے۔

ان قواعد کی تدوین میں عربی زبان کے اصول و مبادی، شریعت کے مقاصد، اس کی مصالح، اسرار دین اور صحابہ وتابعین کے طرز استدلال اور ان کے فقہی اقوال وفتاوی سے مدد لی گئی اور اس کو "اصول فقہ" کا نام اور عنوان دیا گیا' (زیدان، ص ۳۹)۔

بعض مآخذ کی رو سے اس عنوان پر اولیں کتاب امام ابو یوسفؒ (م ۱۸۲/۷۹۸ء) نے لکھی، ابن الندیم (الفہرست، ص ۲۵۶) نے ان کی طرف اصول فقہ کی بعض کتب منسوب کی ہیں، اسی طرح دوسرے حنفی عالم امام محمد بن الحسن الشیبانی (م ۱۸۹/۸۰۴) نے بھی کتاب اصول الفقہ مدون فرمائی (الفہرست، ص ۲۵۸) لیکن ان دونوں ائمہ کی کوئی کتاب دنیا میں اس وقت موجود نہیں ہے، ابتدائی دور کی واحد کتاب جو اس وقت تک محفوظ ہے، وہ نامور فقیہ امام محمد بن ادریس الشافعیؒ (م ۲۰۴ھ/۸۱۹ء) کی ہے جنہوں نے اس عنوان پر الرسالہ کے نام سے ایک مستقل تصنیف مدون فرمائی۔

اس رسالے میں امام شافعیؒ نے قرآن حکیم، اس میں احکام کی توضیحات، سنت سے قرآن مجید کی تفسیر، اجماع، قیاس، ناسخ ومنسوخ، امر ونہی اور خبر واحد سے استدلال وغیرہ جیسے اصولی موضوعات پر گفتگو کی ہے، اس رسالے میں ان کا انداز بڑا سادہ، مگر بہت مؤثر ہے۔ انہوں نے اپنے نظریات کی تائید میں دلائل پیش کیے ہیں، پختہ اور علمی انداز میں اپنے مخالفین کے نظریات پر تنقید کی ہے۔

امام شافعیؒ کے بعد، ان کے نامور شاگرد امام احمد بن حنبلؒ نے اطاعت رسول، ناسخ ومنسوخ اور "علل احادیث" پر متعدد رسائل تصنیف فرمائے۔ اس کے بعد اس موضوع پر لکھنے کا سلسلہ شروع ہوگیا اور بے شمار کتب تصنیف وتالیف کی گئیں (زیدان، ص ۳۹۔۴۰)۔

کتب اصول فقہ اور اس کی تدوین: اصول فقہ کی تدوین اگرچہ، قدرے تاخیر سے شروع ہوئی، لیکن جلد ہی، یہ اسلامی دنیا کے اہم ترین علوم میں سے بن گیا اور اس عنوان پر بے شمار تصانیف اور تالیفات مرتب اور مدون کی جانے لگیں اور اس علم کو بجائے علم کے "فن" (تکنیک، صنعت) کا نام دیا جانے لگا، اس لیے کہ اس میں جو طریقے اور اصول استعمال میں لائے جاتے ہیں ان کی حیثیت بالکل حساب اور دوسرے فنون کے اصولوں کی طرح تجربے اور غور و فکر پر ہے۔ بہرحال اس پر، حسب ذیل طریقے سے تصنیف و تدوین کا کام انجام پذیر ہوا:

۱۔ متکلمین کا طریقہ: اصول فقہ کی ترتیب میں ایک طریقہ یہ ہے کہ بے لاگ انداز میں "اصول وقواعد" وضع کیے جائیں، اور ان کی تائید کے لیے قرآن وسنۃ سے دلائل پیش کیے جائیں اور اس امر کی پروا نہ کی جائے کہ ائمہ مجتہدین سے جو فقہی فروعات منقول ہیں ان کے وضع

کردہ اصول اس سے مطابق ہیں، یا نہیں۔ اس طریقے میں اصول فقہ پر نظری اعتبار سے بحث کی جاتی ہے اور ان قواعد اور ان اصولوں کو استدلال کی میزان سمجھا جاتا ہے اور مجتہدین کے اجتہادات پر ان کو حاکم اعلی (فیصلہ کن) کی حیثیت دی جاتی ہے، نہ کہ ان کے خادم کی، اس طریقے کو متکلمین کا طریقہ کہا جاتا ہے(زیدان، ص ۴۰)۔ اس طریقے سے معتزلہ، شوافع اور مالکیہ نے اپنے "اصول فقہ" کی تدوین کی، اس طریقے سے جو اہم کتب مرتب کی گئیں ان میں امام الحرمین، عبدالملک بن عبداللہ الجوینیؒ (م۴۱۳ھ/ ۱۰۲۲ء) کی کتاب البرہان،امام ابوالحسین، محمد بن علی البصری، المعتزلی (م۴۳۶ھ/۱۰۴۴ء) کی المعتمد، ابوحامد الغزالی الشافعی (م ۵۰۵ھ/۱۱۱۱ء) کی المستصفی، امام فخر الدین رازی الشافعیؒ (۶۰۶ھ/۱۲۰۹ء) کی المحصول اور علامہ الآمدی، سیف الدین الشافعی (م۶۳۱ھ/۱۲۳۳ء) کی الاحکام فی اصول الاحکام، وغیرہ شامل ہیں۔ موخر الذکر نے اپنی پیش رو تمام تمام کتب کا خلاصہ دیا ہے اور اس پر اضافات کیے ہیں.

۲۔ حنفی طریقہ: دوسرا طریقہ، جو اکثر حنفی علما نے اختیار کیا، یہ ہے کہ اصول فقہ کے قواعد اور ضابطے اس طرح بنائے جائیں کہ وہ ان کے ائمہ سے منقول فروع و احکام کے مطابق ہوں۔ دوسرے لفظوں میں انہوں نے دیکھا کہ ان کے ائمہ نے اپنے اجتہاد اور استنباط واحکام میں جن اصولوں اور قواعد کی رعایت کی ہے تو ان کو اسی انداز میں مرتب اور مدون کر دیا جائے۔ چونکہ حنفی فقہا نے یہ طریقہ اختیار کیا تھا۔ اس لیے اس طریقے کو حنفی اسلوب یا حنفی طریقہ کہا جاتا ہے۔ یہ طریقہ عملی اعتبار سے منفرد مقام رکھتا ہے اور یہ ائمہ کرام سے منقول اقوال کی عملی تطبیق سے عبارت ہے، لہذا ان کے ہاں"اصول فقہ" کی حیثیت فقہی مسلک کے خادم کی سی ہے۔ اس لیے یہ طریقہ فروع یعنی فقہی احکام سے زیادہ قریب تر ہے۔ اس عملی طریقے پر سب سے پہلے ابو الجصاص رازی ابوبکر احمد بن علی (م ۳۷۰ھ/۹۸۰ء) نے اصول الجصاص (الفصول فی الاصول) کے نام سے کتاب لکھی، جس کے بعد علامہ الدبوسی ابوزید عبداللہ بن عمر (م ۴۳۰ھ/۱۰۳۸ء) نے تقویم الادلۃ، علامہ البزدوی فخر الاسلام علی بن محمد (م ۴۸۲ھ/۱۰۸۹ء) نے اصول البزدوی اور البخاری عبدالعزیز بن احمد (م۷۳۰ھ/۱۳۲۹ء) نے اصول البزدوی کی شرح (کشف الاسرار) مرتب اور مدون کی (زیدان، ص ۴۱-۴۲).

۳۔ جمع و تطبیق: ان دو طریقوں کے ساتھ ساتھ، ایک تیسرا طریقہ بھی اختیار کیا گیا، جس میں مذکورہ بالا دونوں طریقوں کو جمع کرنے کی کوشش کی گئی ہے، دوسرے لفظوں میں اس طریقے میں اصول فقہ کے وہ مجرد اصولی قواعد بھی ہیں، جو دلیل پر مبنی ہیں اور اجتہاد واحکام کے لیے میزان اور معیار کی حیثیت رکھتے ہیں اور ان اصولوں کو بھی بیان کیا گیا ہے، جن پر یہ فروع مبنی ہیں اس طریقے کو شوافع، مالکیہ، حنابلہ اور جعفریہ مسلک کے مختلف علما نے اختیار کیا ہے، جن میں علامہ الساعاتی (مظفر الدین احمد بن علی الحنفی م۶۹۴ھ/۱۱۹۴) کی بدیع النظام، صدر الشریعۃ، عبیداللہ بن مسعود الحنفی (م۷۴۷ھ/۱۳۴۶ء) کی التوضیح، نیز اس کی شرح التلویح از التفتازانی، سعدالدین مسعود بن عمر (م۷۹۲ھ/۱۳۸۹ء) السبکی الشافعی (تاج الدین عبدالوہاب (م۷۷۱ھ/۱۳۷۹ء) کی جمع الجوامع، علامہ ابن الہمام الحنفی (م۸۶۱ھ/۱۴۵۶ء) کی التحریر، مع اس کی شرح التقریر و التحبیر (از محمد بن محمد بن امیر الحاج، م۸۷۹ھ) اور علامہ البہاری (محب اللہ بن عبدالشکور، الحنفی، م۱۱۱۹ھ) کی مسلم الثبوت اور اس کی شرح فواتح الرحموت (از بحر العلوم، عبدالعلی محمد بن نظام الدین)، وغیرہ نمایاں ہیں.

۴۔ جعفری اصول فقہ: جعفری اصول فقہ کو، اسی انداز میں مدون اور مرتب کیا گیا ہے اور جعفری اصول فقہ کے ابتدائی مرتبین کا رجحان متکلمین کے طریقے کی طرف تھا، لیکن بعد ازاں انہوں نے اصول فقہ کی تدوین کے دوسرے طریقے کو پسند کرنا شروع کر دیا۔ (محمد ابوزہرہ: المحاضرات فی اصول الفقہ الجعفری، ص ۲۲)۔ جعفری اصول فقہ کی نمائندہ کتابوں میں علامہ شریف المرتضٰی، (م ۴۳۶ھ/۹۳۷) کی الذریعۃ الی اصول الشریعۃ، الطوسی

ابوجعفر محمد بن حسین بن علی الطوسی، (م۴۶۰ھ/۱۰۶۷ء) کی عمدۃ الاصول، الجیلانی کی کتاب القوانین اور الکاظمی محمد مہدی الخالص کی کتاب الفادین وغیرہ شامل ہیں۔

مآخذ: (۱) الآمدی، سیف الدین علی بن محمد (م ۶۳۱ھ): الاحکام فی اصول الاحکام، قاہرہ ۱۹۱۴ء؛ (۲) ابن حزم، علی بن احمد (م ۴۵۶ھ): الاحکام فی اصول الاحکام، قاہرہ ۱۹۱۴ء؛ (۳) وہی مصنف: جوامع السیرۃ، گکھڑ منڈی، گوجرانوالہ، اشاریہ؛ (۴) ابن خلدون: عبدالرحمٰن (م۸۰۸ھ): مقدمہ، قاہرہ؛ (۵) ابن رشد، محمد بن احمد ابوالولید قاضی، (م ۵۶۵ھ): بدایۃ المجتہد، قاہرہ ۱۳۲۹ھ؛ (۶) ابن قیم الجوزیہ، محمد بن ابی بکر (م ۷۶۱ھ): اعلام الموقعین عن رب العالمین، قاہرہ ۱۹۵۵ء؛ (۷) ابن ملک عبدالطیف بن عبدالعزیز (م۸۸۵ھ): شرح المنار، استانبول ۱۳۱۵ھ؛ (۸) ابن النجیم: زین الدین ابراہیم (م ۹۷۰ھ): الاشباہ والنظائر، قاہرہ ۱۳۳۲ھ؛ (۹) ابواسحاق الشیرازی ابراہیم بن علی (م ۴۷۶ھ) : اللمع فی اصول الفقہ، مکہ مکرمہ، ۱۳۲۵ھ؛ (۱۰) الاسنوی، جمال الدین، عبدالرحیم بن الحسن (م ۷۷۳ھ): ہدایۃ السؤل فی شرح منہاج الوصول الی علم الاصول، بولاق ۱۳۱۶ھ؛ (۱۱) البزدوی، علی بن محمد (م۴۸۳ھ): اصول البزدوی، قسطنطنیہ، ۱۳۰۸ھ؛ (۱۲) السبکی، تاج الدین عبدالوہاب بن علی (م۷۷۱ھ): جمع الجوامع، مصر ۱۲۹۷ھ؛ (۱۳) التفتازانی، مسعود بن عمر (م۷۹۱ھ): التلویح علی التوضیح، قاہرہ ۱۳۲۳ھ؛ (۱۴) حاجی خلیفہ، مصطفیٰ بن عبداللہ (م ۱۰۶۷ھ): کشف الظنون عن اسامی الکتب والفنون، استانبول ۱۹۴۱ء؛ (۱۵) حسین حامد حسان: اصول الفقہ، قاہرہ ۱۹۵۲ء؛ (۱۶) خلاف، عبدالوہاب، علم اصول الفقہ، قاہرہ ۱۳۶۶ھ؛ (۱۷) السرخسی محمد بن احمد (م ۴۸۳ھ) : اصول السرخسی، قاہرہ ۱۳۷۳ھ؛ (۱۸) الشاشی، اسحاق بن ابراہیم (م ۳۲۵ھ): اصول الشاشی، دہلی؛ (۱۹) الشاطبی، ابراہیم بن موسیٰ (م ۷۹۰ھ): الموافقات فی اصول الشریعۃ، قاہرہ؛ (۲۰) الشافعی محمد بن ادریس (م ۲۰۴ھ): الرسالہ، قاہرہ، ۱۳۵۸ھ؛ (۲۱) الشوکانی محمد بن علی (م ۱۲۵۵ھ): ارشاد الفحول، قاہرہ ۱۹۳۷ء؛ (۲۲) صدر الشریعۃ، عبیداللہ بن مسعود، (م ۷۴۷ھ): شرح التوضیح، قاہرہ ۱۳۲۲ھ؛ (۲۳) الطوسی، ابو جعفر محمد بن الحسن، (م۴۶۰ھ): کتاب الخلاف، قاہرہ؛ (۲۴) عبدالرحمٰن الحلاوی: تسہیل الوصول إلی علم الاصول، مکتبہ صدیقیہ، ملتان، ۱۹۴۱ء؛ (۲۵) عز الدین بن عبدالسلام، (م ۶۶۰ھ) : قواعد الاحکام، قاہرہ؛ (۲۶) عبدالعلی، بحر العلوم: فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت، بولاق، ۱۹۶۴ء؛ (۲۷) علی حسب اللہ: اصول التشریع الاسلامی، قاہرہ ۱۹۰۴ء؛ (۲۸) علی الخفیف: الحق و الذم، قاہرہ؛ (۲۹) علی عبدالرازق: الاجماع فی الشریعہ الاسلامیہ، دارالفکر، قاہرہ ۱۹۴۴ء؛ (۳۰) الغزالی، محمد بن محمد، ابو حامد (م ۵۰۵ھ): المستصفی من علم الاصول، قاہرہ ۱۹۳۷ء؛ (۳۱) قرافی، شہاب الدین، احمد بن ادریس (م۶۸۴ھ): شرح تنقیح الفصول، قاہرہ ۱۳۰۶ھ؛ (۳۲) محب اللہ بہاری (۱۱۱۹ھ) : مسلم الثبوت، بولاق ۱۳۳۱ھ؛ (۳۳) محمد ابو زہرہ: اصول الفقہ، قاہرہ؛ (۳۴) محمد مظہر بقا: اصول فقہ اور شاہ ولی اللہ، اسلام آباد، ص ۱۹؛ (۳۵) النسفی، عبداللہ بن احمد (م ۷۱۰ھ) : المنار فی اصول الفقہ، بولاق ؛(۳۶) عمران احسن خاں نیازی : Theories of Islamic law، بین الاقوامی ادارہ فکر اسلامی ادارہ تحقیقات اسلامی، اسلام آباد .

(محمود الحسن عارف)

••------------••

اصطبل: اسطبل (عربی ؛ ج اصطبلات و جمع شاذ اصابل، دیکھیے لسان العرب ، بذیل مادہ)۔ اشتقاقی لحاظ سے اصطبل سے مراد وہ عمارت ہے، جہاں سواری اور بار برداری کے جانور (گھوڑے اور اونٹ وغیرہ) باندھ کر رکھے جاتے ہیں اور استعارۃ اس قسم کے سارے جانور جو صرف ایک شخص کی ملکیت ہوتے ہیں، اصطبل [اسی نوع کے] عامی یونانی لفظ کا معرب ہے (دیکھیے Du Cange: *Glossarim ad seriptores mediae et infimae graceitatis*، مطبوعہ لیونز، ۱۶۸۸ء، بذیل مادہ) جو لاطینی لفظ Stabulum سے نکلا ہے، یہ لفظ تمام مغربی زبانوں میں

اسی معنی میں مستعمل پایا جاتا ہے، اسلام [کے آغاز] سے کافی پہلے یہ شام کے غسانیوں [رک بآں] کے ذریعے عربی زبان میں اپنایا گیا۔

(ا) وسطی اسلامی علاقے: گھوڑوں کو چھت تلے رکھنے کا رواج شہروں میں مقیم [متمدن] لوگوں کے ساتھ مختص ہے، جبکہ قدیم عرب خانہ بدوش [قبائل] اصطبل کے تصور سے نابلد تھے، وہ لوگ گھوڑوں کو صرف خیمے کا سایہ فراہم کرتے تھے، یا جھاڑی (مَرْبِطٌ، مَرْبَطٌ) کا، جس سے کہ وہ انہیں باندھا کرتے تھے۔ واقعتاً یہ رواج قصبوں کے اندر کارواں سراؤں (فندق [رک بآں] ج : فنادق) میں جاری ہوا۔ جہاں "مسقّف" حصہ آدمیوں اور مال تجارت کے لیے مختص ہوتا تھا اور وسطی صحن میں جانور باندھے جاتے تھے۔ اسی طرح فوج کے شہوار اپنی لشکر گاہ [مُعَسْکَر] میں اپنے گھوڑوں کو کھجور کے پتوں سے پاٹی ہوئی، ہلکی پھلکی چھت (مِظَلَّۃ) سے بڑھکر کچھ مہیا نہیں کرتے تھے، جو انہیں دھوپ اور بارش سے مناسب حفاظت فراہم کرتی تھی اور تیزی سے کوچ کرنے میں ان کی ممد و معاون ہوتی تھی کیونکہ انہیں مستقل طور پر چوکس رہنا پڑتا تھا [یہ ابتدائی عمل آئندہ کے "اصطبل" کی بنیاد بنا]۔ بعد ازاں اصطبل کا اطلاق صرف ٹھوس مواد سے تعمیر شدہ عمارتوں پر کیا جانے لگا، کیونکہ صرف حکمران اور شرفا، جو کہ بہت سے گھوڑوں کے مالک ہوا کرتے تھے، اپنے محلات کے قریب ہی اصطبل تعمیر کرواتے تھے۔ اس لیے ایسی عمارات بہت کم یاب تھیں اور اسلامی عہد کے عربوں کو لخمیوں [رک بہ لخم بنو] کے پایہ تحت حیرہ یا بوزنطینی دور میں، دمشق کے سوا انہیں [کہیں اور] دیکھنے کا اتفاق نہ ہوا، لیکن قدیم عراق اور مشرقی بحیرۂ روم سے ملحقہ علاقوں میں گم گشتہ تہذیبوں کے چھوڑے ہوے پر وقار کھنڈرات، حضرت سلیمانؑ کے قدیم شاندار اصطبلوں کی روایت کی تصدیق کرتے نظر آتے ہیں جو کہ علم آثار قدیمہ کے حالیہ اکتشافات سے محض غلے کے وسیع گودام ہوتے ہیں۔ یہی چیز ہمارے زمانہ قریب کی ایک نظیر کے بارے میں درست ہے، یعنی سلطان مراکش مولائی اسماعیل کے اصطبلات (دیکھیے نیچے) جو کہ Fr. Busnot کو محل کا "عمدہ ترین حصہ" دکھائی دیئے، جو محل کو پانی پہنچانے والی نہر تک پھیلے ہوئے تھے [اور] دو رویہ چھتہ کی شکل میں تقریباً سوا دو میل لمبے تھے۔ [یہاں] گھوڑوں کی چاروں ٹانگیں بالوں سے بٹی ہوئی رسی سے دو حلقوں میں باندھی جاتی تھیں، ان کی نگہداشت پر مسلمان سائیس اور عیسائی لڑکے مامور تھے Ch. A. Tulien: *Historie de l, Afrique du nord* پیرس، ۱۹۲۱ء ص ۵۰۴، انگریزی ترجمہ لنڈن، ۱۹۷۰ء ص ۲۶۰) اس مشنری کا بیان اصطبلوں کے اس منصوبے اور انتظام کا مکمل تصور فراہم کرتا ہے، جو کہ پرانے زمانے میں پایا جاتا تھا اور جسے قرون وسطی کے مسلمانوں نے اپنا لیا تھا، غلام گردشوں کی طرح کی مسقف گیلریوں (رواق) میں گھوڑوں کے تھان (Stab-ulum سے عوامی لاطینی میں Stallum ،عربی میں شقة جمع شقاق) بنے ہوتے تھے، جنہیں لکڑی کی یا جالی دار کم بلند دیواریں ایک دوسرے سے علیحدہ کرتی تھیں، گھوڑے کی تین ٹانگوں کو (نہ کہ چاروں کو) اس کی گردن میں پڑے ہوئے ایک ملائم رستے (شکال جمع شکول) سے باندھ دیا جاتا تھا، جو دیوار میں پیوست شدہ دو حلقوں (آخیۃ جمع اخاوی واخایا، اری واری جمع اواری) میں سے گزار کر دیوار کے کونے میں لگے ہوئے ایک چوبی ڈنڈے سے باندھ دیا جاتا تھا ان کے سر بندھے ہوئے نہیں ہوتے تھے، انہیں تو بڑوں میں جو کا راتب کھلایا جاتا تھا جبکہ چارہ (عَلَفٌ) بھوسے میں ملا کر زمین پر ڈالا جاتا تھا، غیر متحرک ناند یا دیواری خانے کا کوئی علم یا تصور نہیں پایا جاتا تھا، جن پر کہ "علم الخیل" کے عنوان سے عربی میں تحریر کئے گئے رسائل میں مثالی اصطبلوں کے نظری احوال میں بڑا زور دیا گیا ہے (مثلا ابن هذیل [رک بآں] کا رسالہ، ملاحظہ ہو L.Mercer: *Parure* ، ص ۳۶۵۔ ۳۶۶)، جس میں اس موضوع پر محض [قدیم] آراء کو دہرا دیا گیا ہے (دیکھیے Xenophon: *On equitation* ، باب ۴)۔

عرب مؤرخوں اور وقائع نگاروں نے درحقیقت

مسلم خلفا، سلاطین اور شرفا کے اصطبلات کی عمارتوں کے متعلق بہت ہی کم معلومات مہیا کی ہیں۔ منتشر اور اکثر مختصر بیانات میں سے، جنھیں اس موضوع پر یکجا کیا جا سکتا ہے، ایک بیان بڑی اہمیت کا حامل ہے: یہ بیان بغداد میں عباسی خلیفہ مقتدر باللہ کے اصطبلوں کے بارے میں القاضی المہذب (م۔وسط پانچویں صدی ہجری/گیارہویں صدی عیسوی) سے منسوب ہے اور "کتاب الذخائر والتحف" (کویت ۱۹۵۹ء) میں موجود ہے اور جس سے المقریزی نے "الخطط" میں استفادہ کیا ہے۔ یہ بیان شہنشاہ قسطنطین ہفتم کی طرف سے ایک سفارت کے بارے میں ہے، جو ۳۰۵ھ/۹۱۷ء میں خلیفہ کے دربار میں آئی اور اس میں سے مندرجہ ذیل پیراگراف محمد حمید اللہ کے ترجمے سے لیا گیا ہے، جو کہ اس کے مخطوطے کے دریافت کنندہ اور مدوّن ہیں (Arabica ۸/۳، ۱۹۶۰ء، ص ۲۹۵)۔

"۲۴ محرم کے دن طاغیہ (بوزنطینی شہنشاہ) کے سفارتی نمائندے گھوڑے لیے ہوئے، اپنے ترجمان ابن عبدالباقی کے ہمراہ اصطبلات (خان الخیل) کے نام سے موسوم عمارت کی طرف جانے کے لیے، (محل) کے عوام کے لیے مختص شدہ گیٹ، کی غلام گردش میں داخل ہوئے۔ اس عمارت میں سنگ مرمر کے ستونوں کی بہت سی قطاریں تھیں۔ [اس میں] ایک جانب پانچ سو گھوڑے مختلف اقسام کی سیمیں اور سنہری زینوں (مُرَکّب) سمیت موجود تھے۔ دوسری جانب پانچ سو گھوڑے منقش ریشمی کپڑے کے آرائشی جھولوں اور نقابوں کے ساتھ حاضر تھے، ہر گھوڑے کو شاکریہ درجے کا ایک شخص (فوج کا باقاعدہ سپاہی) تھامے ہوئے تھا۔

آٹھ صدیوں کے وقفے اور دنیاے اسلام کے انتہائی طور پر مختلف اور بالمقابل حصوں میں محل وقوع کے باوجود قاری اس بیان اور Fr.Busnot کے [قبل ازیں] متذکرہ بالا بیان میں مشابہت پائے گا۔ اس سے اصطبلات سے متعلق تعمیراتی امور میں، جیسا کہ قبل ازیں اشارہ کیا گیا ہے، قدامت پسندی کی توثیق ہوتی ہے۔ ایسی عمارتیں، خواہ نجی ملکیت ہوں یا سرکاری، ان کے لیے وسیع اراضی درکار ہوا کرتی تھی، کیونکہ سیکڑوں گھوڑوں کی اصل رہائش گاہوں کے علاوہ لوہاروں کی بھٹیوں، زینوں اور سازو سامان کے سٹوروں، بھوسے کے کمروں، لید اور کوڑا وغیرہ رکھنے کی جگہوں اور تمام زیر ملکیت گھوڑوں کے لیے روزانہ ورزش اور ریت میں لوٹ پوٹ ہونے (تمریغ) کے لیے احاطوں کی بھی ضرورت تھی؛ احاطہ کی عدم دستیابی کی صورت میں کھلے میدان پر اکتفا کیا جاتا تھا۔ جب ان تمام چیزوں کے ساتھ ملازمین کے مختلف طبقوں کے لیے درکار رہائش گاہوں کا اضافہ کیا جائے تو یہ کہنا مبالغہ نہ ہوگا کہ ایسے اصطبل شہر کے اندر ایک چھوٹے شہر کی حیثیت رکھتے تھے۔ اس لیے یہ واضح ہے کہ ان کی اوّلین اہم ضروریات میں سے وافر مقدار میں پانی کی بہم رسانی بھی تھی۔ یہی وجہ ہے کہ [اصطبل کے لیے] جگہ کسی آبی گذرگاہ کے قریب منتخب کی جاتی تھی تاکہ نہر کھود کر وہاں سے پانی لایا جا سکے۔

دمشق [رک بآں] میں اموی خلفا کے اصطبلات کے محل وقوع کا تعین ابھی تک بہت مشکل ہے، کیونکہ المقدسی (چوتھی صدی ہجری/دسویں صدی ہجری) کے بیان کے مطابق " ان کی عمارتیں صرف لکڑی (خشب) اور گارے (طین) سے بنائی گئی تھیں" (طبع ڈی خویا، ص ۱۵۶، ترجمہ Miquel ص ۱۶۵)، تاہم دمشق کے جغرافیائی حالات میں، قاری سفراء کے لیے مخصوص سرائے "دار الخیل" کے بارے میں پڑھے گا، جو سابقہ غَسّانی (حکمرانوں) کی رہائش گاہ سے ملحق تھی اور دور اولین کے مسلمان حکمران یزیدؓ بن ابی سفیان اور اس کے بھائی معاویہؓ اور بعد کے خلفاء کی رہائش گاہ (الخضراء) بنی۔ اس بیان سے، جو کہ قطعی طور پر عربوں کی طرف سے دیا گیا ہے، یہ سمجھ لینا معقول بات ہے کہ یہ عمارت قدیم بوزنطینی اصطبلوں کی تھی جس کے نام کا ترجمہ شاید عبدالملک بن مروان (۶۵ھ/۶۸۵۔ ۸۶ھ/۷۰۵ء) کے زمانے میں کیا گیا۔ جہاں تک صحرا کے ایک کنارے پر واقع متعدد اموی حکمرانوں کے حکم پر تعمیر

شدہ رہائش گاہوں (اور ان سے ملحقہ اصطبلات) کا تعلق ہے، تو ان کے بارے میں یہ تعین کرنا ابھی باقی ہے کہ ان اصطبلات کو کس طریقے پر بنایا گیا، کیونکہ ابھی تک ان کے بارے میں علم آثار قدیمہ کے اصولوں کی روشنی میں مطالعاتی کام ناکافی ہے۔

جب دوسرے عباسی خلیفہ ابوجعفر منصور نے ۱۴۶ھ/ ۷۶۳ء میں بغداد [رک بآں] کے "گول قصبے" کی بنیاد رکھی تو حکمران یا اس کے ماتحتوں کے لیے [شہر میں تو] اصطبلات کے لیے کوئی جگہ نہ رکھی گئی اور یہ دور افتادہ علاقوں میں تعمیر کرنا پڑے: "ایک دوسرا رہائشی علاقہ باب خراسان سے ایک جانب دریائے دجلہ پر کشتیوں کے پل تک اور دوسری جانب "قصر خلد" کی مخالف سمت میں پھیلا ہوا ہے۔ مؤخر الذکر مقام پر شاہی اصطبلات واقع ہیں اور پریڈ کا میدان بھی اور دجلہ کے عین کنارے پر ایک قصر ہے: ابو جعفر ہمیشہ یہیں اقامت پذیر رہا اور المھدی بھی۔ بعد میں وہ دجلہ کے مشرقی کنارے پر واقع رصافہ کے قصر میں منتقل ہوگیا" (الیعقوبی/ des pays:Weit، ص ۳۱)۔ مزید جنوب میں باب کوفہ، چوک کے بالمقابل "اونٹوں وغیرہ کے ملازمین کے سربراہ یسین کو دی گئی اراضی ہے اور اس کے ساتھ ہی اونٹوں کے اصطبلات ہیں، ان اصطبلات کے اس جانب شرفا کے اصطبل ہیں" (کتاب مذکور، ص ۲۰)۔

خلیفہ المھدی نے رصافہ میں منتقل ہوجانے کے بعد دریا کے دوسرے کنارے پر واقع انتظامی محکمہ جات کی منتقلی کا حکم دیا، اس موقع پر اصطبلات کی منتقلی بھی عمل میں آئی اور ہم تب انہیں "مولی نازی" کی سمت میں واقع محلہ مخرم میں پاتے ہیں (کتاب مذکور، ص ۴۰) اور ان میں گھوڑے، اونٹ اور ہاتھی ہوا کرتے تھے۔ جن میں سے آخری نام پر اسے دارالفیل کہا جانے لگا اور بعد میں اس کا نام حیاتیاتی پارک (حیر الوحوش) پڑ گیا۔ یہ شاہی اصطبلات محلہ مخرم ہی میں رہے، حتی کہ یہ بالکل کھنڈرات بن گئے۔ الصولی اپنے وقائع نامہ میں ان کا تذکرہ کرتا ہے (اخبار الراضی، ترجمہ M.Comand ص ۳۰ وحاشیہ ۲) جو المتقی (۳۲۹ھ/ ۹۴۰ء۔ ۳۳۳ھ/ ۹۴۴ء) کے عہد خلافت میں بغداد پر کوران کج کی قیادت میں دیلمیوں کے حملے کے بارے میں ہے، جس کا مقصد ابن رائق کو معزول کرنا تھا اور یہ اصطبلات ہی تھے جہاں آخر کار ۲۵ ذو الحجہ ۳۲۹ھ/ ۲۰ دسمبر ۹۴۱ء کو حملہ آوروں اور ان کے قائد کو موت کے گھاٹ اتار دیا گیا، معلوم ہوتا ہے کہ بعد میں ان عمارتوں کو ۴۴۸ھ/ ۱۰۵۶ء میں سلجوق طغرل بیگ نے مخرم اور دارالفیل کے اردگرد پشتہ بنوانے کی خاطر منہدم کرا دیا اور ان کا ایک حصہ قبرستان بن گیا۔

ایک بہترین شہوار المعتصم (دیکھیے کشاجم: مصاید ، بغداد ۱۹۵۴ء۔ ۱۹۵۵ء و ترجمہ F.vire: Art de volerie، در Arabica، ۷/ ۲: ۱۱۹) ۲۲۳ھ/ ۸۳۸ء میں بغداد سے سامراکر کے لیے روانہ ہوا تو وہ اپنے اصطبلات اور اثاثۃ البیت کو اپنے ساتھ لے گیا۔ الیعقوبی ہمارے شکریئے کا مستحق ہے (حوالہ مذکور) کہ ہم نے [اس کی وجہ سے] یہ جان لیا ہے کہ یہ اصطبل شہر کے اہم حصے میں سریجہ کی بڑی شاہراہ کے ساتھ تعمیر کیے گئے: "یہ وہی شاہراہ ہے جس پر خراسان کے افسروں کو عطا کی گئی اراضی واقع تھی اور حزام بن غالب کی اراضی بھی، جس کے عقب میں خلیفہ کے گھوڑے کے اصطبل تھے، جن میں اس کے ذاتی اور سرکاری محکموں کے گھوڑے رکھے جاتے تھے۔ ان کا انتظام وانصرام حزام اور اس کے بھائی یعقوب کے سپرد تھا (یہاں الیعقوبی کے مخطوطے کے پڑھنے میں ایک غلطی کی طرف توجہ دلانا مناسب ہوگا، یہ ایک شخصیت "اخی خزام" کے بارے میں ہے جس کے فرائض کی بجا آوری اس کے بیٹے یعقوب نے جاری رکھی۔ غلط فہمی شاہی خطاب "اخی" کی بنا پر ہوئی ہے، جو کہ قبل ازیں ترک نژاد خزام کو بھی خلیفہ کے میر توشہ خانہ (Comes Stabuli) کی حیثیت سے مل چکا تھا۔

یہ وسیع وعریض اصطبل المعتمد (۲۵۶ھ/ ۸۷۰ء۔ ۲۷۹ھ/ ۸۹۲ء) کے سامرا کو چھوڑنے تک موجود رہے۔

خلیفہ کے اصطبلوں کے علاوہ بغداد میں دیگر اشخاص کے حسب مراتب چھوٹے بڑے اصطبل بھی تھے، جو خصوصاً رہائشی علاقے میں پائے جاتے تھے اور پر تعیش اقامت گاہوں کا حصہ ہوتے تھے، جو کہ المہدی کی مثال کی تقلید میں عالی مرتبہ امراء نے دریا کے مشرقی کنارے کے ساتھ ساتھ تعمیر کروائیں تھیں۔ پانچویں صدی ہجری/ گیارھویں صدی عیسوی میں ابن عاقل (م ۴۶۳ھ/۱۰۷۱ء) کا تحریر کردہ بیان ایک عمدہ رہائشی علاقے کے متعلق (ابن الجوزی کی مناقب بغداد، بغداد ۱۳۴۲ھ/۱۹۲۳ء میں) ملتا ہے جس کی سایہ دار سڑک الطار سے دریا کے کنارے تک جاتی تھی: "جہاں تک اس کی گلیوں کا تعلق ہے، ان میں ایک دجلہ کے بہت قریب جاتی تھی، اس کی ایک جانب برلب دریا محلات تھے اور اس طریقے سے بنائی گئی تھی کہ پل سے لیکر "بستان زاہر" کے آغاز تک چلی گئی تھی، اس گلی کی دوسری جانب ان محلات کے مالکوں کی مساجد اور ان کے سپاہیوں کی رہائش گاہیں تھیں، جن کے درمیان ان کے اصطبل تھے" (G.Makdisi: The Topograply of eleventh century Baghded، در Arabica، ۶/۲ (مطبوعہ ۱۹۵۹ء؛ص ۱۸۶)۔ ان اصطبلوں کی مساحت کا اندازہ خصوصاً اس کے اس اقتباس سے کیا جا سکتا ہے (کتاب مذکور، ص ۱۸۷) کہ اس نے لکھا ہے: "اور الوافی کا قلعہ، جس کے گھوڑے ہر روز چارے کے تقریباً ایک ہزار راتب کھاتے ہیں" اب اسی عہد میں کتاب الحاوی، جو کہ محاصل کی وصولی کرنے والے ملازموں کے استعمال کے لیے مرتب شدہ ریکارڈ ہے، کا گمنام مصنف ایک گھوڑے کے ماہانہ استعمال کے لیے چارہ کے چالیس قفز [رک بآں] کا تخمینہ لگاتا ہے (دیکھیے Cl.Cahen: Problemes economiques de l' Iraq buyide، در ATE Alger، ج ۱۰ (مطبوعہ ۱۹۵۲ء، ص ۳۳۷).

قاہرہ میں فاطمی حکمرانوں کے اصطبل بغداد کے خلفا کے اصطبلوں سے کسی طرح سے کم تر نہ تھے۔ ان کی وسعت کا اندازہ اس بیان ہوتا ہے، جو ابن طویر (نزھۃ المقلتین فی اخبار الدولتین) نے جو کہ المقریزی (الخطط، ۱:۴۱۶)، ابن تغری بردی (النجوم، ۴:۷۹) اور القلقشندی (صبح، ۳:۵۰۳) کا مشترک مآخذ ہے، اپنے ان نجی گھوڑوں کے بارے میں دیا ہے جو کہ سال نو یا عیدالفطر کے جلوس کے موقع پر خلیفہ کی تحویل میں تھے، دیکھیے M.Canard: La Procession، در AIEO Alger، ۱۰ (مطبوعہ ۱۹۵۲ء: ۳۷۶ بعد)؛ یہاں بھی ایک ہزار یا ان سے زیادہ گھوڑوں کا ذکر کیا گیا ہے، جو حکمران کے سامنے پریڈ کر رہے تھے۔ ہمیں مبالغہ آرائی کو مد نظر رکھنے کے باوجود اس حقیقت کو تسلیم کرنا چاہیے کہ ان اصطبلوں میں گھوڑوں کی تعداد قابل لحاظ ہوا کرتی تھی اور یہی بات ایوبیوں اور سلجوقیوں کے ادوار حکومت میں [اصطبلوں] کے بارے میں درست ہے، اکثر اتنی زیادہ تعداد میں گھوڑوں کے لیے جگہ ناکافی ہوجاتی تھی اور ان کے مالک قدیم محلات کو گرا کر ان کی جگہ نئے اصطبل تعمیر کرنے میں تذبذب سے کام نہیں لیتے تھے (دیکھیے نطل de Sacy: Chrestomathie، ۲: ۴۴).

علاوہ ازیں مسلم سلطنت کے اہم راستوں پر محکمہ ڈاک واطلاعات (برید [رک بآں]) کے ماتحت واقع تمام ڈاک گھروں (سکہ) میں بھی اصطبل ہوا کرتے تھے۔ امویوں اور عباسیوں کے ادوار کا یہ سرگرم محکمہ ایوبیوں کے دور میں رو بہ زوال ہوگیا، لیکن بیبرس [رک بآں] نے اسے از سر نو منظم کیا اور متعدد اصطبل دوبارہ تعمیر کروائے (دیکھیے J.Sauvaget: La Post aux chevaux dans l' empire des Mamelouks، پیرس، ۱۹۴۱ء)۔ مزید براں اسلامی [سلطنت] کی سرحدوں کی نشان دہی کرنے والے قلعہ جات (حصن) اور شام میں صلیبیوں کے حملوں کی مزاحمت کا کام دینے والے قلعوں میں ان کے جنگی گھوڑوں اور بار برداری کے جانوروں کے اصطبل ہوا کرتے تھے (دیکھیے اسامہ بن منقذ: اعتبار، ص ۴۶، ۶۰).

یہ بآسانی نظر آئے گا کہ تمام ادارے اہلیّت پر مبنی نظام مراتب میں منقسم کثیر التعداد عملے کے متقاضی تھے۔ جس میں سب سے نیچے اصطبل کے ملازم لڑکے

(غلام) ہوا کرتے تھے جن کا کام تھانوں کی صفائی اور لید وغیرہ کو اٹھا کر لے جانا تھا، ان سے اوپر سائیس (جمع سُوّاس، ساسۃ، سیاس اور راوی، جمع رواۃ) تھے جو ایک یا ایک سے زیادہ گھوڑوں کو کھریرا کرنے کا ذمہ دار ہوتا تھا، انہیں روزانہ باہر احاطے میں لے جانا اور پانی پلانا تازندہ (شداد) کا خاص منصب تھا کہ جو علاوہ ازیں مالک کی خواہش پر گھوڑوں کو سواری کے لیے تیار بھی کیا کرتے تھے، اس گھریلو نظام کو چلانے کی عمومی ذمہ داری "میر اصطبل" یا اصطبل کے افسر اعلی (صاحب الاصطبلات اور مختلف علاقوں اور ادوار کے مطابق اختیار کردہ [الفاظ] قیم، مدبر، متولی، استاذ، مشرف الاصطبلات) پر عائد ہوتی تھی یہ ایک اعلی عہدہ تھا، جس پر فائز شخص کو تمام پہلوؤں سے گھوڑوں کے مطالعہ کا مکمل علم رکھنا ضروری تھا، علاوہ ازیں اس کے لیے ناظم اور ناظر کی حیثیت سے خوراک اور چارے کی خریداری میں کیفیت وکمیت کے اعتبار سے نگرانی کی مہارت رکھنا بھی لازمی تھا تاکہ اس کی تقسیم بھی درست طور پر ہو، کیونکہ دھوکہ دہی اور ضیاع تمام نسلوں میں مشترک برائیاں رہی ہیں، اگر میر اصطبل خود اس استعداد کا مالک نہ ہوتا تو اس کی معاونت ایک ماہر امور حیوانات (بیطار [رک بآں]) کرتا تھا جو گھوڑوں کی متعدد بیماریوں کے علاج، ضروری جراحی اعمال اور گھوڑوں کے بچھیروں(نر و مادہ) کو جنم دینے کے عمل میں مہارت رکھتا ہو۔ درحقیقت ہر قابل ذکر اصطبل میں نسل دار کے لیے مخصوص گھوڑوں کا فارم ہوتا تھا، تاکہ نسل وار گھوڑوں کے سلسلے کو جاری رکھنا یقینی بنایا جا سکے [رکّ بہ فرس] اور تعداد کو بھی پورا رکھا جا سکے، اسلامی اخلاقیات گھوڑوں کو خصی کرنے کی اجازت نہیں دیتیں کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بعض روایات کے مطابق باقاعدہ طور پر اس فعل کی مخالفت فرمائی تھی (دیکھیے L.Mercier ، کتاب مذکور، ص ۴۱ وحاشیہ).

اصطبلات کا انتظام ایک لطیف اور مشکل کام تھا، اس لیے یہ صرف متخصصین کے سپرد کیا جاتا تھا جن میں بعض اپنے ذاتی تجربے سے اپنے بیٹوں کو تربیت دینے میں کامیاب رہے، جیسا کہ ختلیوں کا معاملہ ہے (جو کہ بغداد کے قریب ایک گاؤں ختل سے تعلق رکھتے تھے)، ان میں سے اس عہدے پر فائز ہونے والے افراد میں سے اوّلین اخی خزام بن غالب تھا، جو المعتصم کا میر توشہ خانہ تھا۔ اس کے بعد ہم اس کے بیٹے ابویوسف یعقوب اور پھر المعتضد (۲۷۹ھ/۸۹۲ء-۲۸۹ھ/۹۰۲ء) کے دور خلافت میں اس کے دو پوتوں ابوعبداللہ محمد اور احمد کو اس عہدے پر [متمکن] پاتے ہیں۔ ایک ہی خاندان کے ان افراد نے فن شہسواری، نعل بندی اور گھوڑے پر سوار ہو کر اسلحہ کے استعمال پر کئی قابل ذکر کتابچے مل کر تحریر کیے ہیں، جو کہ اس لائق ہیں کہ ان کے [متعدد] نسخوں کا مقابلہ کیا جائے اور شائع کیے جائیں (دیکھیے براکلمان، ۱: ۲۴۳-۲۴۴ اور تکملہ، ۱:۴۳۲-۴۳۳ ، جہاں ترمیم کی ضرورت ہے، L.Mercier ، کتاب مذکور ۱۲، ۱۳: ۴۳۳-۴۳۶) اس سلسلے میں مملوک ابن منذر [رک بآں]، جو کہ بیطار الناصری کے طور پر معروف ہے، کا کتابچہ زیادہ مشہور ہے، کیونکہ وہ شائع کیا جا چکا ہے اور اس کا ترجمہ ہوچکا ہے، یہ شخص سلطان مصر الناصر محمد بن قلاؤن (۶۹۳ھ/۱۲۹۴ء-۷۴۱ھ/ ۱۳۴۱ء) کے اصطبلات اور نسل کشی کے گھوڑوں کے فارموں کا ناظم تھا.

ان شاہانہ اصطبلوں کی نگہداشت کے لیے کثیر التعداد رقوم درکار تھیں، یعنی عملے کے مشاہرے، سازو و سامان، خوراک کی رسد، نگہداشت کے اخراجات اور گھوڑے پالنے والے خانہ بدوشوں سے جانور خریدنے وغیرہ کے لیے بے شمار مقامی اور غیر سرکاری صنّاع اصطبلوں کی مستقل اور مختلف ضروریات سے متعلق نفع بخش کاروبار سے فائدہ اٹھاتے تھے۔ خلفا اپنے نجی اصطبلوں کے مالی امور کو چلانے کے لیے اپنے ذاتی خزانے سے رقم لیا کرتے تھے، جیسا کہ المنصور، المہدی اور الہادی کے دور حکومت میں "بیت المال المظالم" سے رقم فراہم کی جاتی تھی۔ الرشید اور ان کے جانشین دیوان [رک بآں] النفقات الخاصۃ سے رقوم لیتے تھے

(دیکھیے D.Sourdel: *Viziarat*، ص ۵۹۵۔۵۹۶) جبکہ عملے کی تنخواہیں خلیفہ کے دیوان الاحشام سے ادا کی جاتی تھیں (دیکھیے الیعقوبی، طبع Wiet، ص ۱۵) اور بعد ازاں المتوکل کے عہد میں دیوان الموالی والغلمان سے.

جہاں تک سرکاری اصطبلوں کا تعلق ہے، وہ دیوان البرید کے ماتحت ہوا کرتے تھے اور ان کے لیے رقوم دیوان الامراء سے حاصل کی جاتی تھیں، عہد آل بویہ [رک بآں] میں اس محکمے میں تقریباً کوئی دور رس تبدیلی نہ آئی، مصر میں فاطمیوں کے عہد میں ہم مالی امور میں قریب قریب اس سے ملتی جلتی تقسیم دیکھتے ہیں، اگرچہ مختلف لفظی ترکیبوں کے ساتھ خلیفہ کے نجی مصارف دیوان المجالس سے پورے کیے جاتے تھے اور سرکاری اصطبلوں کی نگہداشت کے لیے ایک خاص محکمے دیوان الاصطبلات پر انحصار کیا جاتا تھا جو کہ مالی انتظامات کے چودہ محکمہ جات (دیوان الاموال) میں سے تیرھواں محکمہ تھا۔ امارات ایوبیہ [رک بآں] میں ان کے انتظام و انصرام کے سوال [کا جواب] کسی حد تک نامکمل رہتا ہے اور یوں نظر آتا ہے کہ اصطبلات مجموعی طور پر دیوان بیع الباب کے اختیار میں دے دیئے گئے، بالآخر دیوان الخاص کے دائرہ اختیار میں سلطان کے نجی اصطبل طاقت ور مملوک فوجی انتظامیہ میں شامل ہو گئے، جبکہ سرکاری اصطبل [محکمہ] برید کی ذمہ داری میں تھے جسے بیبرس (۶۹۵ھ/۱۲۶۱ء) نے سیاسی اور دفاعی وجوہ سے از سرنو منظم کیا اور اسے پرائیویٹ سیکرٹری (کاتب السرّ) کے ماتحت کر دیا، یہ سیاسی محکمہ تیمور (۸۰۳ھ/۱۴۰۰ء) کے حملے کے ساتھ ہی ختم ہوگیا.

معلوم ہوتا ہے کہ واقعات پر مبنی اسلامی تاریخ میں گھوڑوں اور اونٹوں کا قابل ذکر کردار، اگر توجہ سے اوجھل نہیں ہوا، تو کم از کم اس موضوع پر تمام لکھنے والوں نے اسے نظر انداز ضرور کر دیا ہے اور یوں کوئی آدمی قرون وسطی کے دوران میں مسلمانوں کے اصطبلوں کے بارے میں معلومات کے فقدان پر حیران نہیں ہوتا، اگرچہ ان ادوار میں وہ نہایت سرگرمی سے ترقی پذیر رہے ہیں؛ لفظ "اصطبل" کی بقا اور مشرق قریب اور عصر کی عربی گفتگو میں اس کا روز مرّہ استعمال اس حقیقت کا واضح ثبوت ہے (Cl.Denizeau: *Dictionnaire*، پیرس ۱۹۶۰ء، بذیل مادہ).

مآخذ: متن میں دیئے گئے، حوالہ جات کے علاوہ، اس بارے میں مزید معلومات انسائیکلوپیڈیائی مقالات اور اہم تاریخی وقائع سے مل سکتی ہیں.

(F. Vire)

(۲) اسپین اور المغرب

لفظ "اصطبل" شمالی افریقہ میں موجودہ دور کی عربی روز مرہ بات چیت کے ذخیرۂ الفاظ میں موجود نہیں ہے، لیکن اسپینی زبان میں یہ ضرور مروج ہے۔ القصہ *The Vocabulista in Arabica* طبع C.Schiaperelli (مطبوعہ فلورنس، ۱۸۷۱ء)، جس کی بنیاد ساتویں صدی ہجری/تیرھویں صدی عیسوی میں دارالحکومت ولنسیہ کی زبان پر ہے، لاطینی لفظ Stabulum کا مفہوم محض لفظ "اصطبل" ہی ادا نہیں کرتا، بلکہ مقامی بولی کا ایک مشابہہ لفظ "صبل" (Sabal) بھی ادا کرتا ہے۔ مالٹی زبان میں سٹبل (Stabal) کا لفظ موجود ہے، لیکن یہ روم (اٹلی) کی زبان سے براہ راست مستعار لیا ہوا ہو سکتا ہے.

جہاں تک اصطبل کے مترادف لفظ کا تعلق ہے تو یہی وہ *Vocabulista* کے مطابق رِوَۃ جمع اروِیۃ مع (*domus Magna Stabuli*) کی تشریح کے ساتھ یہی مفہوم ادا کرتا ہے، جہاں تک نویں صدی ہجری/پندرھویں صدی عیسوی میں غرناطہ میں مستعمل عربی کا تعلق ہے، P.de Alcla صرف آخری لفظ کو تسلیم کرتا ہے، جسے غرناطی [لہجہ] میں امالہ کرکے بولا جاتا تھا، یعنی ریوی جمع ارویۃ (طبع De Lagarde، ص ۱۴۵، ۲۴۵).

روہ کی صورت میں، جمع کی متعدد صورتوں (رویۃ، روایات) کے ساتھ مراکش سے تیونس تک المغرب کی موجودہ دور میں مستعمل عربی میں ابھی تک رائج ہے؛ ان ممالک میں اس سے مراد ہمیشہ ایسی مسقف جگہ ہوتی ہے، جو قیمتی گھوڑوں یا خچروں کو [موسم کی شدت

سے] پناہ فراہم کرتی ہو.

چوتھی صدی ہجری/دسویں صدی عیسوی اور پانچویں صدی ہجری/گیارہویں صدی عیسوی میں امویوں کے عہد کے اسپین کے بارے میں ہمیں سواری کے گھوڑوں اور بار برداری کے جانوروں کے لیے مخصوص شاہی اصطبلوں کے متعلق کی کچھ تفصیلات کا علم رکھتے ہیں (الاصطبلات للظهر والكراء)۔ الحکم اول نے قرطبہ میں اپنے محل کے نزدیک دو اصطبل تعمیر کروائے جن میں سے ہر ایک میں ایک ایک ہزار جنگی گھوڑے ہوا کرتے تھے۔ ان کے سواروں کو سو سو آدمیوں کے دستوں میں تقسیم کر دیا گیا تھا اور ان کی کمان کرنے والا آفیسر عریف کہلاتا تھا۔ گھڑ سوار فوج "قائد الخیل" کے ماتحت ہوتی تھی جسے قائد الاعنة بھی کہا جاتا تھا، المنصور اور ہشام ثانی کے زیر کمان بارہ ہزار سوار ہوتے تھے.

اصطبلوں کے عمومی منتظم یا افسر کو صاحب الخیل کہا جاتا تھا۔ ایک دوسرا افسر (عریف) بار برداری کے جانوروں، خچروں اور لادو گھوڑوں (زوامل، خیل الحملان) کا نگران ہوا کرتا تھا۔ ایک اور افسر نقل وحمل کے لیے زیر استعمال اونٹوں کے معاملات نمٹایا کریا تھا.

اشبیلیہ کی بالائی جانب وادی الکبیر میں [واقع] سرسبز جزائر میں نسل دار گھوڑوں کے فارم ہوتے تھے، گھوڑے (خیل العددیة) اور مشہور "جن" گھوڑے، جن کا نام بربر قبیلے زناتہ [رک بآں] کی بولی سے لیا گیا ہے، شمالی افریقہ سے درآمد کئے جاتے تھے.

P.Alcala (کتاب مذکور، ص ۲۴۵) نصری دور کے غرناطہ کو "قائد الروی" کا خطاب دیتا ہے۔ نواح ۱۰۸۹ھ/۱۶۷۸ء میں، مکنس (Meknes) کے مقام پر اپنے گھوڑوں اور خچروں کے لیے مولائی اسماعیل کے تعمیر کردہ مشہور اصطبلوں کے بارے میں معلومات کے لیے دیکھیے بالا.

بیسویں صدی کے آغاز تک مراکش میں محل کے بیرونی عملے میں ایک مخصوص عملہ ہوتا تھا، جسے "اصطبل والے" (موالین الروہ) کہا جاتا تھا، جو شاہی گھوڑوں اور خچروں کی نگہداشت کے ذمہ دار ہوتے تھے، سائیسوں (واحد روی) کے ساتھ اصطبل کے ملازم کام کرتے تھے، جن کا کام اصطبلوں کی صفائی کرنا تھا یا (کناس) جانوروں کو گہرے پانی میں [لے جا کر] نہلانا تھا (عوام) اصطبل کے کچھ ملازم (سائیس جمع سیاس) خصوصی طور پر گھوڑوں کی تربیت سے وابستہ ہوتے تھے، مراکش بھر میں بادشاہ کی ملکیتی وسیع چراگاہیں تھیں، جنہیں عذر کہا جاتا تھا، جہاں باغی قبائل کے خلاف جنگی کارروائیوں میں حصہ لینے کے بعد چرنے کے لیے چھوڑ دیا جاتا تھا؛ ان چراگاہوں میں سے کچھ نسل دار گھوڑوں کے لیے ہوا کرتی تھیں.

پھر سائیسوں کے زمرے کے ساتھ یہ فرائض والے لوگ بھی ملے ہوے تھے: (۱) خچروں کی نگہداشت کرنے والا زمرہ (حمارة، حوالہء مذکور) جس کی ذمہ داری سامان کو ایک جگہ سے دوسری جگہ لے جانا تھا ؛ (۲) شتربانوں کی جماعت (جمالہ)؛ (۳) تقریبات میں استعمال ہونے والی گھوڑا گاڑیوں (اسپینی زبان کے لفظ Coche سے ماخوذ عربة) اور حکمرانوں اور ان کی ہمراہی میں حرم کی خواتین کے زیر استعمال سفری پینس (محفة) سے متعلق خصوصی ذمہ داری والے ملازمین.

مآخذ: امویوں کے دور کے اندلس کے لیے (۱) E.Levi Provencal: L. E,spagne muslmane au Xe Siecle، ص ۵۵، ۱۳۳، ۱۴۱، ۱۴۵؛ (۲) ابن الخطیب: اعمال الاعلام، طبع Levi Proencal، ۱۹۳۴ء، ص ۷۰، ۱۱۵۔ ۱۱۹؛ مکنس (Meknes) کے اصطبلوں کے لیے: (۳) احمد الناصری: کتاب الاستقصاء، قاہرہ ۱۳۱۲ھ، ۵:۲۵؛ (۴) وہی مصنف: ترجمہ [از]Fumey، ۱:۴۲؛ (۵) Busnot: Historie du regne de Mouley Ismael، راؤن ۱۷۱۴ء، ص ۵۶۔۵۹؛ (۶) Sources inedites de l, historie due Maroe ze Serie، فرانس ۴:۱۸۹، ۶۸۹[illegible]؛ (۷) Windus: A Journey to Mequinez، لنڈن، ۱۷۲۵ء، ص ۱۲۴؛ (۸) دور جدید کے مراکش کے لیے E.Aubin: Le Moroc,

daujourd hui، *Archines* ص ۱۹۸، ۲۰۰؛ (۹) *Marocaines*، ۵/۲، ۳۰۸؛ (۱۰) W.Marcais: *Textes arabes de Tanger*، ص ۳۱۴؛(۱۰) G.S.Colin: *Chrestomathie marocaine* ص ۲۰۹.

(G.S. Colin)

(۳) عہد عثمانی [رکّ بہ میر آخور].

(۴) فارس (ایران قدیم):

خلافت کے خاتمے کے دور میں فارس (ایران قدیم) میں خود مختار اور بعد ازاں آزاد ریاستوں نے عموماً، جہاں تک کہ ان کے حالات کے لیے موزوں تھا، عباسی محل کی انتظامیہ کی تقلید کی کوشش کی، اس لیے اغلب یہ ہے کہ جنوبی اور مغربی فارس میں آل بویہ [رک بآں] کی سلطنت میں اور ماور النہر اور خراسان میں سامانیوں [رک بآں] کی سلطنت میں محل سے ملحق شاہی اصطبل ہوتے تھے، اگرچہ ان کے بارے میں بہت کم معلومات [میسر] ہیں، شاہی اصطبلوں کا ادارہ کئی اسباب کی بنا پر وجود میں آیا۔ چوگان جیسے کھیلوں اور شکار کے لیے گھوڑوں کو تیار رکھنا پڑتا تھا، شکار نہ صرف ایک کھیل تھا اور سرگرمی سے کھیلا کرتا تھا، بلکہ دربار کے شعبہ رسد میں اضافے کا ایک اہم ذریعہ بھی تھا، اس لیے ہم خوارزم شاہیوں کے ہاں میر شکار [کے عہدے کا ذکر] سنتے ہیں، جو کہ شکاری جانوروں اور بازوں کا نگران ہوتا تھا اور صفویوں کے عہد میں امیر شکار باشی ایک اعلیٰ مرتبے والا کمان دار ہوتا تھا، جس کے عہدے میں صوبائی امارت بھی شامل ہوتی تھی جس کی ایک مثال استر آباد کی امارت ہے (دیکھیے H.Horst: *Die Staatsverwaltung der Grosselguqen and Horazmsahs*(۱۲۳۱ـ۱۰۳۸ھ)، ویز بیڈن، ۱۹۶۴ء، ص ۱۹، ۱۰۲؛ K.M.Rohrborn: *Provinzen und Zentralgwalt Persiens In 16 und 17. Jahr hunderts*، برلن ۱۹۶۶ء، ص ۲۷؛ تذکرۃ الملوک، طبع Minorsky، باب ۱۳، ترجمہ ۵۱)۔ شاہی اصطبل حکمران کے ذاتی محافظ دستے کے لیے گھوڑوں کی فراہمی کے ذریعے کے طور پر استعمال کیے جاتے تھے جو کہ عام طور لازماً اس کے نجی فوجی غلاموں پر مشتمل ہوتا تھا۔ آخری بات یہ ہے کہ گھوڑوں کی ایک تعداد محفوظ اور دستیاب رکھی جاتی تھی، کیونکہ عمدہ گھوڑے (اور کچھ مشرقی ایران کی سلطنتوں میں ہاتھی) خلعتوں اور علم وغیرہ کے ہمراہ حکومت کے نشان شاہی (ھبہ) کے طور پر دوسرے طاقت ور حکمرانوں کو دیگر تحائف کے ساتھ بھجوائے یا گورنروں کو پیش کیے جاتے تھے.

آل غزنویہ [رکّ بہ غزنویہ] کے عہد میں شاہی اصطبلات کا منتظم افسر آخورسالاریا امیر آخور عموماً محل کے غلاموں کا افسر اعلی ہوتا تھا، غزنوی ہاتھیوں کو بکثرت فوجی مقاصد کے لیے استعمال کرتے تھے اور گھوڑوں کے لیے اصطبلوں کے ساتھ ساتھ غزنی میں ایک فیل خانہ بھی تھا، جس میں ایک ہزار ہاتھیوں کے رکھنے کی گنجائش تھی اور ان کی نگہداشت کے لیے ہندو عملہ ہوتا تھا (Bosqorth: *The Ghaznavids their empire in Afghanistan and Eastern India, 994-1040*، ص ۱۱۲، ۱۱۳، ۱۱۷) شاہی اصطبلوں کے ملازم سلطنت کے صوبوں میں بھی پائے جاتے تھے، جہاں گھوڑے پالے جاتے تھے یا چراگاہوں میں بھجوائے جاتے تھے، مثلا باختل اور طخارستاں میں بالائی دریاے آمو کے ساتھ ساتھ گھوڑوں کی پرورش کے علاقوں میں (دیکھیے Spuler: *Iran*، ص ۳۹۲).

عظیم سلجوقی سلاطین نے رے، اصفہان اور مرو جیسے شہروں کو حکومت کے مراکز مقرر کر رکھا تھا، اگرچہ مہمات اور صوبائی دوروں میں درگاہ یا دربار سلطان کے ہمراہ ہوا کرتا تھا (دیکھیے Lambton: *Cambridge History of Iran*، ۵: ۲۲۲ـ۲۲۳) سنجر اور غالبًا دوسرے سلاطین ذاتی طور پر گھوڑوں کی کثیر تعداد کے مالک ہوا کرتے تھے (کتاب مذکور، ص ۲۲۶)۔ شاہی اصطبل بلاشبہ حکومت کے مراکز میں واقع ہوتے تھے۔ نظام الملک کہتا ہے کہ اصطبلوں کی نگرانی ”وکیل خاص“ کے فرائض میں شامل ہے، جو کہ شاہی توشہ خانہ کا نگران ہوتا ہے اگرچہ وہ شکایت کرتا ہے کہ اس کے عہد میں یہ عہدہ متروک ہو

چکا ہے (سیاست نامہ، باب ۱۶=متن طبع Darke، ص ۱۱۲، ترجمہ ص ۹۲)۔ سلجوقی عہد میں شاہی اصطبل کے منتظم اعلیٰ کو عموماً "امیر آخور" آخور بیگ وغیرہ کہا جاتا تھا جو کہ اکثر سلطان کے غلاموں کا کمان دار ہوتا تھا، مثلاً ۵۳۶ھ/۱۱۴۱۔ ۱۱۴۲ء میں آخور سالار، قزل، سحنہ یا بغداد کا فوجی گورنر اور سلطان محمود بن محمد کا ایک سابق غلام (ابن الاثیر، ۱۱:۸۹؛ صدر الدین الحسینی: اخبار الدولۃ السلجوقیہ، ص ۱۱۷) تھا۔

یہ بات یقین سے نہیں کہی جاسکتی کہ ماوراءالنہر کے قراخانیوں [رک بہ ایلق خان] کی ترک سلطنت میں، جس کے خان کم ازکم گرمی کے مہینوں کے دوران میں نیم خانہ بدوشی کی زندگی بسر کرتے نظر آتے ہیں، کوئی مستقل شاہی اصطبل تھا یا نہیں؟ ایک خان شمس الملوک نصر بن ابراہیم تمغچ خان (۴۶۰ھ/۱۰۶۸ء۔۴۷۲ھ/۱۰۸۰ء) نے بیرون بخارا شمس آباد میں ایک محل تعمیر کرایا تھا اور نرشخی کا ایک راوی بیان کرتا ہے کہ اس سے ملحقہ ایک دیواری احاطہ (غروق دیکھیے Radloff: *Versuch einer worterbuches der Turk Dialecte*، ۲:۵۵۸۔۵۵۹)؛ شاہی گھوڑوں اور دوسرے جانوروں کے لیے تھا (تاریخ بخارا، ترجمہ Frye، ص ۲۹)۔ ایسے مخصوص شاہی علاقے، غروق یا قروق (دیکھیے قدیم عربی رواجی [لفظ] حمی) بعد کے دور میں منگول خانوں نے بنائے اور فارس کی تاریخ میں شاہی اصطبلوں کے لیے مختص عمارات منگول [حملہ آوروں] کی آمد کے بعد وجود میں آئیں۔

صفوی دور میں، یورپی سیاحوں مثلاً Chardin اور kaempfer کے بیانات اور بعد میں مرتب کی گئی صفوی انتظامیہ کے بارے میں کتاب تذکرۃ الملوک دونوں شاہی اصطبلوں کے وجود کی بخوبی تصدیق کرتے ہیں۔ یہ مؤخر الذکر مآخذ (باب ۱۵، ۱۶، ۹۰، ۹۱ = ترجمہ ۵۶، ۸۷، شرح ۱۲۰۔۱۲۱)، اصطبلات کے دو منتظمین اعلیٰ کے مابین امتیاز کرتا ہے [یعنی] میر آخور باشیِ جلو اور میر آخور باشی صحراء، جن میں اول الذکر کو بہت زیادہ مراعات حاصل تھیں۔ میر آخور باشی جلو (جلو= منگول لفظ [برائے] لگام دیکھیے، G.Doefer: *Turkische und Mongolische Elemente im Neupersisehen*، مطبوعہ ویزبیڈن ۱۹۶۳ء، ص ۲۹۶۔۲۹۷) لہٰذا "جلو دار" وہ سائیس ہوتا تھا جو آقا سے آگے سوار ہوکر بیٹھتا تھا اور لگام کو تھامتا تھا دارالسلطنت شاہی اصطبلات کا نگران ہوا کرتا تھا۔ شارڈن (Chardin) کہتا ہے کہ اصفہان میں ایسے تین اصطبل تھے جن میں کثیر التعداد عملہ تھا؛ جس میں ماتحت نگران (میر آخوران)، سائیس، سقے، نعل بند، زین ساز اور بیطاران ماہر حیوانات وغیرہ شامل ہوتے تھے، چونکہ شاہی اصطبل دربا کاجزو لاینفک تھے، اس لیے میر آخور باشی جلو کی طرف سے کی گئی تقرریوں کی توثیق "ناظر بیوتات" کرتا تھا، جو خاصہ یا شاہی امور خانہ داری کا اعلیٰ آفیسر ہوتا تھا۔ دوسرا میرآخور یعنی "میر آخور باشی صحراء" اندرون ملک یا صحراء میں نسل دار گھوڑوں کے فارموں وغیرہ کا نگران ہوتا تھا۔ اس کے فرائض کا ایک اہم حصہ ناظر دواب یا جانوروں کے ناظر کی ہمراہی میں ان فارموں (ارض ایلخی) کا سالانہ معائنہ اور شاہی چراگاہوں (قروقات) کے امور کی نگرانی تھا۔ اسی کتاب کے باب ۱۴۳، ۱۶۰ (ترجمہ باب ۹۷، ۱۰۰) میں "صاحب جمع" کا ذکر آیا ہے جو جملہ بیوتات، شاہی ورکشاپوں، شاہی امور خانہ داری، زین خانہ اور اصطبل کا سربراہ ہوا کرتا تھا۔

مآخذ: مقالے میں مذکور ہیں۔

(C.E.Bosworth)

(۵) ہندوستان میں مسلم دور حکومت

لفظ "اصطبل" ہندوستان کے فارسی ادب میں زیادہ عام نہیں ہے، لیکن ہندوستان کے مغلوں کے شاہی اصطبلوں کے سلسلے میں اس کی [موجودگی کی] توثیق ہوتی ہے (ابوالفضل: آئین اکبری، ۱:۴۸۔۵۴) اور نیز نویں صدی ہجری/ پندرھویں صدی عیسوی کے مالوہ کے سلاطین کے اصطبلوں کے سلسلے میں (فرشتہ: تاریخ، بمبئی ۱۸۳۲ء، ۲: ۴۷۴) ہندوستان میں عموماً اصطبل کے لیے فارسی لفظ "پائیگاہ" استعمال کیا گیا ہے، جو کہ شاہی اصطبلوں کے علاوہ دیگر اصطبلوں کے لیے بھی آیا ہے، مثلاً خانقاہ کے اصطبلات، جہاں کہ مسافروں کے گھوڑے رکھے جاتے تھے (سجزی: فوائد الفواد، طبع ایم۔ ایل ملک، لاہور ۱۹۶۶ء، ص

۳۴۴: دیکھیے برنی: تاریخ فیروز شاہی، ص ۵۵۴).
مسلم ہندوستان میں شاہی اصطبلوں کا نام اور تنظیم غزنویوں [دیکھیے مقالے کا جزو چہارم] کے ذریعے آئی ہوئی مشرقی فارس کی روایات کو منعکس کرتے ہیں۔ اگرچہ مسلم دور کے ہندوستانی اصطبلات کو، گھوڑوں کی بیطاری اور گھوڑوں کی خاص خاص نسلوں کے بارے میں علم ورثے میں ملا ہے، مثلا ''تنگن'' (برصغیر کے شمال مشرقی علاقے)، قدیم عہد کے ہندو حکمرانوں کے وسیع اور متنوع اصطبلوں سے (پہلی صدی ہجری/ساتویں صدی عیسوی کے حکمران ہرش کے اصطبلوں کے لیے دیکھیے Bana: *Harsacarita*، ترجمہ E.B.Cowell و F.w. Thomas، لنڈن ۱۸۹۷ء، ص ۵۰، ۲۰۱)۔ یہاں اصطبل بنانے کے اہم مقاصد اہل فارس کے مقاصد سے ملتے جلتے تھے، مثلاً سلطان اور شاہی غلاموں یا نوکروں کی کثیر تعداد سمیت اس کے ماتحتوں کے لیے سواری، ڈاک کی ترسیل اور انعام واکرام کی تقسیم یا تحائف بھجوانے کے لیے گھوڑوں کی بہم رسانی وغیرہ۔ سوار فوج کا اہم شعبہ ہمیشہ ایسے فوجیوں پر مشتمل ہوتا تھا، جو شاہی اصطبلات سے علیحدہ طور پر اپنے گھوڑوں کی نگہداشت کرتے تھے (دہلی کے دور سلاطین کے لیے، دیکھیے برنی، ص ۳۰۳، ۳۱۳؛ عفیف: تاریخ فیروز شاہی، ص ۲۲۰۔ ۲۲۱، ۳۰۱؛ مغلیہ دور کے لیے W.Irvine: *The army of the Indian Moghuls*، لنڈن ۱۹۰۳ء، ص ۴۷۔۵۱؛ نیز رک بہ، بذیل مادہ).

سلاطین دھلی [رک بآں] کے دور میں پایگاہ ریاست ایک اہم محکمہ تھا (کارخانہ: عفیف، ص ۳۳۹۔ ۳۴۰) جس کا سربراہ میر آخور ہوتا تھا (جوزجانی: طبقات ناصری، ص ۲۳۲۔۲۴۲)، یا شحنۂ آخور (جوزجانی، ۲۵۲) یا آخور بیگ (برنی، ص ۱۷۴، ۲۴۱، ۴۲۴، ۵۳۷)؛ بعض اوقات یہ عہدہ آخوربیگ میسرہ اور آخور بیگ میمنہ (یسار ویمین کے حصے یا شعبے) میں منقسم کر دیا جاتا تھا (برنی، ص ۲۴، ۴۵۴) لفظ ''پایگاہ'' اصطبلوں اور شاہی گھوڑوں دونوں کے لیے مستعمل تھا اور سلطان کے [اس لاؤ لشکر] کے لیے بھی جس کے ہمراہ وہ پایہ تخت سے [ملک کے دورے پر] روانہ ہوتا تھا (سرہندی: تاریخ مبارک شاہی، ص ۱۰۹)۔ علاؤ الدین محمد شاہ خلجی (۶۹۵ھ/۱۲۹۶ء۔۷۱۵ھ/۱۲۱۶ء) کے بارے کہا جاتا ہے کہ اس کی پایگاہ میں ستر ہزار گھوڑے تھے (برنی، ص ۲۶۲) قریباً ۱۳۴۰ء [میں] سلطان دہلی (سلطان محمد بن تغلق) کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ وہ دس ہزار عربی گھوڑے ہر سال اپنے خدّام اور دوسرے لا تعداد لوگوں میں تقسیم کیا کرتا تھا (العمری: مسالک الابصار، طبع کے۔اے۔ فارق، دہلی ۱۹۶۱ء، ص ۲۸)۔ سلطان سے ملاقات کے لیے آنے والے منگول امرا (برنی، ص ۴۶۲) اور غیر ملکی حکمرانوں کو گھوڑے پیش کیے جاتے تھے: مثلا ایک سو گھوڑے شہنشاہ چین کو بھجوائے گئے (ابن بطوطہ: رحلۃ، پیرس ۱۸۵۳۔۱۸۵۷ء، ۴:۲) پانچ سو ترکی اور تازی گھوڑے فیروز شاہ تغلق نے بنگال کے سلطان سکندر کو ۷۶۱ھ/۱۳۶۰ء کو عطا کیے (عفیف، ص ۱۵۹)۔ درآمدی راستوں کے نزدیک رہنے والے اطاعت گزار امرا اور صوبائی افسر سلطان کو گھوڑا بھجوایا کرتے تھے (عین ماہرو: انشائے ماہرو طبع، ایس اے رشید، مطبوعہ لاہور، ۱۹۵۶ء ج ۳)، کچھ صورتوں میں پایگاہ میں بھجوائے جانے والے گھوڑوں کی قیمت ایک دیوان سے ادا کی جاتی تھی (ماہرو، ص ۲۰۴، ۲۰۷)، دیگر صورتوں میں گھوڑے سالانہ خراج کی صورت میں بھجوائے جاتے تھے جب ۷۷۸ھ/ ۱۳۷۶ء میں شمس دامغانی گجرات میں زرعی مالیہ وصول کرنے پر مامور ہوا (سرہندی، ۱۳۲) تو وہ دو سو گھوڑے بھجوانے پر رضا مند ہوا جن کی قیمت ایک لاکھ تنکہ کے برابر تھی (ماہرو، ص ۱۸۷).

آٹھویں صدی ہجری/چودھویں صدی عیسوی کے اواخر میں پایگاہ کو عملاً پانچ محکموں میں تقسیم کر دیا گیا۔ ''بڑی پایگاہ'' اور دوسری جو غالباً مشرقی پنجاب میں دہلی سے ایک سو میل سے زیادہ فاصلے پر [واقع] تھی، تیسری پایگاہ پایۂ تخت کے محل کے نواح میں تھی (پایگاہ محل خاص)؛ چوتھی شاہی محکمہ شکار سے متعلق تھی (پایگاہ بارگیرداران بندگان خاص؛ عفیف، ص ۳۱۸، ۳۴۰)۔ اس عہد میں دہلی

کی پائیگاہ میں گھوڑوں کے پالنے کا ایک جدید حوالہ (اشتیاق حسین قریشی: The Administration of the Sultanate of Dehli ،کراچی، ۱۹۵۸، ص ۷۰) جو بغیر ثبوت کے ہے اور محض قیاس و تخمین پر مبنی ہے کہ مشرقی پنجاب کی بڑی پائیگاہ میں اب ان غیر مسلم قبیلوں کو ملازم رکھا گیا ہے، کہ جو قبل ازیں سلطنت دہلی کی فوجی ضروریات کے لیے گھوڑے پالنے کا کام کرتے تھے (برنی، ص ۵۲، ۵۳؛ S. Digly:War horse and elephant in Dehli Sultanate، آکسفرڈ ۱۹۷۱ء، ص ۲۷۔۲۸) جبکہ ما بعد کے دور کی ہندوستانی مسلم ریاستوں میں فیل خانہ (ہاتھیوں کا اصطبل) پائیگاہ سے مختلف ادارہ تھا۔ اس کا سربراہ ایک دوسرا اعلی آفسر "شحنۂ فیل" ہوتا تھا جسے "رقبے کے لحاظ سے عراق کے برابر اقطاع" ملے تھے، العمری کے بیان کے مطابق (ص ۵۱۔۵۲؛ دیکھیے فیل، فیل خانہ) تیمور حملے ۸۰۱ھ/ ۱۳۹۸ء سے ما قبل کے عشرے میں دارالسلطنت کی پائیگاہ اور فیل خانے کا قبضہ اقتدار کے لیے جدوجہد میں اہم اثاثہ ہوا کرتا تھا (S.Digby، ص ۷۵ ـ ۸۰).

نویں صدی ہجری/پندرھویں صدی عیسوی اور دسویں صدی ہجری/سولھویں صدی عیسوی کے ابتدائی حصہ میں شاہی اصطبلوں کے بارے میں معلومات کم یاب ہیں۔ ۸۱۰ھ/۱۴۰۷۔۱۴۰۸ء میں فرس نامہ، جو کہ نعل بندی کے بارے میں سنسکرت کی ایک کتاب کا فارسی ترجمہ ہے، کا انتساب دکن کے بہمنی حکمران احمد شاہ اول (۸۲۵ھ/۱۴۲۲ء۔ ۸۳۹ھ/۱۴۳۶ء) کے نام کیا گیا، جبکہ ۹۲۶ھ/۱۴۳۶ء میں اسی طرح کی ایک دوسری کتاب کا انتساب گجرات کے حکمران شمس الدین مظفر ثانی (۹۱۷ھ/ ۱۵۱۱ء ـ ۹۳۲ھ/۱۵۲۵ء) کے نام سے کیا گیا (ان کتابوں اور ان کی روایت کے لیے دیکھیے ایم۔ زیڈ ھدی، در JASP، ص۱۵، شمارہ ۲ (۱۹۶۹ء) ص ۱۴۴۔۱۶۵)۔ کشمیر کی بادشاہت میں کم از کم دو موقعوں پر شاہی اصطبلوں پر قبضے نے اقتدار کی کشمکش میں فائدہ دیا (محبّ الحسن: Kashmir Under the Sultans، کلکتہ، ۱۹۵۹ء، ص ۲۰۱)۔ مالوہ کا دور سلطانی ایک مسلم حکمران کے گھوڑوں کا سوداگر بننے کی منفرد ممکنہ مثال فراہم کرتا ہے، تقریباً ۸۲۵ھ/۱۴۲۲ء میں سلطان ہوشنگ (۸۰۸ھ/۱۴۰۵ء۔۸۳۸ھ/۱۴۳۵) بہت سے قیمتی گھوڑے لیکر وسطی ہندوستان کے دشوار گزار خطے سے لے کر گزرا تاکہ جاج نگر کے رائے (صراحتا اڑیسہ کی مشرقی گنگا کی سلطنت کا حکمران بھان چندر چہارم) سے ان کے بدلے میں جنگی ہاتھی حاصل کرے (نظام الدین احمد: طبقات اکبری، ۳: ۲۹۵۔۲۹۶؛ فرشتہ: تاریخ بمبئی، ۱۸۳۲، ۲: ۴۶۶)، لیکن اس قصے میں فرضی عنصر کا امکان [موجود] ہے جب سلطان ہوشنگ بستر مرگ پر تھا تو اس کے بیٹے غزنین خاں نے اصطبل سے پچاس گھوڑے منگوانے کا مطالبہ بھجوایا؛ میر آخور نے یہ مطالبہ پورا کرنے سے انکار کر دیا اور [اس طرح] مرتے ہوے باپ کو رنج پہنچا (فرشتہ، ۲: ۴۷۴)۔ ہمیں دہلی کے سید اور لودھی سلطانوں اور جون پور اور بنگال کے سلاطین کے اصطبلوں کے بارے میں کوئی معلومات نہیں ہیں۔ سلطان بہلول لودھی (۸۵۵ھ/۱۴۵۱ء۔ ۸۹۴ھ/۱۴۸۹ء) کا باپ کالا لودھی پہلے پہل شمال مغربی سرحد کی پہاڑیوں سے گھوڑے منگوانے والے تاجر کی حیثیت سے سیاسی اقتدار کی طرف بڑھا (محمد کبیر: فسانۂ شاہاں ہند، مخطوطہ B.M.Add ۲۴، ۴۰۹، ۴۰۹، فہرست ۷۔۹).

دسویں صدی ہجری/سولھویں صدی عیسوی کے آخر سے مغل شہنشاہ جلال الدین محمد اکبر [رک بہ اکبر] کے اصطبل کے انتظام کے بارے میں مفصل بیان ہمارے پاس [موجود] ہے (ابوالفضل: آئین اکبری، ۱:۱۴۰۔ ۱۴۶، ترجمہ Brolckelmann و ڈی۔سی فلٹ D.C.Phillot، کلکتہ ۱۹۲۷ء (۱۹۳۹ء)، ۱:۱۴۰۔۱۵۰) سابقہ دور کی طرح بیش قیمت گھوڑے زیادہ تر وسطی ایشیا، ایران اور خلیج فارس سے درآمد کیے جاتے تھے۔ اصطبل کو متعدد طویلوں میں تقسیم کر دیا گیا۔ طویلہ کے لفظی معنی رسی یا ڈوری کے ہیں، لیکن اغلباً جو علیحدہ علیحدہ اصطبلوں میں واقع ہوتے تھے، گھوڑوں کی کل تعداد بارہ ہزار تھی، لیکن اس تعداد میں، امکان غالب ہے کہ ملکی نسل کے گھوڑے شامل نہیں ہیں، جن میں

بہتر اقسام بھی اکٹھی کی جاتی تھیں۔ گھوڑوں کے سوداگروں کو "امین کاروان سرائے" کے زیر انتظام رہائش مہیا کی جاتی تھی۔ خاصے کے گھوڑوں کے چھ طویلے تھے، جن پر شہنشاہ خود سواری کیا کرتا تھا۔ اسی طرح سے شہزادوں کے طویلے تھے اور ایک طویلہ وسطی ایشیا کے ڈاک کے گھوڑوں کا تھا (راہوار ترکی نژاد)۔ کم تر درجے کے گھوڑوں کی بھی ان کی قدر و قیمت کے مطابق طویلوں میں درجہ بندی کی جاتی تھی۔ چارے کے راتب میں بڑی باقاعدگی اور باضابطگی ہوتی تھی (خوراک کے بارے میں معلومات کے لیے دیکھیے ترجمے کے حواشی ازاں D.C.Phitlot، ۱: ۱۴۲۔۱۴۳)۔ لگام، زین، نعل بندی اور گھوڑوں کے لیے دوسرے لوازم کے لیے سالانہ رقوم مختص کی جاتی تھیں۔ اصطبل کا محکمہ (کارخانہ) کا سربراہ اتابیگی ہوتا تھا (جسے سترہویں صدی کے مآخذ میں آختابیگی بھی کہا گیا ہے) اس عہدے پر عالی رتبہ رکھنے والے معزز لوگوں کو فائز کیا جاتا تھا؛ مثلاً عبدالرحیم خان خاناں جو کہ اکبر کے دربار کا ایک نہایت معزز امیر [اور مصاحب] تھا۔ طویلے کے عملے کے افسر اعلیٰ داروغہ (نگران)، مشرف (محاسب) اور دیدہ ور (معائنہ کار) ہوتے تھے، دیگر ملازمین میں اغتاجی (لگام وغیرہ کے ذمہ دار)، چابک سوار (گھوڑوں کی رفتار کا جائزہ لینے والے) اور ہادیہ (گھوڑوں کو تربیت دینے والے راجپوت)، میر دہ (دس سائیسوں کا نگران) بیطار (گھوڑوں کا حکیم) اور نقیب شامل تھے۔ ہر دو گھوڑوں کے لیے ایک سائیس ہوتا تھا، طویلہ میں تعینات شدہ دوسرے ملازم جلودار (دیکھیے اوپر، حصہ: ۴)، نعل بند، زین دار، آب کش، فراش، سپند سوز (فالتو گھاس پھوس کو جلانے والے) اور خاکروب ہوتے تھے.

اصطبل سے گھوڑے بار گیر سواران (گھوڑے نہ رکھنے والے ادنیٰ درجہ کے گھڑ سوار) کو اس سلسلے میں تحریری احکامات [لا کر] پیش کرنے پر گھوڑے دے دیئے جاتے تھے۔ دھوکہ دہی سے گھوڑوں کا تبادلہ روکنے کے لیے گھوڑوں پر نشان داغے جاتے تھے۔ اگر ملازموں کی تحویل میں کوئی گھوڑا مر جاتا یا چوری ہو جاتا یا ان کی لاپرواہی سے زخمی ہوجاتا تو انہیں ان کی حیثیت مدنظر رکھتے ہوئے مختلف مالیت کے جرمانے کیے جاتے۔ شہنشاہ اور اس کے درباری امرا کی سواری کے لیے طویلوں کے گھوڑوں کی فہرست تیار رکھی جاتی تھی، شترخانہ، گاؤخانہ اور استرخانہ وغیرہ کے بارے میں بھی ایسے ہی قوانین و ضوابط تھے، اگرچہ جو زیادہ مفصل نہ تھے (آئین اکبری، ۱: ۱۴۶۔۱۵۳)، فیل خانہ کے قوانین وضوابط اصطبل کے قوانین پر برتری رکھتے تھے، لیکن فیل خانہ کا سربراہ اتابیگی سے کم مرتبہ ہوتا تھا (دیکھیے شحنۂ فیل سلطنت دہلی)؛ اس سے یہ نظریہ واضح ہوتا ہے کہ ہاتھیوں کی کمان اقتدار کا وصف و امتیاز تھی (آئین اکبری، ۱: ۱۲۷۔ ۱۴۰).

دکن میں بارہویں صدی ہجری /اٹھارہویں صدی عیسوی کے دوران میں دکن کی مسلم ریاستوں کے بارے میں دو انکشافات مزید تحقیق کے لائق ہیں، حیدر آباد کی آصف جاہی ریاست [رک باں] میں پائیگاہ کے امیر طبقۂ شرفاء کا ایک اہم حصہ بن گئے جس کا وجود زمانہ حال تک باقی رہا ہے؛ میسور کی نئی اسلامی ریاست میں اس کے حکمرانوں حیدر علی (۱۱۷۴ھ/۱۷۶۱ء۔۱۱۹۷ھ/۱۷۸۲ء) اور ٹیپو سلطان (۱۱۹۷ھ/۱۷۸۲ء۔۱۲۱۳ھ/۱۷۹۹ء) کے ادوار حکومت میں گھڑ سوار فوج کے ایک بڑے حصے کو شاہی اصطبل کی طرف سے گھوڑے فراہم کیے جاتے تھے۔ بارگیر (فوجی جو اپنے گھوڑے نہیں رکھتے تھے) گھوڑوں کے اس تنوع کا حوالہ سلطان کی اصطلاح "سوار عسکر" اور اس عہد کے برطانوی مآخذ میں " اصطبل کے گھوڑے" اور "باقاعدہ سوار فوج" سے ملتا ہے [(۱) M.H.Gopal: Tipu Sultan,s Mysore، بمبئی ۱۹۷۱ء، ص ۲۸۔۶۲؛ (۲) W.Kirkpatrick: Selected Latters of Tipoo Sultan، لنڈن ۱۸۱۱ء؛ (۳) W.Miles: A History of Hyder Naika، لنڈن ۱۸۴۲ء، ص ۱۷۳].

مآخذ: متن مقالہ میں مذکور ہیں، متون کے حوالے، جہاں طباعت کی تاریخ یا مقام نہیں دیئے گئے، ایشیاٹک سوسائٹی آف بنگال کی شائع کردہ Bibliotheca

Indica، سیریز مطبوعہ کلکتہ کے ہیں.

(S.Digby [ت: ظفر اقبال ؛ ن: محمود الحسن عارف])

••-------------••

⊗ **الاضداد** : (ع ؛ واحد : ضد) ایک معروف اصلاح ، یعنی ایسے الفاظ جو ایک دوسرے کے بالمقابل مفہوم پر دلالت کرتے ہیں، ایک معروف لغوی اور فنی اصطلاح.

لغوی مفہوم : "اضداد" کا لغوی مفہوم ایسے الفاظ اور کلمات ہیں جن میں سے ہر ایک لفظ اور ہر ایک کلمہ گو ایک ہی جنس سے تعلق رکھتا ہو، مگر اپنے مفہوم اور اپنے خواص میں دوسرے سے مخالف ہو اور دونوں میں بہت ہی دور کا فاصلہ ہو، جیسے سفیدی اور سیاہی، خیر اور شر اور اگر ان دونوں الفاظ کی جنس ایک نہ ہو تو ایسی صورت میں ان الفاظ کو "اضداد" نہیں کہا جا سکتا، جیسے کہ مٹھاس اور حرکت، کہ ان کی جنس ایک دوسرے سے مختلف ہے(دیکھیے راغب الاصفہانی : مفردات ، ص ۳۱).

اسی طرح ایسے الفاظ کو بھی اضداد کہا جاتا ہے جو ایک دوسرے کے تقابلی معنی رکھتے ہوں، اس لیے کہ ایک دوسرے کی متقابل اشیا وہ ہوتی ہیں جو اپنی ذات میں ایک دوسرے سے مختلف ہوں۔ انہیں ایک دوسرے کا متناقض بھی کہا جاتا ہے، جیسے کہ ضرب اور تقسیم یا جمع یا تفریق کے تصورات یا جیسے وجود و عدم، اندھا پن اور نابینا پن وغیرہ.

اسی طرح " اضداد" کے مفہوم میں یہ بات بھی شامل ہے کہ اضداد وہ اشیا ہیں جو ایک ہی وقت میں باہم جمع نہ ہو سکیں جیسے کہ کہا جاتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کا نہ کوئی شریک (ند) ہے اور نہ ہی کوئی مقابل (ضد) (دیکھیے التھانوی : کشاف اصطلاحات الفنون،بذیل مادہ)۔ قرآن کریم میں یہ لفظ اسی مفہوم میں صرف ایک مرتبہ (۱۹[مریم]: ۸۲) میں استعمال ہوا ہے.

عربی میں بہت سے ایسے الفاظ ہیں جو اضداد (باہم متقابل معانی) پر دلالت کرتے ہیں، مختلف علما مثلاً الاصمعی، قطرب، ابو حاتم السجستانی، ابن السکیت، ابوبکر الانباری اور الصغانیؒ وغیرہ نے اس عنوان پر مستقل کتب لکھی ہیں.

مآخذ : متن میں مذکورہ کتب کے علاوہ دیکھیے کتب لغات.

(محمود الحسن عارف)

••-------------••

اطالیہ: (اٹلی)،اٹلی کا عربی نام جو کہیں کہیں عربی ※ کے قدیم مصنفوں کے ہاں ملتا ہے اور جسے الادریسی نے بھی ایک ہی بار نزھۃ المشتاق میں استعمال کیا ہے (دیکھیے M.Amari: *B.A.S.*، ۱۵)۔عربی کی تاریخ اور جغرافیہ کی کتابوں میں بہت کم مستعمل اصطلاحات میں ارض افرنج (دیکھیے افرنج بذیل مادہ) اور "ارض کبیرہ" سمیت (جو بعض اوقات صرف کلبیرہ ہو جاتا ہے) سمیت انکبردیہ، انکبردیہ جیسے نام بھی ملتے ہیں۔ یہ علاقے اٹلی کے وسط اور جنوب میں لومبردی ریاستوں کی فرماں روائی میں تھے، اگرچہ یاقوت کی معجم البلدان کی رو سے یہ علاقے جو الانکبردیہ کے نام سے موسوم تھے، صوبہ سے لیکر کلبریا (Calabria) تک پھیلے ہوئے تھے.

عرب جغرافیہ نویسوں اور سیاحوں کی (جزیرہ نما اور جزیرہ دونوں)کے متعلق فراہم کردہ ناقص معلومات اور ناقابل اعتبار ہیں۔ یہ کہنے کی چنداں ضرورت نہیں کہ سسلی (دیکھیے صقلیہ) کو دو اڑھائی صدیوں تک مملکت اسلام کا جز ہونے کی بنا پر خصوصی اہمیت دی جاتی رہی ہے۔ عرب جغرافیہ نویسوں کی تصانیف میں الادریسی کی نزھۃ المشتاق کو کثرت مواد کے اعتبار سے خاص اہمیت حاصل ہے، جس کے چار ابواب اطالیہ سے متعلق ہیں۔ ان میں تین ابواب سر زمین اطالیہ کے بارے میں ہیں (چوتھی اقلیم کا تیسرا باب اور پانچویں کا دوسرا اور تیسرا باب) اور ایک خاص باب جزیرے کے بارے میں ہے (دیکھیے چوتھی اقلیم کا دوسرا باب).

اطالیہ کے بارے میں الادریسی کی فراہم کردہ بیشتر معلومات اس کی دماغی اختراع معلوم ہوتی ہیں، مثال کے طور پر اس کی پیش کردہ شہر رومہ کی تصویر محض خیالی اور افسانوی ہے۔ جہاں تک تفصیلات کا تعلق ہے یہ یاد رکھنا چاہیئے کہ یہ بارھویں صدی عیسوی کے بعض

شہروں کی سیاسی اور نسلی تفاصیل کا عکس ہیں (نزہۃ المشتاق کی تکمیل شوال ۵۴۸ھ/ جنوری ۱۱۴۸ء میں ہوئی تھی)۔ بعض اوقات یہ تفاصیل نہایت قدیم اور غیر مستعمل ذرائع سے حاصل کی جاتی ہیں اور راوی یا ان کے مدیر ان کی تکمیل اپنے زمانے تک نہیں کر سکے (اس بحث کے لیے دیکھیے G. Furlani: La Giulia e la Dalmazia nel Libro di Ruggero di al Idrisi، در Aegyptus، ج ۶۰ و بعد)۔

تیسری صدی ہجری۔نویں صدی عیسوی تانویں صدی ہجری/پندرہویں عیسوی کے عرب جغرافیہ نویسوں اور سیاحوں کی فراہم کردہ مفصل، لیکن ناقابل اعتبار معلومات شہر رومہ (روم، رومیہ اور رومّیہ) کے بارے میں ہیں، دوسرے سرسری سے بیانات مختلف شہروں، مثلاً جنیوا،وینس، پیسہ اور نیپلز سے متعلق ہیں، جنوب میں ریجیو، ٹرانٹو، اوٹرانٹو اور برنڈسی کے بارے میں ہیں۔ لوسر (لوشیرہ سے لوجارہ تک)، جہاں کہ شہنشاہ فریڈرک دوم، نے مسلمانوں کے آخری قافلے کو رخصت کیا تھا ، کی تفصیلات بعض جغرافیہ نویسوں کے ہاں ملتی ہیں جو ساتویں صدی ہجری/ تیرہویں صدی عیسوی کے وسط تک حیات تھے، مثلاً الحمیری (دیکھیے U Rizzitano : L' Italia nel Kitab arrawd al-mitar fi Khabar al- aktar di Ibn` Abdal Munem al Himyari، در مجلۃ کلیۃ الآداب، جامعۃ القاہرہ، ۲۸(۱۹۵۶)، ۱۷۴؛ ابن سعید الاندلسی (در BAS، ص ۱۳۶) ابو الفداء، کتاب مذکور، ص ۱۴۹، ۴۲۱)؛ ابن خلدون (در کتاب مذکور، ص ۴۹۱)۔

بعد ازاں بہت سے عرب سیاحوں نے اطالیہ کی سیاحت کی اور متعدد سیاحوں نے اس کے سرسری سے حالات لکھے ہیں جن کی تصانیف کی تفصیل H.Peres نے اپنے مقالے Voyageuss مطبوعہ در Melanges Maspero ۱۹۳۵ء (ص ۱۸۵۔۱۹۵) میں دی ہے۔

قدیم ترین اطلاع جو عرب مؤرخوں نے اطالیہ پر مسلمانوں کے حملوں کے بارے میں دی ہے، وہ ٹرنٹو کے، ایک بحری بیڑے کی شکست کی ہے (عرب مؤرخوں کے مطابق یہ ۲۲۵ھ/۸۴۰ءکا، لیکن لاطینی ذرائع کے مطابق آئندہ سال ۸۴۱/۲۲۶ء کا واقعہ ہے، بشرطیکہ کے لاطینی ذرائع پر اعتماد کیا جائے)۔ اسی کے ساتھ باری پر حملہ ایک امارت کے قیام کی تمہید تھا، جو ایک چوتھائی صدی تک قائم رہی۔در اصل اطالوی شہزادے اپنے حریفوں کے خلاف مسلم افواج کی مدد اور اعانت کے خواہاں رہتے تھے، ن کے اس اقدام سے خانہ جنگیوں کا سلسلہ شروع ہو گیا جس سے معیشت پر ایسا برا اثر پڑا کہ جنوبی اٹلی کا علاقہ تیسری صدی ہجری / نویں صدی عیسوی کے وسط میں تہ وبالا ہوگیا۔ اس طرح مسلم افواج آہستہ آہستہ اہمیت پانے لگیں، جبکہ بعض افراد، مثلاً علاقہ Benevento کا شہزادہ Radelgise اور Salerno (سلرنو) کا شہزادہ Siconolfo ان حوصلہ مند کمانڈروں سے دوستی گانٹھنے میں ایک دوسرے سے سبقت لے جانے لگے۔ ان مجاہدوں میں دو کمانڈروں ابو معشر اور ابو جعفر نے بڑا نام پیدا کیا ، جنہوں نے Benevento اور Traranto کی مسلم افواج کی کمان کی۔ ان مجاہدوں کی بابت لاطینی ذرائع مختصر سی خبر دیتے ہیں، جبکہ عرب مؤرخین ان کے کارناموں کا بالکل ذکر نہیں کرتے، جو قسمت کے دھنی تھے اور صقلیہ یا اطالیہ کی مرکزی حکومت کے خلاف بغاوت کرتے رہتے تھے۔

اسی طرح عیسائی دنیا کو دو واقعات سے واسطہ پڑا۔ ان میں سے پہلا واقعہ نہایت دلدوز تھا اور دوسرا واقعہ تین سال بعد عربوں پر فتح کی خوشی کا تھا۔ ان واقعات کے بیان کرنے میں، عرب تاریخ نویسوں نے کوئی دل چسپی نہیں لی۔ ذوالحجہ ۲۳۱ھ/اگست۸۴۶ء میں مسلمانوں کے فوجی دستے روم کی دیواروں تک پہنچ گئے اور انہوں نے سینٹ پیٹر کا کلیسا تباہ کر دیا۔ ۲۳۴ھ/ ۸۴۹ء میں اوسٹو (Ostio) میں مسلمانوں کے بڑے بیڑے کو شکست ہوئی۔ اگر اس جنگ میں عیسائیوں کو فتح نہ ہوتی تو روم تک مسلمانوں کی پیش قدمی کا راستہ کھل جاتا۔

باری (بارو، لاطینی: Baram و Varum) کے بارے میں مسلمانوں کی ابتدائی مہم جوئی ہوئی، بالخصوص وہ امارت جو ۲۳۲ھ/ ۸۴۷ء میں قائم ہوئی تھی، کے بارے میں ہمیں متعدد تفصیلات دستیاب ہیں، خصوصاً وہ جنہیں البلاذری نے جمع کیا تھا (BAS، تکملہ ۱، ۲) اور ابن الاثیر نے انہیں نقل کیا ہے (کتاب مذکور، ص ۲۳۹ و ۲۶۰)۔ ان دو مؤرخوں کی فراہم کردہ تفصیلات سے ظاہر ہوتا ہے کہ اس چھوٹی سی ریاست جس کا مرکز اڈریا ٹک کا چھوٹا سا شہر تھا، اس پر تین امیر یکے بعد دیگرے حکمرانی کرتے رہے۔ ان میں ایک بربر خلفون تھا جس کا ربیعہ قبیلے سے تعلق تھا، وہ پانچ سال تک اس ریاست پر حکمرانی کرتا رہا، دوسرا المفرج بن سلام تھا، جس نے یہاں ایک مسجد تعمیر کی اور خلیفہ بغداد سے حکمرانی کی سند جواز حاصل کرنا چاہی، لیکن ناکام رہا، آخری شخص بربر سودان تھا، جو ۲۴۳ھ/ ۸۵۷ء میں سریر آرائے حکومت ہوا۔ وہ اپنے پیش رووں سے زیادہ خوش قسمت نکلا۔ وہ بڑی ناکامیوں کے بعد (جن کی تفصیل اس کے معاصر البلاذری نے دی ہے) بغداد سے سند حکمرانی اور جاگیر حاصل کرنے میں کامیاب ہو گیا، جس کا خاتمہ ربیع الاول ۲۵۷ھ/ فروری ۸۷۱ء میں ہوا۔

اپولیہ (Apulia) میں دوسرا شہر ٹرنٹو (Taranto) تھا جس پر مسلمان تیس سال سے زیادہ عرصے تک قابض رہے۔ (اغلباً ۲۳۱ھ/۸۴۶ء۔۲۶۶ھ/۸۸۰ء)، لیکن ابن الاثیر میں اس کے متعلق ہلکا سا اشارہ ہے، ابن خلدون نے چند تفاصیل حذف کر کے اسی کو دہرایا ہے (کتاب مذکور، ص ۴۷۰)۔ جنوبی اطالیہ میں مسلمانوں کے متعدد حملوں کے بارے میں عرب مؤرخ کوئی خبر نہیں دیتے، بالخصوص وہ معرکہ آرائیاں جو Garigliano کی وادی میں ہوئیں، جہاں ایک قلعہ کی تعمیر کی بنا پر جو ۲۶۹ھ/ ۸۸۳ء میں ہوئی تھی، جنگی سرگرمیاں ۳۰۲ھ/ ۹۱۵ء تک جاری رہیں۔ کہا جا سکتا ہے کہ شوال ۲۸۹ھ/ ستمبر ۹۰۲ء میں اغلبی امیر ابراہیم دوم بن احمد (۲۶۱ھ/۸۷۵۔ ۲۸۹ھ/ ۹۰۲ء) کی کلبریہ (Clabria) کے ساحل پر اترنے سے یہاں اور دوسرے مقامات پر مسلم افواج کی حوصلہ افزائی ہوئی۔ جنوبی اطالیہ میں مسلمانوں کی اس دوسری توسیع پسندی کا ذکر ابن الاثیر (BAS، ص ۳۴۳)، النویری (کتاب مذکور، ۴۵۳)، لسان الدین بن الخطیب (اعمال الاعمال، باب سوم: طبع عبادی اور کتانی، بذیل المغرب العربی فی عصر الوسیط، دار البیضاء، ۱۹۶۴، ص ۱۲۰) ؛ ابن خلدون (BAS، ۴۷۵ تا ۴۷۶) اور ثانوی حیثیت کے دوسرے مصادر میں ملتا ہے۔

۲۹۸ھ کے آغاز/ ۹۱۰ء کے خاتمے سے لیکر ۳۳۶ھ/ ۹۴۸ء تک فاطمی، جنہوں نے ایک قانونی اعتبار سے جائز حکومت کے خلاف بغاوت کی تھی اور انہیں اغلبیوں کے حامی ابن قرہوب کی مدد بھی حاصل تھی، اغلبیوں کے بعد صقلیہ پر قابض ہوگئے تھے۔ اس عرصے میں عرب مؤرخ کلبریہ اور اپالیہ پر مسلمانوں کے حملوں کو نہ صرف زیادہ اہمیت دیتے، بلکہ المہدی کے ایک غلام صابر کی مہم کو زیادہ نمایاں کر کے دکھاتے ہیں، جس نے ۳۱۶ھ/۹۲۸ء میں Tyrrhenior ریاست کے "لومبرڈی" حکمرانوں پر حملہ کر کے بہت سے قلعہ بند شہروں پر قبضہ کر لیا جن کی شناخت عرب اسماء، اعلام اور موجودہ شہروں کے محل وقوع کے اختلاف کی وجہ سے دشوار معلوم ہوتی ہے (BAS، ۱۷۰، ۳۷۸)۔ فاطمی القائم (۳۲۲ھ/۹۳۴ء۔۳۳۴ھ/۹۴۶ء) نے یعقوب بن اسحاق کی قیادت میں لیگوری ساحل پر ایک سخت حملہ کیا تھا، جس نے ۳۲۲ھ/۹۳۴ء میں جنیوا پر فوج کشی کی تھی اور اگلے سال اس پر قبضہ کر لیا تھا (BAS، ص۱۷۰، ۲۵۴، ۳۶۸، ۴۳۷، ۴۵۹، ۴۷۸؛ ابن تغری بردی، ۹۲، ۲۶۷)۔ اعمال الاعلام (ص ۵۳) میں مذکور ہے کہ یہ مہم فاطمی امام المعزؒ کے مشہور آزاد کردہ غلام جوہر [رک بآں] کے سپرد کی گئی تھی۔

چوتھی صدی ہجری / دسویں صدی عیسوی سے لیکر اگلی صدی کے وسط تک صقلیہ پر کلبی امیروں [رک

بآں] کی حکومت رہی اور کوئی قابل ذکر جنگی مہم وقوع پذیر نہیں ہوئی۔ صرف بعض عرب مؤرخ جنوبی اٹلی خاص کر کلبریہ اور اپالیہ میں عام اور معمولی فوجی مہموں کا ذکر کرتے ہیں (کلبریہ، ۴۰۵ھ/۱۰۱۵ء میں سردانیہ پر مجاہد بن عبداللہ کے حملے کے لیے دیکھیے سردانیہ)۔

نارمنوں کی سسلی کی فتح کے بعد جس کا آغاز ۴۵۳ھ/ ۱۰۶۱ء اور خاتمہ ۴۶۴ھ/۱۰۷۲ء میں پلرمو سے دست برادری سے ہوا، عرب مؤرخوں کی دلچسپی اس سر زمین سے جو مسلمانوں کے ہاتھوں سے ہمیشہ کے لیے نکل گئی، روز بروز کم ہوتی گئی اور اٹلی کے محدود سے حوالے سے اس ملک کے مشرق اور مغرب کے حکمرانوں سے تعلقات کا تذکرہ کرنے لگے۔

مآخذ: (۱) M.Amari: Storia de Musul maripdic، کتانیہ، ۱۹۳۳ء ۱۹۳۹ء بمواضع کثیرہ۔

(Mani de sicilia [ت : شیخ نذیر حسین])

••-------------••

X اطاوہ (اٹاوہ، اطاجا): اترپردیش (بھارت) کے جنوب مغرب میں ایک ضلع، جو ۲۶ درجے، اکیس ثانیے اور ۲۷ درجے ایک ثانیے کے شمال اور ۷۸ درجے ۴۵ ثانیے مشرق کے درمیان واقع ہے اور اسی ضلع کا صدر مقام ہے، جو ۲۶ درجے ۴۶ ثانیے شمال، ۷۹ درجے ایک ثانیہ مشرق میں دریاے جمنا پر واقع ہے۔ اس کا عام تلفظ اٹاوہ ہے۔ دوسرے نام اٹایہ (Elphinstone) اطایہ (Delaet) اور مسلم کتب تاریخ میں اطایہ ہیں، عام اشتقاق میں اس کو "اینٹ آوا" (اینٹوں کے بھٹہ) سے مشتق قرار دیا گیا ہے۔

جب سلطان محمود غزنوی نے ۴۰۹ھ/۱۰۱۸ء میں قنوج [رک بآں] پر حملہ کیا تو اٹاوہ کی ریاست قنوج میں شامل تھی، اسی طرح جب قطب الدین ایبک نے محمد بن سام کی طرف سے ۵۸۹ھ/۱۱۹۳ء میں قنوج پر قبضہ کر لیا تو اس وقت بھی اٹاوہ قنوج ہی سے متعلق تھا۔ ساتویں صدی ہجری/تیرہویں صدی عیسوی میں بہت سے راجپوت سرداروں نے اپنے قبائل کو اس علاقے میں بسا لیا تھا اور بہت سے شورش پسند ہندوؤں کو اپنے اردگرد جمع کر لیا تھا۔ ان ہندووں کی ہٹ دھرمی قائم رہی اور دہلی کے سلاطین کو تحصیل وصول کے لیے بہت سی مہمیں بھیجنی پڑیں۔ اس طرح فیروز شاہ تغلق کو مجبور ہو کر ۷۷۹ھ/ ۱۳۷۷ء میں زمینداروں کی ایک بغاوت فروکرنی پڑی (یحیٰی بن احمد: تاریخ فیروز شاہی، کلکتہ ۱۹۳۱ء، ص ۱۳۳۔ ۱۳۴؛ مترجم K.K. Basu، ص ۱۴۱، بڑودہ ۱۹۳۲ء ،فرشتہ، مطبوعہ لکھنؤ، ۱:۱ ۱۴۸) متعدد شورش پسند سرداروں مثلاً سومرساہ، بیر سنگھ اور راوت اودھے رام (یہ اسماء فارسی تاریخوں اور ان کے تراجم میں تحریف شدہ ہیں) کو ۷۹۴ھ/۱۳۹۱۔۱۳۹۲ء میں سلطان ناصرالدین محمد تغلق نے خود جا کر شکست دی۔ کہا جاتا ہے کہ سلطان نے قلعہ کو تباہ کر دیا تھا (یحیٰی بن احمد، کتاب مذکور، ص ۱۵۲؛ ترجمہ ۱۶۱) اگرچہ ما بعد کے سالوں میں ایک قلعہ کے حوالے بار بار آتے ہیں، محمود تغلق کے گورنر خواجہ جہاں ملک سرور [رک بآں، نیز دیکھیے اشراق] نے اپنی گورنری کی ابتدا میں، یعنی رجب ۷۹۶ھ/۱۳۹۴ء میں اٹاوہ اور قنوج کے سرکشوں کے خلاف فوج کشی کی(یحیٰی بن احمد ، کتاب مذکور، ص ۱۵۶، ترجمہ، ۱۶۴)۔ اس کے بعد اٹاوہ کا علاقہ جون پوری سلاطین اور دہلی میں تاج و تخت پر قبضہ کے لیے مختلف گروہوں کے درمیان وجہ کشمکش بنا رہا۔ سب سے پہلے ملوخاں لودھی [رک بآں] نے ۸۰۳ھ/۱۴۰۱ء میں حملہ کیا (یحیٰی بن احمد، کتاب مذکور، ص ۱۶۹ بعد، ترجمہ، ۱۷۵ بعد) اور دوسری بار ۸۰۷ھ/ ۱۴۰۴۔۱۴۰۵ء میں جبکہ چار ماہ کے محاصرے کے بعد باغیوں نے خراج اور ہاتھی دینے کی پیش کش لکھ کر دی۔

۸۱۷ھ/۱۴۱۴ء میں اس واقعے کے کچھ دن بعد سلطان دہلی خضر خاں سید نے تاج الملک کی سرکردگی میں ایک لشکر جرار بھیجا جس نے سومر وغیرہ کی طرف سے اطاعت قبول کرنے کے بعد کفار اٹاوہ کی گوشمالی کی (کفار اٹاوہ راگو شمالی داد کتاب مذکور، ص ۱۸۵)۔ ۸۲۱ھ/۱۴۱۸ء

اور ۸۲۳/۱۴۲۰ء کی مہموں میں دیولی کا گاؤں تباہ و برباد کر دیا تھا اور سومر کا اٹاوہ میں محاصرہ کر لیا تھا۔ ظاہر ہے کہ ضلع سے سالانہ مالیہ مسلح فوج کی مدد سے وصول کیا جا سکتا تھا۔ صرف ۸۲۵ھ/۱۴۲۲ء میں جبکہ سومر کے بیٹے نے عارضی طور پر مبارک شاہ کی افواج میں شرکت کر لی تھی، اس علاقے میں کوئی رزم آرائی نہیں ہوئی.

۸۳۱ھ/۱۴۲۴ء کی مہم جوئی کے بعد اس علاقے پر سلطان ابراہیم جونپوری کے بھائی مختص خاں کی فوج نے حملہ کر دیا، جس کی وجہ سے دہلی کی فوج کو خطرے سے نمٹنے کے لیے واپس جانا پڑا۔ دو سال تک اٹاوہ فوج کی مداخلت سے محفوظ رہا۔ اس عرصے میں سادات کا اقتدار روز بروز زوال پذیر ہور ہا تھا اور سلطنت دہلی کے ٹکڑے ٹکڑے ہونے پر اٹاوہ کا ضلع غیر متاثر رہا۔ ۸۵۵ھ/۱۴۵۱ء میں لودھی سلطان بہلول اول اور محمود شاہ شرقی کے درمیان جنوبی دوآب کی تقسیم ہوئی تو اٹاوہ جون پور کی سرکار کے ساتھ شامل ہوگیا .

بعد ازاں بہلول اور یکے بعد دیگرے تین جونپوری سلاطین محمود، محمد اور حسین کے درمیان نہ ختم ہونے والے جھگڑے شروع ہوگئے، حسین نے اٹاوہ کو اپنا عارضی صدر مقام بنا لیا۔ (سلطانہ بیگم والدہ سلطان بی بی را جی نے ۸۹۱ھ/۱۴۸۶ء میں وفات پائی)۔ ۸۹۲ھ/ ۱۴۱۷ء میں حسین کے بہلول پر حملے کو پسپا کر دیا گیا اور اٹاوہ لودھی سلطنت میں ۹۳۴ھ/۱۳۳۸ء شامل رہا جبکہ بعد میں یہ بابر کے قبضے میں چلا گیا.

۹۵۲ھ/۱۵۴۵ء میں ہمایوں کی شکست کے بعد یہ علاقہ شیر شاہ کی فرمانروائی میں رہا،جس نے بارہ ہزار اسپ سوار لا کر اور سڑکیں تعمیر کرکے باشندوں کو کچھ رام کر لیا، لیکن پھر بھی اٹاوہ کو سلطنت دہلی کے زیر انتظام رکھنے میں ہمایوں اور اکبر کو بڑی مشکلات کا سامنا کرنا پڑا۔ جب اکبر نے اٹاوہ کو پرگنے کا صدر مقام بنایا تو اسے تھوڑی سی اہمیت پھر حاصل ہوگئی۔ آئین اکبری میں مذکور ہے کہ اٹاوہ میں ایک خشتی قلعہ ہے جو صرافے کا مرکز ہے۔ معلوم ہوتا ہے کہ شہر میں دوآبے کے دوسرے شہروں کی طرح مسلمانوں کی آباد کاری نہیں ہوسکی اور مغلیہ سلطنت کے زوال کے بعد مرہٹے اور جاٹ اس پر قابض رہے۔ اس اثنا میں سلاطین کبھی کبھی اپنے اقتدار کی نمائش کرتے رہے۔ ۱۸۰۱ء میں جب ایسٹ انڈیا کمپنی نے اپنا تسلط قائم کر لیا تو پھر بھی بعض مقامی سردار نیم مختار رہے اور ۱۸۵۷ء کی جنگوں میں کچھ نہ کچھ اس کی شہرت قائم رہی.

اٹاوہ شہر میں ایک جامع مسجد ہے اس کے مغربی دالان میں کمان دار محراب بنی ہوئی ہے جو جونپور کی دوسری مساجد کے نمونے پر ہے۔ جامع مسجد کی تعمیری بناوٹ کا اچھی طرح مطالعہ نہیں کیا گیا، صرف .. C.Horne نے Notes on the Jumma Masjid of Etowah کے عنوان سے JASB، ۳۶: ۱۸۶۷ء، ص ۷۴-۷۵ میں ایک مقالے میں اس کا ذکر کیا ہے۔شہر کا مرکزی چوک سابق کلکٹر ضلع مسٹر ہومے جس نے کانگریس پارٹی کے قیام میں نمایاں حصہ لیا تھا، " ہومے گنج" کہلاتا ہے.

[اٹاوہ میں اسلامیہ ہائی سکول مسلمانوں کے تعلیمی حلقوں میں نمایاں شہرت رکھتا ہے، جس کے بانی مولوی بشیر الدین تھے اور وہ البشیر کے نام سے ایک اخبار بھی نکالتے تھے].

مآخذ: مقالے میں مذکور ہیں.

(J. Burton-page[ت : شیخ نذیر حسین])

••--------------••

⊗ **اعجاز** : [ع] لغوی معنی کسی کو عاجز کرنا، پیچھے رہ جانا یا اس کے حصول کا وقت حاصل کرنا، جب اس کے حصول کاوقت گزر چکا ہو، قرآن حکیم میں ہے : وَمَا اَنْتُمْ بِمُعْجِزِيْنَ فِي الْاَرْضِ وَلَا فِي السَّمَآءِ (۳۲ [العنکبوت]۱۸) یعنی اور نہ ہی تم (اللہ تعالٰی کو) زمین میں عاجز کرنے والے ہو اور نہ ہی آسمان میں (دیکھیے ابن منظور الافریقی: لسان العرب ، بذیل مادہ).

[اسی سے معجزہ (اسم فاعل ......عاجز کرنے والا) بنا ہے جو انبیاء علیہم السلام کے ایسے "خرق عادت" (یعنی غیر معمولی) افعال کو کہا جاتا ہے۔ جن کے ساتھ مقابلہ کرنے کا چیلنج (تحدی) بھی موجود ہو اور اس کا معارضہ کرنا ممکن نہ ہو (التھانوی : کشاف اصطلاحات الفنون ، ۴ : ۹۷۵)۔ پھر یہ معجزہ کبھی تو کسی کام کو کرنے (فعل) پر مشتمل ہوتا ہے ، جیسے کہ لکڑی سے سانپ بنا دینا اور کبھی کسی فعل کے چھوڑنے (ترک) سے عبارت ہوتا ہے ، جیسے کہ انبیا علیہم السلام کا " خوراک" کھائے پیے بغیر کئی کئی روز تک زندہ رہنا اور اس کے باوجود ان کی جسمانی صحت بالکل درست ہو۔

محققین نے اثبات معجزہ کے لیے سات شرائط بیان کی ہیں :(۱) یہ کہ معجزہ لازمی طور پر اللہ تعالیٰ کا فعل ہو یا اس کے قائم مقام ہو ؛ اس لیے کہ معجزے کا مقصد اللہ تعالیٰ کی طرف سے " تصدیق" کا اظہار ہے اور یہ تصدیق اس وقت تک ظاہر نہیں ہو سکتی جب تک کہ معجزہ اللہ تعالیٰ کا فعل نہ ہو؛ (۲) یہ کہ وہ معجزہ خرق عادت فعل ہو ؛ اس لیے کہ اگر ایسا نہ ہو تو وہ معجزہ نہیں ہو سکتا، کچھ علمائے کرام نے اس شرط کو ان الفاظ میں بیان کیا ہے کہ وہ نبی کی قدرت سے ماورا ہو، اس لیے کہ اگر وہ اس کی قدرت رکھتا ہو، جیسے کہ خلا میں چڑھنا یا پانی پر چلنا تو اس فعل کا صدور اللہ تعالیٰ کی طرف سے تصدیق و تائید کا مظہر نہیں ہو سکتا ؛(۳) لوگ اس کا معارضہ (مقابلہ) کرنے سے قاصر ہوں کہ یہی معجزہ کا حقیقی مفہوم ہے ؛(۴) یہ افعال ایسے شخص کے ہاتھ پر ظاہر ہوں، جو نبوت کا مدعی ہو، تاکہ یہ اس کی تائید و تصدیق کا مظہر بن سکیں ؛(۵) معجزہ اس کے دعوی کے مطابق ہو ، مثال کے طور پر اگر اس نے دعوی کیا کہ " میں مردہ کو زندہ کر سکتا ہوں، مگر اس نے کوئی اور کام ظاہر کر دیا۔ یہ عمل ظاہر نہ کیا تو ایسا فعل بھی یقیناً معجزہ نہ ہوگا ؛(۶) یہ کہ اس کا معجزہ اس کی تکذیب کرنے والا نہ ہو، مثال کے طور پر اگر اس نے یہ کہا کہ " میرا معجزہ یہ ہے کہ یہ گوہ" گفتگو کرے گا، اس نے گفتگو تو کی ، مگر اس نے کہا کہ " یہ جھوٹا ہے" یہ کہ اس خرق عادت فعل کا "صدور" اس کے دعوائے نبوت سے پہلے نہ ہو ، بلکہ اس کے متصل بعد ہو، اس لیے کہ دعویٰ سے قبل اس کی تصدیق کا ہونا ۔ قابل فہم نہیں ہے (التھانوی ، ۴ : ۹۷۶).

قرآن کریم میں معجزہ کے بجائے آیت کا لفظ زیادہ استعمال ہوا ہے، جس کے معنی " نشانی" اور دلیل کے ہیں۔ اس اعتبار سے قرآن مجید کے ہر ایک ٹکڑے یا قطعہ کو بھی آیت (نشان) کہا جاتا ہے، کیونکہ وہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے اپنے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی تائید و تصدیق کے لیے اترا ہوا کلام ہے، جبکہ احادیث مبارکہ میں علامات کا لفظ استعمال ہوا ہے (دیکھیے البخاری ۶۱، کتاب المناقب، باب ۲۵ ، باب علامات النبوۃ فی الاسلام)۔ علامہ ابن حجر العسقلانیؒ نے دونوں میں فرق کرتے ہوے لکھا ہے کہ معجزہ وہ ہے، جس کے ساتھ نبی کی طرف سے تحدی بھی ہو اور علامت یا آیت کے لیے ایسا ضروری نہیں ہے، اس طرح ان دونوں میں عام اور خاص کی نسبت ہے (ابن حجر ، ۶: ۵۸۱-۵۸۲)].

بقول مولانا سید سلیمان ندوی: معجزہ خرق عادت اور قاعدہ علت و معلول کی استثنائی شکست کا نام ہے جس کو اللہ تعالیٰ اپنے کسی پیغمبر کی سچائی کی نشانی کے طور پر لوگوں کے سامنے ظاہر کر دیتا ہے۔ اسلامی روایات اور صحیح معجزات نبوی کی شہادت اس قدر بلند ہے کہ دنیا کی کوئی تاریخی روایت اس کا مقابلہ نہیں کر سکتی اور اس سے معجزات اور خوارق عادات کا وقوعی ثبوت بہم پہنچتا ہے (سیرت النبی، ۳: ۸۶، مطبوعہ اعظم گڑھ).

[بعض فلاسفہ نے محض عقلی بنیادوں پر معجزہ کے تصور کو باطل قرار دیا ہے حالانکہ یہ بات درست نہیں ہے، حقیقت یہ ہے کہ کائنات کے جس تصور سے ہم آشنا ہیں وہ کائنات اور اس کا تصور دونوں یہ ناقص ہیں۔ ایسی بے شمار اشیا ہیں جنھیں برسوں "حقیقت ثابتہ" سمجھا

جاتا رہا، مگر مرور ایام سے وہ سارے حقائق بذات خود باطل ثابت ہو گئے، مثال کے طور پر زمین کی حرکت یا اس کے ساکن ہونے کا نظریہ ایک طویل زمانے تک دینی اور فلسفیانہ حلقوں کے مابین متنازعہ فیہ بنا رہا، لیکن موجودہ تحقیقات نے یہ ثابت کر دیا کہ یہ سارے مباحث بے فائدہ اور بے معنی تھے اور زمین کو دوسرے اجرام سماویہ کی تیز رفتار حرکت کے مقابلے میں ساکن تصور کرنا بھی صحیح ہے اور نسبتہً اسے متحرک سمجھنا بھی درست ہے[رک بہ ارض، بذیل مادہ، در تکملہ]، اسی طرح ارض و سماء کے متعلق بہت سے نظریات اور تصورات ایسے ہیں۔ جو وقت کے ساتھ ساتھ یا تو مکمل طور پر تبدیل ہو گئے یا پھر ان میں سے ایسی تبدیلیاں رونما ہو گئیں کہ ان کی ظاہری شکل و صورت کچھ سے کچھ بن گئی اس لیے جو لوگ سائنسی فارمولوں کی بنیاد پر "معجزات" کا انکار کرتے ہیں وہ لوگ حقائق کا صرف ایک پہلو مدنظر رکھتے ہیں اور ان کا یہ موقف درست نہیں ہے]۔

انبیائے سابقین کو مختلف زمانوں میں متعدد معجزے عنایت ہوتے رہے۔ حضرت موسیٰ کو نو نشانات، خصوصاً ان کی لاٹھی کا عصا بننا، ید بیضاء اور پھر شق بحر کی کا معجزہ عنایت ہوا اور بحر احمر کی لہریں فرعون اور اس کے درباریوں کو ان کے سازو سامان سمیت ہمیشہ کے لیے نگل گئیں۔ حضرت نوحؑ کو آیت طوفان، حضرت صالحؑ کو آیت ناقہ، حضرت لوطؑ کی قوم کی بربادی، حضرت شعیبؑ کو آیت صاعقہ، حضرت عیسیؑ کو آیت رفع اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو بطشۃ الکبری [بدر] دیا گیا۔ ان میں سے ہر معجزہ اور نشانی کے ذریعہ سے دشمنان دین کی ہلاکت اور بربادی ہوئی اور اسی کو قرآن حکیم نے سنۃ اللہ (خدا کا دستور) اور سنۃ الاولین (پہلوں کا دستور) کہا ہے (سید سلیمان ندوی: سیرت النبیؐ، ۳:۲۹۰، مطبوعہ اعظم گڑھ)۔

زبانی تبلیغ کے علاوہ پیغمبروں کو مذکورہ بالا معجزات یا نشانیوں کے علاوہ کتابیں بھی بذریعہ وحی عطا ہوئی رہیں، ان میں توریت، زبور اور انجیل خاص طور پر قابل ذکر ہیں، جو اپنے اپنے زمانے کے لیے دستور العمل قرار دی جاتی رہی ہیں۔ ان میں قرآن حکیم لاثانی اور ابدی معجزہ ہے جو سب لوگوں کے لیے ہمیشہ کے لیے دستور العمل ہے۔

علمائے اسلام کے نزدیک قرآن حکیم کی وجوہ اعجاز مندرجہ ذیل ہیں: (۱) بعض علما کے نزدیک قرآن مجید کا نظم کلام (سٹائل) معجزہ ہے؛ (۲) قرآن مجید نے نثر کا ایک ایسا اسلوب اختیار کیا جو منفرد اور بے مثال تھا اور جس سے اہل عرب ناآشنا تھے؛ (۳) تمام ادباء، علمائے بیان اور ناقدین ادب قرآن مجید کو فصاحت و بلاغت کے اعتبار سے معجزہ قرار دیتے ہیں؛ (۴) ابن حزم ظاہری اور امام رازیؒ فرماتے ہیں کہ قرآن مجید کا اعجاز یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اپنی قدرت کاملہ سے تمام بلغائے عرب و عجم کی زبانیں اس کے مقابلے میں گنگ کر دیں اور وہ اس کا جواب نہیں دے سکے؛ (۵) بعض علما کے نزدیک وجہ اعجاز، قرآن مجید میں غیب کی خبریں اور پیشین گوئیاں ہیں جو انسانی امکان سے باہر ہیں۔ ان پیشین گوئیوں میں ایرانیوں کی شکست، رومیوں کی کامیابی اور مکہ کی فتح اور حفاظت قرآن اور یہودیوں کی ذلت و رسوائی اور قیصر و کسریٰ کے تخت کی بربادی کی خبریں دی گئی ہیں؛ (۶) بعض علما کہتے ہیں کہ قرآن مجید کا اعجاز یہ ہے کہ وہ لوگوں کے دل میں چھپے ہوئے اسرار فاش کر دیتا تھا جو انسانی قدرت سے باہر ہے؛ (۷) کسی نے وجہ اعجاز یہ بتلائی ہے کہ قرآن مجید شروع سے لیکر آخر تک بلندیِ کمال و صحت کے لحاظ سے ایک ہی نوعیت کا ہے؛ (۸) بعض کی رائے یہ ہے کہ معجزہ یہ ہے کہ ایک امیؐ کی زبان سے ایسا بلیغ کلام نکلا؛ (۹) ایک وجہ اس کی بے نظیر تاثیر اور انسانی قلوب کی تسخیر بھی قرار دی گئی ہے؛ (۱۰) بعض فضلاء نے یہ ثابت کیا ہے کہ قرآن مجید کا سب سے بڑا اور اصلی اعجاز اس کے احکام، تعلیمات اور ارشادات ہیں، (دیکھیے ابن حزم: فصل فی الملل والنحل، ج:۳؛(۲)امام

رازی: تفسیر کبیر، ۱: ۲۳۵؛ (۳) الباقلانی: اعجاز القرآن، مطبوعہ قاہرہ؛ (۴) السیوطی: الاتقان، مطبوعۂ قاہرہ؛ (۵) شاہ ولی اللہ : الفوز الکبیر، مطبوعہ دہلی ولاہور؛ (۶) مولانا شبلی: اعجاز القرآن، مندرجہ رسائل شبلی).

سابقہ کتب تحریف و تغییر اور تراجم و تعبیر کی بنا پر اپنی اصلی زبان اور اپنے اصلی الفاظ کھو چکی ہیں ، لیکن یہ قرآن مجید کا معجزہ ہے کہ چودہ سو برس سے اس کا ایک ایک لفظ اور حرف محفوظ چلا آرہا ہے اور لاکھوں انسانوں کے سینے اس سے روشن ہیں۔ قرآن حکیم کا ایک معجزہ یہ ہے کہ وہ خود عربی زبان کی ابدیت اور سرمدیت کا سبب بنا ہے ، زبان اس کی ابدیت کی وجہ نہیں ہے۔ اگر قرآن مجید عربی زبان میں نہ ہوتا تو عربی زبان کا بھی وہی حشر ہوتا جو عبرانی، سریانی، لاطینی اور یونانی وغیرہ زبانوں کا ہوا ہے.

قرآن حکیم کے نزول اور اسلام کی آمد سے قبل اہل عرب بہت سی اخلاقی برائیوں میں مبتلا تھے۔ وہ بتوں، دیوتاؤں اور ستاروں کی پرستش کیا کرتے تھے۔ عورتوں کو جملہ انسانی حقوق حاصل نہ تھے۔ بچیوں کی پیدائش کو منحوس خیال کیا جاتا اور پیدا ہوتے ہی ان کا گلا گھونٹ کر انہیں ہلاک کر دیا جاتا تھا شراب نوشی اور زنا کاری عام تھی، قمار بازی اور سود خوری کا عام رواج تھا، غرضیکہ اہل عرب اور دوسرے ہمسایہ ممالک (ایران اور روم) اخلاقی برائیوں میں مبتلا تھے، قرآن حکیم کی تعلیمات کا یہ اعجاز ہے کہ اس نے بدوؤں کی کایا پلٹ دی اور ان کو سب قوموں کا رہبر و رہنما بنا دیا .

بعض مرتدین نے قرآن پاک کے اعجاز میں شک وشبہ کو راہ دی ہے اور اس کی بعض سورتوں کے معارضے میں اپنی طرف سے سورتیں گھڑ کر پیش کرنے کی جسارت کی ہے۔ ان ملحدوں میں جعد بن درہم، (م ۱۰۵ھ/۷۲۳ء)، بشار بن برد (م۱۶۶ھ/۷۸۳ء)، ابو العتاھیہ (م ۲۱۳ھ/۸۲۸ء)، جیسے لوگوں کا تذکرہ کیا جاتا ہے، لیکن حقیقت یہ ہے کہ یہ تاریخی روایتیں ابھی نقد و جرح کی محتاج ہیں۔ اصل حقیقت یہ ہے کہ قرآن مجید کے معارضے کی اب تک ایک بھی سنجیدہ کوشش نہیں ہوئی اور قرآن مجید کا انسانی معارضے سے ماورا ہونے کا نظریہ ایک تاریخی صداقت بن چکا ہے۔ اس ضمن میں بعض معتزلہ کا بھی نام لیا جاتا ہے، ان میں ابو موسیٰ عیسیٰ بن صبیح ، ابو ھذیل العلاف (م ۲۲۵ھ/۸۲۵ء)، ابن الراوندی (م۲۵۰ھ/۸۶۴ء)، ابو العلاء المعری (م۴۴۹ھ/۱۰۵۷ء) اور متاخرین میں مہذب الدین المہلی (م ۶۰۱ھ/۱۲۰۵ء) وغیرہ قابل ذکر ہیں.

یہ لوگ صرف انفرادی طور پر اپنے اپنے خیالات اور افکار کے معتقد رہے ہیں اور عام مسلمانوں میں ان کو ذرہ برابر اہمیت حاصل نہیں ہوئی.

اعجاز القرآن پر تصنیف و تالیف: اعجاز القرآن کا عقیدہ ہر دور کے مسلمانوں میں یکساں طور پر رائج اور متداول رہا ہے، اسی لیے اس پر متعدد علما نے داد تحقیق دی ہے، چنانچہ مندرجہ ذیل علما نے اعجاز القرآن پر مفصل بحث کی ہے اور ان کی تصانیف نے ملت اسلامیہ میں سند قبولیت حاصل کی ہے۔ مذکورہ بالا کتابوں میں قدیم ترین تصانیف محمد بن یزید (یا زید) الواسطی (م ۳۰۶ھ/ ۹۱۸۔ ۹۱۹ء) کی ہے جو آج کل مفقود ہے۔ اس کے بعد علی بن عیسی الرمانی (م ۳۸۴ھ/۹۹۴ء) اور محمد الخطابی (م ۳۸۶ھ/ ۹۹۶ء) کے رسائل ہیں، جنھیں ڈاکٹر عبدالعلیم (جامعہ ملیہ، دہلی) نے پہلے اسلامک کلچر (حیدر آباد دکن) اور ازاں بعد ثلاث رسائل فی اعجاز القرآن کے نام سے شائع کیا۔ اعجاز القرآن کے موضوع پر سب سے پہلی باقاعدہ اور منظم کتاب امام الباقلانی (۴۰۳ھ/ ۱۰۱۳ء) نے لکھی جو قاہرہ سے کئی مرتبہ شائع ہوچکی ہے فاضل مصنف کا دعوی ہے کہ اعجاز قرآن نبوت محمدی کی سب سے بڑی دلیل ہے اور قرآن مجید کا ادبی اعجاز خود اس امر پر شاہد عادل ہے کہ یہ اللہ کا کلام ہے۔ اس کے علاوہ الباقلانی نے یہ واضح کیا ہے قرآن مجید میں غیب کی خبریں ہیں جو علم رسمی کی دسترس سے باہر ہیں، لہذا یہ

بھی قرآن مجید کا اعجاز ہے کہ پیدائش آدم سے لیکر بعثت محمدی تک کے واقعات اور عظیم الشان امور اس میں مذکور ہیں، دنیا کی کوئی کتاب جامعیت، اسلوب، فصاحت و بلاغت اور لطائف معانی کے اعتبار سے اس کا مقابلہ نہیں کر سکتی۔ امام عبدالقاهر الجرجانی (م ۴۷۰ھ/۱۰۷۱ء) نے دلائل الاعجاز، امام فخر الدین الرازی (م ۶۰۶ھ/ ۱۲۰۹ء) نے مفاتیح الغیب اور نہایۃ الاعجاز فی درایۃ الاعجاز اور امام ابن القیم الجوزیہ (م۷۵۱ھ/ ۱۳۵۰ء) نے فوائد میں اعجاز قرآنی پر داد تحقیق دی ہے۔ زمانہ حال میں مصطفیٰ صادق الرافعی (م ۱۹۳۷ء) کی کتاب اعجاز القرآن والبلاغۃ النبویہ نے بڑی شہرت پائی ہے اور جو قاہرہ سے بارہا چھپ چکی ہے (نیز دیکھیے محمود الحسن عارف: معجزات نبوی، در سیرت خیرالانام، بامداد فہرست)۔

مآخذ: متن مقالہ میں مذکور ہیں (نیز دیکھیے معجزہ)۔

(شیخ نذیر حسین و محمود الحسن عارف)

••-------------••

اعدام: رک بہ قتل در آآآ۔

••-------------••

⊗ **اعزاز علی، دیوبندی، مولانا**: ایک معروف ہندوستانی بزرگ، جو دارالعلوم دیوبند میں تادیر ادب پڑھانے کی بنا پر شیخ الادب کے نام سے معروف ہوے۔

ان کی ولادت ۳۰ ذوالحجہ ۱۲۹۹ھ/۱۸۸۲ء کو غروب آفتاب کے بعد بدایوں میں ہوئی، والد محترم کا نام محمد مزاج علی تھا، جو محلّہ شاہی چبوترہ، امروہہ، ضلع مراد آباد کے رہنے والے تھے اور بسلسلہ ملازمت وہاں مقیم تھے۔ نومود کا نام ''محمد اعزاز علی'' رکھا گیا (مشاہیر علماے دیوبند، ۱:۹۱)۔ مولانا کا نسبی تعلق ہندوستان کی مشہور قوم کمبوہ سے تھا۔ ابتدائی تعلیم وتربیت کے بعد ''دار العلوم دیوبند'' میں داخلہ لیا اور مختلف اساتذہ سے، جن میں مفتی محمد کفایت اللہ، مولانا محمود حسن، مولانا غلام رسول ہزاروی اور مفتی عزیز الرحمٰن شامل تھے، فیضان تربیت حاصل کیا۔ ۱۳۲۰ھ/۱۹۱۱ء میں یعنی بیس سال کی عمر میں فراغت پائی (مفتی سیاح الدین: شیخ الادب مولانا اعزاز علی، در دارالعلوم، بابت شعبان ۱۳۷۴ھ، ص ۴۷۔ ۵۰)، انہوں نے علامہ انور شاہ کشمیری سے بھی طویل استفادہ فرمایا۔

فراغت کے بعد، پہلے مدرسہ نعمانیہ پورینی (ضلع بھاگل پور) اور مدرسہ افضل المدارس شاہجہاں پور میں تدریسی خدمات انجام دیں اور ۱۳۳۰ھ/۱۹۱۱ء میں بطور مدرس عربی ادب دارلعلوم دیوبند میں ملازم ہوے اور اپنی وفات (رجب ۱۳۷۴ھ/ مارچ ۱۹۵۵ء) تک تقریباً ۴۳ برس تدریسی اور تعلیمی خدمات انجام دیتے رہے اور مختلف کتب، خصوصا حدیث اور عربی ادب کی تدریس فرمائی۔ جس کی بنا پر شیخ الادب کہلائے۔

۲۔ خدمات: مولانا کی سب سے اہم اور وقیع خدمت تو دارالعلوم دیوبند [رک بآں] میں ایک طویل مدت (تقریباً ۴۳) برس تک عربی زبان وادب کے تدریسی فرائض انجام دینا ہے، مولانا نے جس زمانے میں یہاں سے استفادۂ علمی کیا یہ دور دارالعلوم دیوبند کی تاریخ کا ابتدائی دور تھا اور اس مادر علمی کو ایسے علما کی اشد ضرورت تھی جو اس درسگاہ کو اپنے علم و فکر سے روشنی اور رہنمائی عطا کریں، مولانا اعزاز علیؒ کی اس ادارے سے وابستگی اسی سلسلے کی ایک کڑی ہے۔ چنانچہ مولانا نے اسی دور میں دارالعلوم دیوبند سے وابستہ ہوے اور اپنی وفات تک اس رشتے اور تعلق کو برقرار رکھا اور اس طویل عرصے میں انہوں نے ''عربی ادب'' کی تدریس کے ساتھ اپنا تعلق منقطع نہیں ہونے دیا، جو ان کی فکری عظمت اور اپنے موضوع سے محبت کی دلیل ہے۔ اس عرصے میں ان سے استفادہ کرنے والوں کی ایک طویل فہرست ہے، جن میں برعظیم پاک وہند کی بہت سی ممتاز اور سربرآوردہ شخصیات شامل ہیں۔

ا۔ تصانیف: مولانا کی تصنیفی خدمات کو تین حصوں میں تقسیم کیا جا سکتا ہے: انتخاب انہوں نے عربی ادب سے (ا) نفحۃ العرب کے نام سے ایک مجموعہ

مرتب فرمایا، جس میں عربی ادب سے آسان اور سلیس عبارتوں کا انتخاب کیا گیا ہے، یہ کتاب طویل عرصے تک دارالعلوم دیوبند اور اس سے تعلیمی طور پر ملحقہ اداروں میں پڑھی جاتی رہی ہے۔

(ب) تراجم: انہوں نے حافظ ابن حجر مکی الھیثمی کی کتاب الزواجر کا اردو ترجمہ کیا، جو چھپ چکا ہے۔

(۳) قصیدہ لامیہ از مولانا حبیب الرحمان کا اردو ترجمہ (مطبوعہ)؛(۴)قصیدہ اخلاقیہ مناجاتیہ، مولانا حبیب الرحمان عثمانی کے عربی قصیدوں کا اردو ترجمہ، مع حواشی۔

(ج) شروح: مولانا نے حسب ذیل شروح بھی مرتب فرمائیں؛ (۵) دیوان حماسہ کی شرح؛(د) حواشی: ان کی تصانیف میں حواشی کی کثرت ہے، حاشیہ [رک بآں] کو عام اصطلاح میں شرح قرار دیا جا سکتا ہے، مگر وہ بنیادی طور پر، قاری کی حیثیت سے مرتب کرنے والے کے مختصر ملاحظات (Notes) ہوتے ہیں۔ جنھیں وہ متن کے کنارے پر مختلف نمبروں کی ترتیب میں مرتب کرتا ہے۔ مولانا نے حسب ذیل کتابوں کے حواشی مرتب فرمائے: (۶) نورالایضاح (فارسی میں حاشیہ)؛ (۷) حاشیہ کنز الدقائق (مطبوعہ)؛ (۸) حاشیہ دیوان متنبی (مطبوعہ)؛ (۹) حاشیہ عروض المفتاح؛ (۱۰) حاشیہ نور الایضاح؛(۱۱) تلخیص حاشیہ مختصر القدوری (مطبوعہ)؛ (۱۲) حاشیہ تلخیص المفتاح؛ (۱۳) حاشیہ محمود الروایہ برشرح النقایہ از ملا علی قاری۔

(۱۴)حاشیہ مفید الطالبین از حسن نانوتوی؛(۱۵) حاشیہ شمائل ترمذی، بعنوان حمائل۔

مولانا نے رجب ۱۲۷۴ھ/ ۸ مارچ ۱۶۵۵ء کو انتقال فرمایا اور دارالعلوم دیوبند کے قبرستان میں دفن ہوے۔

مآخذ:(۱) انظر شاہ: تذکرۃ الاعز ،مولانا اعزاز علی دیو بندی کے حالات پر مشتمل، عمدہ سوانحی تذکرہ؛ (۲) تاریخ ادبیات مسلمانان پاک وہند(عربی ادب)، ۱:۱۱۱؛ (۳) مفتی سیاح الدین: شیخ الادب مولانا اعزاز علی، در دارالعلوم بابت شعبان ۱۳۷۴ھ، (ص ۴۷-۵۰)؛ (۴)قاری فیوض الرحمان: مشاہیر علماے دیوبند،مکتبہ العزیزیہ، لاہور ۱۳۹۶ھ، ۱:۹۱-۹۳۔

(محمود الحسن عارف)

••-------------••

الاعلم الشنتمری : ابو الحجاج یوسف بن سلیمان⊗ بن عیسیٰ النحوی، جو اعلم الشنتمری کے نام سے معروف ہوے (یا قوت الحموی: معجم الادباء، ۲۰:۲۰)۔ ان کی ولادت اندلس کے معروف قصبے الشنتمریہ الغربیہ (Santam-aria de Blgarve) میں ۴۱۰ھ ہوئی، جو اندلس کے جنوبی ضلع میں ساحل سمندر پر واقع تھا (اندلس کا تاریخی جغرافیہ، ص:۲۰)۔ اعلم کہلانے کی وجہ یہ تھی کہ ان کا اوپر والا ہونٹ پھٹا ہوا تھا، جو نمایاں طور پر نظر آتا تھا۔ عربی میں ایسے شخص کو اعلم کہا جاتا ہے (وفیات، ۷:۸۲)۔ انہوں نے ۴۳۳ھ/۱۰۴۱ء میں اندلس کے دارالحکومت قرطبہ کا سفر کیا اور وہاں ایک مدت تک قیام کیا ،اس دوران میں انہوں نے ابو القاسم ابراہیم بن محمد بن زکریا الاشبیلی، ابو سہل الحرانی اور ابوبکر مسلم بن احمد الادیب وغیرہ سے، شرف تلمذ حاصل کیا اور خصوصاً ادب اور لغت میں مہارت حاصل کی (ابن خلکان، ۷:۸۱، عدد ۸۴۱)۔

الاعلم الشنتمری کو اللہ تعالیٰ نے بے مثال حافظے کی دولت سے نوازا تھا، چنانچہ انہیں بہت سے لوگوں کے اشعار یاد تھے، اس کے علاوہ وہ عربی زبان و ادب اور لغت وغیرہ پر بھی عبور رکھتے تھے، اسی بنا پر وہ اپنے دور کے معروف ترین ادیبوں اور شارحین اشعار میں شمار ہوتے ہیں اور لوگ زبان و ادب سیکھنے کے لیے ان کتابوں کی طرف رجوع کرتے ہیں(بغیۃ الوعاۃ، ص ۴۲۲)۔

آخری عمر میں ان کی نظر جاتی رہی۔ اسی دوران میں انہیں اپنے ایک قریبی اور معتمد علیہ دوست، ابوعبداللہ بن شریح کی وفات کا صدمہ برداشت کرنا پڑا، جو ان کے لیے جان لیوا ثابت ہوا، چنانچہ وہ اس کے ایک ماہ بعد (۴۷۶ھ/۱۰۸۳ء) میں انتقال کر گئے (ابن خلکان، ۷:۸۲) انہیں اشبیلیہ میں دفن کیا گیا (معجم

المطبوعات العربیہ، ۱:۴۵۹).

ا۔ تصانیف: ان کی تصانیف میں زیادہ تر اشعار اوردواوین کی شروح شامل ہیں، ان میں سے حسب ذیل قابل ذکر ہیں: (۱) تحصیل عین الذھب من معدن جوھرالادب فی علم مجازات العرب، یہ کتاب شواھد سیبویہ کی شرح ہے، جو اسی کتاب کے حاشیے پر، (بولاق ۱۳۱۸ھ) طبع ہوئی ؛(۲) شرح دیوان زھیر ابی سلمی المزنی، اس کتاب میں، الشنتمری نے معروف سبعہ معلقی شاعر زھیر بن ابی سلمٰی کے دیوان کی شرح کی ہے۔ یہ کتاب متعدد بار (۱۸۸۹ء۔ ۱۳۰۶/۱۳۲۳ در مطبع الحمیدیہ، صفحات: ۹۹) طبع ہوچکی ہے؛ (۳) شرح دیوان طرفۃ بن العبد، اسے فرانسیسی ترجمہ کے ساتھ مکس ملغون نے ۱۹۰۰ء میں، فرانس سے شائع کیا (معجم المطبوعات العربیہ، ۱:۴۶۰)؛ (۴) الشنتمری کی سب سے مشہور اور معروف تصنیف الحماسہ (ابی تمام) کی شرح ہے۔ جو مؤلف نے پانچ جلدوں میں مرتب کی۔ یہ شرح طبع ہوچکی ہے اور فاضل مؤلف کی شہرت دوام کا ذریعہ ہے۔ اس شرح میں الشنتمری نے الفاظ کی عمدہ شرح کی ہے؛ (۵) شرح الشعراء الستہ (میونخ) ۱۸۶۲؛ اس کے علاوہ انہوں نے (۶) ابوالقاسم الزجاجی کی کتاب الجمل اور (۷) دیوان المتنبی کی شروح بھی لکھی ہیں (جس میں ان کے استاد شیخ ابن الاخلیلی نے بھی ان سے تعاون کیا) ؛ (۸) ابیات الجمل کی شرح ایک مستقل کتاب میں کی۔

مآخذ: (۱) ابن خلکان: وفیات الاعیان وابنا انباء الزمان، طبع احسان عباس، بیروت، ۷:۸۱۔۸۲؛ (۲) ابن بشکوال: الصلۃ، ص ۶۴۳؛ (۳) یاقوت الحموی: معجم الادبا، ۲۰: ۶۰؛ (۴) السیوطی: بغیۃ، ص ۴۲۳؛ (۵)یوسف الیان، سرکیس: معجم المطبوعات العربیہ، ۱:۴۵۹۔۴۶۰۔

(محمود الحسن عارف)

••--------------••

X. افراغہ (یا اُفراغہ)، فراغہ (Fraga) کا عربی نام اسپین کے شمال مشرق میں اور عسیر مرہ سے جنوب مغرب میں تیس کیلو میٹر کے فاصلے پر ایک قصبہ۔ آبادی نو ہزار نفوس پر مشتمل ہے۔ قصبے کا پرانا حصہ دریائے Cinca کے بائیں کنارے کی ڈھلان پر دریائے ابرو کے سنگم سے اٹھارہ میل دور واقع ہے۔ اب یہاں اسلامی عہد کا کوئی نشان نہیں ملتا۔

ا۔فراغہ مسلمانوں کے قبضے میں اس وقت آیا جب موسیٰ بن نصیر نے ۹۶ھ/۷۱۴ء میں سرقسطہ فتح کر لیا۔ بعد ازاں اس کی قسمت سرقسطہ سے وابستہ رہی اور تاریخوں میں اس کا نام شاذ ونادر ہی آتا رہا۔ چھٹی صدی ہجری/ بارہویں صدی عیسوی کے آغاز پر یہ برائے نام مرابطی مملکت کا حصہ تھا، جس کا والی یحیٰی بن غانیہ تھا (دیکھیے بنو غانیہ)۔ ۵۲۸ھ/۱۱۳۴ء میں صلیبی جنگجو الفانسواول (جس نے ۵۱۳ھ/۱۱۱۸ء میں سرقسطہ پر قبضہ کر لیا تھا) نے افراغہ پر بھی تسلط کرنا چاہا، لیکن یحیٰی کے ہاتھوں شکست فاش کھائی۔ ۵۴۳ھ/۱۱۴۹ء میں بار سلونہ کے نوابRamon Berenguerنے یہ شہر چھین لیا اور مسلمانوں کے اقتدار کا خاتمہ ہو گیا۔

ادریسی افراغہ کو جاقہ (Gaca) لاردہ اور مکناسہ سمیت زیتون کے صوبے میں شامل کرتا ہے۔ وہ الحمیری کی طرح صوبہ Cinca کے لیے یہ لفظ (زیتون) استعمال کرتا ہے، الحمیری ۵۲۸ھ/۱۱۳۴ء کی جنگ کے متعلق تھوڑی سی تفصیلات دیتا ہے۔ یاقوت کتلانیوں کی فتح افراغہ کی صحیح تاریخ دیتا ہے، لیکن یہ معمولی سی خبر بھی غلطیوں سے پُر ہے، القزوینی زمین دوز پناہ گاہوں کا ذکر کرتا ہے۔ جہاں باشندے خطرے کے وقت پناہ لیتے تھے۔

مآخذ: ادریسی: المغرب، ص ۱۷۶؛ ترجمہ، ص ۲۱۱، ۱۹۰،ترجمہ ۲۳۱؛ (۲) ابن عبدالمنعم الحمیری: الروض المعطار، عدد ۲۰؛ (۳) یاقوت بذیل مادہ؛ (۴) القزوینی: آثار البلاد، بذیل فراغہ؛ (۵)Codera:*Decaden cia*، ص ۱۱۱ بعد۔

(C.J.F.P. Hopkins[ت :شیخ نذیر حسین])

••--------------••

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

فہرست عنوانات تکملہ اردو دائرہ معارف اسلامیہ

جلد اول

عنوان	صفحہ

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

تصحیحات و زیادات

تکملہ اردو دائرہ معارف اسلامیہ، جلد اول، پنجاب یونیورسٹی، لاہور

صفحہ	کالم	سطر	خطا	صواب
۸	۲	۳۱	حیوان	حیوانی
۱۰	۲	۱۹	نوحؑ	نوح
۱۰	۲	۹	رگ ہے	رگ
۱۲	۱	۱۴،۱۵	من قال صاحب المال احق لھا	من قال : ان صاحب الماء احق بالماء
۱۲	۲	۳۰	ہو	ہوگا
۱۳	۲	۳۵	ڈھاپنے	ڈھانپنے
۲۸	۱	۹	پانچ گو	پانچ گر
۳۰	۱	۱۷	جمع الور	جمع الوار
۳۹	۲	۵	آٹھارویں	اٹھارویں
۴۴	۲	۲۷	دورس	دوروس
۵۰	۲	۴	گاوں	گاؤں
۵۶	۱	۲۶	ستوودا	ستوودا
۵۷	۱	۲۳	جلاوطن کی کرنے	جلاوطن کر لے
۵۹	۱	۲۷	بھدر	بھدرو
۶۴	۱	۹	بھیڑین	بھیڑیں
۶۴	۱	۳۲	ھیم	ابراھیم
۶۹	۱	۸	الجاحط	الجاحظ
۶۹	۲	۲	مذکور بالا	مذکورہ بالا
۷۲	۱	۴	وقتی طور عربی	وقتی طور پر عربی
۷۷	۱	۲۳	عربی ثقافت کی	عربی ثقافت کے
۷۸	۲	۴	قسمی	قسمیں
۸۳	۱	۱۵	پرائیویٹ طور بھی	پرائیویٹ طور پر بھی
۸۶	۱	۱۹	ڈہائیں	ڈہائیں
۸۶	۱	۲۷	کے گئے	کیے گئے
۸۶	۲	۱۴	متقین	متقیین
۸۸	۲	۱۵	گیہت	گلہیت
۸۹	۱	۱۷	نویں صدی عیسوی/ تیرھویں صدی	تیسری صدی ہجری/ نویں صدی عیسوی
۹۲	۱	۲۶	وارالکتب	دارالکتب
۹۳	۱	۲۶	بیٹھا	بٹھا کر
۹۴	۲	۱	اس قسم کے	اس کے
۹۵	۱	۱۴	بلی اکرمؐ	نبی اکرمؐ
۹۵	۲	۱۱	سمجھی جاتی تھی	سمجھی جاتی ہے
۹۶	۲	۲۵	باوجو	باوجود
۹۶	۲	۲۷	متعدد کتب تصنیف فرمائیں	متعدد کتب تصنیف کیں
۹۷	۱	۲۲	الدرا لکامنۃ	الدرر الکامنۃ
۹۷	۲	۱۰	ذمہداریاں	ذمہ داریاں
۱۰۲	۲	۱۱	الاشعرانی	الشعرانی

صفحہ	کالم	سطر	خطا	صواب
۱۱۱	۲	۲۱	افرادکی نام	افرادکا نام
۱۲۴	۲	۳۱	عضداالدولہ	عضدالدولۃ
۱۲۵	۲	۹	پڑھ	بڑھ
۱۲۸	۱	۱۸	گزارنے	گزارنے
۱۲۸	۲	۲۲	مشتمل ہوئے ہیں	مشتمل ہیں جن
۱۳۹	۱	۵	نسبتیں	نسبتیں
۱۴۴	۲	۸	کیے جانے	کیے جانے والے
۱۴۸	۲	۱۴	ابولعباس	ابوالعباس
۱۴۱	۱	۱۰	وہ ۴۰۸ھ/۱۰۱۸ء سے ۴۱۷ھ/۱۰۲۲ء تک المنذر کے دربار اور ۴۱۷ء/۱۰۲۲ء سے ۴۲۷ھ/۱۰۳۶ء تک اس کے بیٹے یحیٰی کے	وہ المنذر (۴۰۸ھ/ ۱۰۱۸ء تا ۴۱۲ھ/۱۰۲۲ء) کے دربار سے اور اس کے بعد اس کے بیٹے یحیٰی (۴۱۷ھ/۱۰۲۲ء تا ۴۲۷ھ/۱۰۳۶ء) کے
۱۵۴	۱	۱۱	ہشام	ھشام
۱۵۴	۱	۱۹	ام ھانی	ام ھانیؓ
۱۵۷	۱	۵	ابن قیتبہ	ابن قتیبہ
۱۶۱	۲	۴	قاضی القفاۃ	قاضی القضاۃ
۱۶۹	۱	۴	۲۵ گناہ	۲۵ گنا
۱۶۹	۱	۲۳	المسبوط	المبسوط
۱۶۹	۲	۲	طبع ص	(حذف)
۱۷۱	۲	۸	کلوسموس بن کلوسموس	کلونوسوس بن کلونوسوس
۱۷۱	۲	۲۷	ہیے	ہے
۱۷۶	۲	۱۴	جبکہ	جبکہ
۱۷۷	۲	۲۵	Institut	Institute
۱۸۳	۱	۲۴	کیاہ	کیا
۱۸۵	۲	۱۹	سزکین	سزگین
۱۹۰	۱	۱۰	مخض	محض
۱۹۰	۲	۹	باالامامۃ	بالامامہ
۱۹۳	۲	۲۵	م ۱۱۲۹-۱۱۷۰ء	(م ۵۶۵ھ / ۱۱۶۹ - ۱۱۷۰ء)
۱۹۴	۱	۴	صرصری	صصرٰی
۱۹۶	۲	۳۰	ص نمبر ۵۹۶، ۵۰۰	۴۹۶-۵۰۰
۱۹۷	۱	۲۰	بچبن	بچپن
۱۹۷	۲	۳۲	۸۲۶ تا ۸۸۴ھ/ (۱۴۷۹-۱۵۲۱)	۸۲۶ - ۸۸۴ھ/ ۱۴۷۹-۱۵۲۱ء
۲۰۱	۲	۰۴	جامع	(حذف)
۲۰۱	۲	۱۷	عیون والاخبار	عیون الاخبار
۲۰۲	۲	۵	شلہ	سیلہ
۲۰۳	۱	۱۹	Manuscrits	Manuscript
۲۰۷	۲	۳۲	روایۃ	روایتہ
۲۱۱	۲	۳۲	De Sane	De Slane
۲۱۳	۱	۳۲	Intermation	Information
۲۱۳	۲	۱۸	الھزلبہ	الھزلیہ
۲۱۷	۱		ابن العدیم	ابن الندیم
۲۱۹	۲	۸	اردونبولا	اردو: نیولا
۲۲۳	۱	۲۰	عامدین	حامدین
۲۲۳	۱	۲۲	کی گئی	کی گئی ہے
۲۴۶	۱	۱۹	شعوری کے	شعوری
۲۴۶	۲	۲۴	ابوشنجی	البوشنجی
۲۴۶	۲	۲۵	اورگھر	(حذف)
۲۵۰	۱	۲	اوریۃ	اودیۃ

صفحہ	کالم	سطر	خطا	صواب
۲۵۳	۲	۳	کو	کی
۲۵۵	۲	۵	ذوابیات	ذوبیت
۲۵۶	۲	۱-۲	مسلم تاریخ	تدریس
۲۶۰	۱	۱۲	ہیں	نہیں
۲۶۱	۲	۱۸	دائرہ المعارف	دائرۃ المعارف
۲۶۳	۲	۲۳	سے اے	اے-ایس
۲۶۸	۲	۱	کتاب الصفقاء	کتاب الضعفاء
۲۶۸	۲	۲	شہر	مشہور
۲۶۸	۲	۵	ابوزعہ	ابوزرعہ
۲۶۹	۲	۱	الصفقاء	الضعفاء
۲۷۲	۲	۲۰	عجالۃ المستقیز	عجالۃ المستفیض
۲۷۲	۲	۲۴	فی فضل اللیتین	فی فضل اللیلتین
۲۷۲	۱	۲	الزارکشی	الزرکشی
۲۷۵	۱	۹	کی خلاف	کے خلاف
۲۸۵	۱	۲۱	۷۰۰ھ-۷۶۹ھ/۱۳۰۰- ۱۳۲۷ء	۷۰۰-۷۶۹ھ / ۱۳۰۰- ۱۳۶۷ء
۲۹۱	۱	۲۴	ابوالملیح	ابوالملیح
۳۰۱	۲	۷	م۷۴۸ھ/۱۳۴۰- ۱۳۴۸	۷۴۸ھ/۱۳۴۰-۱۳۴۱ء
۳۰۷	۲	۶	۴۳۰-۴۴۰ھ/ ۱۰۳۹-۱۰۴۹	۴۳۰-۴۴۰ھ / ۱۰۳۹- ۱۰۴۹ء
۳۰۸	۲	۴	۴۶۱ھ/۱۰۶۸-۱۰۸۹ء	۴۶۱ھ/۱۰۶۸-۱۰۶۹ء
۳۱۰	۱	۱۶	یعقوت	یعقوب
۳۲۳	۲	۶	سے	ہے
۳۴۶	۲	۲	لکھنؤ	دہلی
۳۴۹	۱	۲	امید کو	امید کر
۳۵۰	۲	۲۳،۲۴	Islamic research	Islamic Reserarch
۳۵۲	۲	۱۴	العالمیۃ	عالمی
۳۵۵	۱	۹	کتاب	جلد
۳۵۶	۱	۲۰	جلدیں	جلدوں
۳۵۶	۱	۳۱	الرسول اعظیم	الرسول الاعظم
۳۵۹	۲	۲۱	حریت	حدیث
۳۶۴	۱	۱۵	دور	(حذف)
۳۸۵	۱	۱۵	البہقی	البیہقی
۳۸۵	۱	۲۳	اَصلاح	اِصلاح
۳۸۵	۲	۲	بروکلماں	براکلمان
۳۸۷	۱	۱۰	الققہ	الفقہ
۳۸۷	۲	۱۱	سابقہ ایران کے چیف جسٹس	ایران کے سابق چیف جسٹس
۳۸۷	۲	۱۵	رفای	رفاہی
۳۸۷	۲	۶	شاگروں	شاگردوں
۳۹۰	۱	۱۴	عینیہ	عیینہ
۳۹۶	۱	۹	کے جلاوطن	کی جلاوطن
۳۹۹	۲	۲۱	قرائتیں	قراءتیں
۴۰۳	۱	۲۸	and	نامکمل ہے....and
۴۱۹	۲	۳۰	اعتنائۃ	اعتنانہ
۴۲۱	۲	۷	حرام	حرم
۴۲۷	۱	۵	تصیح	تصریح
۴۲۷	۲	۲۵	تردّد	تردد
۴۳۱	۲	۱۶	پتیل	پیتل
۴۳۳	۲	۹	ہراز	ہزار
۴۳۳	۲	۱۴	جھتہ	جتھہ
۴۳۳	۲	۱۵	جھتوں	جتھوں

صفحہ	کالم	سطر	خطا	صواب
۴۳۶	۱	۱۸	میں نے زید	میں زید
۴۳۷	۲	۲۱	پابر	باہر
۴۳۹	۲	۱	۳۸۵۔۳۸۵	۳۸۵بعد
۴۴۱	۱	۸	کالم	کلام
۴۴۲	۱	۹	المستقبہ	لستقبہ
۴۴۵	۱	۱	للمعجم	المعجم
۴۴۷	۱	۶	اخیار	اختیار
۴۴۷	۱	۱۰	سیاست	سیاسی
۴۴۸	۲	۶	متعدد ذیل	متعدد
۴۴۹	۲	۷	انگریز	انگریز گورنر
۴۵۱	۱	۲۴	۱۹۶۳ء	۱۸۶۳ء
۴۵۰	۲	۳۱	کاتحریر کردہ مرسلہ	کے تحریر کردہ مراسلے
۴۵۲	۱	۵	صلاحتیں	صلاحیتیں
۴۵۲	۲	۲۴	روئپہ	روپیہ
۴۵۴	۲	۱۲	میں	کو
۴۵۶	۲	۱	رکن	رکن تھے
۴۵۹	۲	۱۸	برخاست کیا	برخواست کیا گیا
۴۶۱	۱	۱۰	پہنچا	پہنچتا
۴۶۲	۲	۲۷	دل کر	مل کر
۴۶۳	۱	۱۲	خوالے	حوالے
۴۶۴	۲	۲۶	تابنے	تانبے
۴۶۵	۱	۲۰	انجام	انجام کو
۴۶۵	۲	۳۲	دار	وارد
۴۶۶	۱	۸	گڈ	گڈھ
۴۶۷	۱	۷	تبصرف	بتصرف
۴۶۷	۱	۲۷	تلامذہ	کے تلامذہ

صفحہ	کالم	سطر	خطا	صواب
۴۶۸	۱	۱۸	مرار	قرار
۴۶۹	۱	۱۳	واضع	واضح
۴۷۱	۱	۳۲	کہ	کر
۴۷۳	۱	۸	کیبنیاد	کی بنیاد
۴۷۴	۲	۲۴	کیلقب	کے لقب
۴۷۶	۱	۲۶	ظلی	ظلی اور
۴۷۷	۲	۱۷	Relegion	Religion
۴۷۷	۲	۳۱	دعوت ارشاد	دعوت وارشاد
۴۸۰	۱	۳	ججج	حج
۴۸۳	۱	۱۴	کے نمائندے	کا نمائندہ
۴۸۵	۲	۲۶	اقرار	قرار
۴۸۵	۱	۳۰	اخیار	اختیار
۴۹۰	۲	۱۴	Politcis	Politics
۵۱۵	۱	۱۲	کے	کیے
۵۱۵	۲	۱۵	Broad Cats	Broad Casts
۵۱۸	۱	۱۹	الہدائع الہدائع	الہدائع الہدائع
۵۲۳	۱	۳۰	سکٹری	سیکرٹری
۵۲۳	۲	۱۳	ٹربیول	ٹریبول
۵۲۳	۲	۳۲	جھڑپیں	جھڑپیں
۵۲۴	۲	۸	Democracy (PFDJ) and justice	Democracy and justice (PFDJ)
۵۲۵	۱	۲۳	کمرشل (آف) بنک اریٹریا	کمرشل بنک آف اریٹریا
۵۲۶	۱	۴	Stateesman's	Statesman's
۵۳۳	۲	۲۰	اخیار	اختیار
۵۳۵	۲	۲۸	للملائکین	للملائین
۵۳۶	۱	۲۵	Glaxy	Galaxy
۵۳۷	۱	۶	روچٹر	روچسٹر

صفحہ	کالم	سطر	خطا	صواب
۵۳۷	۲	۹	البائی	البابی
۵۴۰	۱	۵	چز	چیز
۵۴۰	۱	۷	Scintific	Scientific
۵۴۱	۱	۲۴	Ray	Roy
۵۴۱	۲	۲۶	کے	سے
۵۴۲	۱	۲۳	Idlenen	Idleness
۵۴۳	۲	۲۱	اراعون	اراغون
۵۴۴	۱	۸	۷۲ء	۷۱۲ء
۵۵۵	۱	۳۲	پارچہ بانی	پارچہ بافی
۵۶۰	۱	۲۴	عزوات	غزوات
۵۶۵	۲	۲۴	عتیقی	عقیقی
۵۶۶	۱	۳۲	آبادیاتی	نوآبادیاتی
۵۷۱	۱	۹	العربی الفکر	العربی والفکر
۵۷۱	۲	۲	Advisar	Advisor
۵۷۲	۲	۱۷	Pharooq	and Pharooq
۵۷۳	۱	۲۳	کے	کو
۵۷۳	۲	۲۳	پروفتسال	پروفنسال
۵۷۸	۱	۶	معنی مطلب ہے	مطلب ہے
۵۷۹	۱	۳۱	الدنیوری	الدینوری
۵۸۳	۱	۹	کیمرج	کیمبرج
۵۸۳	۱	۱۰	Boswarth	Bosworth
۵۸۴	۱	۲۴	یزبیڈہ	ویزبیڈن
۵۸۴	۲	۲۲	تمیس	تیمیس
۵۸۶	۲	۳۱	جسے	جیسے
۵۸۷	۱	۲۵	تصحیحہ	تفصیحہ
۵۸۸	۱	۲۴	برگستاسر	برگستراسر

صفحہ	کالم	سطر	خطا	صواب
۵۸۹	۱	۳۰	استفعال	استِفعال
۵۹۰	۱	۲۰	تحویل	تحویل میں
۵۹۱	۱	۲۹	نقائض	نقائص
۵۹۱	۲	۲	fand	Fahd
۵۹۱	۲	۲۱	معاہدہ	کا معاہدہ
۵۹۲	۱	۸	کے	سے
۵۹۲	۲	۱۰	جماعت	حمایت
۵۹۳	۱	۶	Rebith	Rebirth
۵۹۳	۱	۱۹	تعینانی	تعیناتی
۵۹۳	۲	۱۳	بیشتر	پیشتر
۵۹۴	۱	۱۸	عرابی	اعرابی
۵۹۴	۱	۲۸	(لبستان)	(لبستان) میں
۵۹۴	۱	۳۰	اورقطعات	قطعات اور
۵۹۴	۲	۱۰	Cenima	Cinema
۵۹۵	۲	۶	Emerof once	Emergence
۵۹۵	۲	۷	tarlrey	Turkey
۵۹۵	۲	۸	Dwelopment	Development
۵۹۵	۲	۸	Sccularism	Secularism
۵۹۵	۲	۲۷	کو	کا
۵۹۸	۱		کبہرطانوی	کہ برطانوی
۶۴۷	۲	۲۸	تونیہ	قونیہ
۶۴۸	۲	۱۲	۱۲۸۴ھ/۱۸۶۷ـ۱۰۸۹ء	۱۸۶۷ـ۱۸۶۸ء
۶۴۹	۲	۱۵	۱۲۸۶ھ/۱۸۶۹ـ۱۸۲۰ء	۱۸۶۹ـ۱۸۷۰ء
۶۴۹	۱	۴	کے	کی
۶۴۹	۱	۲۴	بحت	بہجت
۶۵۳	۱	۹	۱۳۰۹ھـ۱۸۹۲ء	۱۳۰۹ھ/۱۸۹۲ء

صفحہ	کالم	سطر	خطا	صواب
۶۵۳	۱	۱۰، ۱۱	۱۳۱۱ھ_۱۸۹۴ء	۱۳۱۱ھ/۱۸۹۴ء
۶۶۰	۱	۱۵	The Kapital	Des Kapital
۶۶۵	۲	۳۰	ھاجرہ سرور	ھاجرہ مسرور
۶۶۷	۲	۱	Comunism	Communism
۶۷۳	۲	۱۳	Sociallist	Socialist
۶۸۷	۲	۲۹_۳۰	ش دومعہ	شدّ ومعہ
۶۹۲	۲	۱۱	J. Schocht	J. Schacht
۶۹۶	۲	۱	محضوص	مخصوص
۷۱۳	۱	۵	کرتی آتی تھیں	کرتی آئی تھیں
۷۱۶	۱	۳۱	قسطنطینہ	قسنطینہ
۷۱۷	۲	۱۱	مصطلا حات	مصطلحات
۷۱۹	۲	۲۳	آئمہ	ائمہ
۷۲۶	۱	۲۹_۳۰	بکتا شیہ	اسے اکٹھا (بکتاشیہ) پڑھا جائے
۷۳۱	۲	۱۶	اصلاح پسند میں	اصلاح پسند تحریک میں
۷۳۲	۱	۱۸	جدیدیت پسندیدی	جدیدیت پسندی
۷۳۲	۱	۱۹	العنیدہ	العقیدہ
۷۳۳	۱	۱۴	بہور	بھور
۷۳۳	۱	۱۸	بھی تعلق	تعلق بھی
۷۳۶	۱	۲۴	ہ	وہ
۷۳۷	۲	۲۶	استصحاب حال حال	استصحاب حال
۷۳۸	۱	۲۸	ے	سے
۷۳۸	۱	۲۹	رسول اللہ علیہ وسلم	رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
۷۴۴	۱	۱۷	التقتفازانی	التفتازانی
۷۴۶	۲	۱۸	ملائم رستے	ملائم رسے
۷۵۰	۲	۲۹	خرانے	خزانے
۷۵۳	۱	۱۳	ماورءالنہر	ماوراءالنہر
۷۵۳	۱	۱۹	کرتا تھا	جاتا تھا
۷۵۳	۲	۱	عام طور	عام طور پر
۷۵۴	۲	۷	دربا کا	دربار کا
۷۵۷	۱	۱۴	عالیٰ	عالی
۷۵۹	۲	۳	بشرطیکہ کے	بشرطیکہ
۷۶۳	۲	۳	ہے یہ	پہلے یہ
۷۶۴	۲	۱	ہوئی رہیں	ہوتی رہیں
۷۶۵	۱	۱۶	متبلا	مبتلا
۷۶۶	۱	۲۷	نومود	نومولود
۷۶۶	۲	۸	دارلعلوم	دارالعلوم
۷۶۶	۲	۲۲	مولانا نے اسی	مولانا اسی
۷۷۰	۱	۲۲	ابن بی عیینہ	ابن ابی عیینہ
۷۷۷	۱	۶	آزاری	آزادی

Supplement

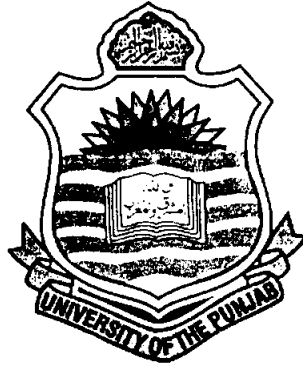
of

Urdū Encyclopaedia of Islām

Under the auspices

of

THE UNIVERSITY OF THE PUNJAB

LAHORE

Vol. I

(AAB --- IFRAGA)

Department of Urdu Encyclopaedia of Islam, Punjab University, Lahore.

1423AH/2002AD